

# GILBERT HARMANS MOREEL RELATIVISME VOORBIJ NIHILISME EN ABSOLUTISME

*Patrick Loobuyck<sup>1</sup>*

SUMMARY – *Gilbert Harman's moral relativism. Beyond nihilism and absolutism* – Harman is well known for his defence of moral relativism. His relativism contains two important theses: one about the logical form of moral propositions, another about the genesis of morality. Harman studies morality on a secular, atheistic and naturalistic basis, and his relativism, as I understand it here, is a position beyond radical subjectivism (nihilism), skepticism and absolutism, and is an important attempt to preserve practical rationality and moral dialogue in a secular worldview.

## Inleiding

Sinds de jaren zeventig wordt het filosofisch relativisme beschouwd als een ernstige denkstroming en gesprekspartner. Op vlak van betekenis, epistemologie, ontologie en moraal ontstonden verschillende vormen van relativisme die elkaar wederzijds kunnen ondersteunen. Gilbert Harman is een van de belangrijkste en meest consistente pleitbezorgers van het moreel relativisme.<sup>2</sup> In 1975<sup>3</sup> verdedigt hij voor het eerst zijn relativisme en in *The nature of morality* (1977) werkt hij dit verder uit. Harmans relativisme bestaat uit twee basisstellingen: 1) De geldigheid van morele claims is afhankelijk (en dus relatief) van andere conventies en overtuigingen die men al heeft en deelt met anderen. Morele oordelen kunnen enkel waar of vals zijn in relatie tot wat Harman *implicit agreement* of *tacit understanding* noemt. 2) Deze overeenkomsten zijn het resultaat van morele onderhandeling en er bestaan geen a priori morele principes die aan de onderhandeling voorafgaan (*moral conventionalism, morality as politics*). Moraal is een intermenselijk gebeuren, gebaseerd op historisch gegroeide conventies en onderhandelingen soms na hevige conflicten (*mutual adjustment and moral bargaining*).

Het verraste Harman dat zijn stellingen voor controverse zorgden want volgens hem zou moreel relativisme voor elk weldenkend mens de evidentie zelf moeten zijn. Het geloof dat moraal absoluut en universeel geldig is, zou naïef, contra-intuïtief en zelfs pervers zijn. Harman maakte een inschattingsfout want veel auteurs, overal ter wereld,

<sup>1</sup> De auteur is aspirant FWO moraalfilosofie aan de Universiteit Gent.

<sup>2</sup> Een overzicht van verschillende vormen van relativisme in Harré & Krausz, 1996; Krausz, 1989; Meiland & Krausz, 1982; themanummer van *The Monist*, 67 (1984) 3. In de recente reader over moreel relativisme (Mosser & Carson, 2001) is Harman veruit de meest geciteerde auteur. (Zie ook Arrington, 1989; Shomali, 2001; Steward & Thomas, 1991) Het relativisme van Harman wordt veelal aangehaald als een coherente theorie, in tegenstelling tot andere vormen van relativisme die inconsistent en self-defeating zouden zijn. Volgens Lyons (1976) echter ontsnapt ook Harmans theorie niet aan incoherentie.

<sup>3</sup> Harman, G. (1975), 'Moral Relativism Defended', *Philosophical Review* 84, 3-22.

zijn in de pen gekropen om zijn theorie te becommentariëren en tot op vandaag schrijft Harman bijdragen om kritieken te weerleggen.<sup>4</sup>

Deze bijdrage wil Harmans verdediging van het moreel relativisme voorstellen. Om vooraf enkele mogelijke misverstanden uit de weg te ruimen is het goed om weten dat deze tekst gebruik zal maken van de terminologie die Harman ons zelf aanreikt. Dit maakt dat de concepten en onderscheidingen die hier worden gehanteerd soms afwijken van wat in het debat over het moreel relativisme meer gebruikelijk is. (zie noten 8, 10 & 36)

Misschien ook maar meteen duidelijk maken dat we hier schrijven over Harmans *moreel* relativisme. Of hij ook op andere terreinen (bv. op vlak van epistemologie) een relativist is, laten we buiten beschouwing.<sup>5</sup> Dit betekent dat een klassieke tegenwerping tegen het relativisme hier niet aan de orde is, m.n. als elke uitspraak relatief is, dan is ook de stelling ‘elke uitspraak is relatief’ relatief.<sup>6</sup> Harmans relativisme gaat enkel over de these ‘er bestaat geen absolute moraal’ (moreel relativisme), niet over de these ‘er bestaan geen absolute uitspraken’ (epistemologisch relativisme). Het *moreel* relativisme op zich spreekt zichzelf niet tegen op basis van de eigen standaards, deze kritiek is enkel van toepassing op het *epistemologisch* relativisme. Of nog anders geformuleerd: Harmans stelling dat de geldigheid van morele uitspraken relatief is aan een bepaald conceptueel kader en aan de individuele motivaties van mensen, is een logische stelling, geen *morele* stelling. (Harman, 2000: 3) Harman verdedigt niet de normatieve claim dat het *moreel* verplicht is de geldigheid van morele oordelen af te meten aan het conceptueel *framework* waarin het verschijnt. Harmans relativisme impliceert dus ook niet dat het noodzakelijk moreel verboden is om een oordeel te vellen over een praktijk, regel of principe dat geldig is in een ander conceptueel *framework*. Harman omzeilt deze tegenwerping door een onderscheid te maken tussen ‘*inner judgements*’ en andere morele oordelen. (cf. *infra*)

## 1. Drievoudig relativisme

In het artikel *What is moral relativism* (1978)<sup>7</sup> onderscheidt Harman drie vormen van relativisme: *normative moral relativism*, *moral judgement relativism*, and *meta-ethical*

<sup>4</sup> Harmans belangrijkste artikels voor ons onderwerp zijn gebundeld in *Explaining value* (2000). Ook de bijdragen in het boek *Moral relativism and moral objectivity* (1996), dat hij in dialoog met J.J. Thomson schreef, zijn interessant. Een symposium over dit boek met onder meer bijdragen van S. Blackburn en S. Darwall verscheen in *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (1998) 1. Voor enkele recente teksten: <http://www.princeton.edu/~harman/Papers/Papers.html>

<sup>5</sup> Snare (1992: 91) maakt in dat verband het onderscheid tussen *a discriminating relativist* en *an indiscriminating relativist*. “A discriminating relativist about morality thinks that morality is relative in a sense that it contrasts interestingly with other areas of belief (e.g. core science) which are not relative. ... An indiscriminating relativist thinks that all truth (or all reality) is relative, the relativity of moral being only a particular instance of what goes on globally.”

<sup>6</sup> Men spreekt dan over “the fully meaningless, incoherent concept of ‘relative relativity’”. (Blumenson, 1996) Dit argument werd voor het eerst verwoord door Plato in *De Protagoras*. Zie ook Williams, 1972: 20ff.

<sup>7</sup> Herdrukt als Harman, 2000: ch. 2. (oorspronkelijk in Goldman, A.I. & Kim, J. (eds.) (1978), *Values and Morals*, Reidel, Dordrecht: 143-61.)

*relativism*.<sup>8</sup> Dit laatste stelt dat twee tegengestelde morele oordelen beide juist kunnen zijn als ze geldig zijn in een verschillend betekenis kader. Volgens het normatief relativisme kunnen verschillende actoren onder verschillende ultieme morele eisen staan, zonder dat dit verschil kan worden herleid tot moreel relevante verschillen in situatie, afkomst of cultuur. Dit relativisme verwerpt het Kantiaanse denken over moraal in termen van universele geldigheid. *Moral judgement relativism* ten slotte heeft betrekking op de morele oordelen zelf: hun geldigheid is niet autonoom, maar afhankelijk van een voorgegeven normatief referentiesysteem en dus relatief. Zoals je maar kunt zeggen dat iemand klein is voor zijn leeftijd, voor een basketter, kunnen morele oordelen slechts geldig zijn voor een christen, een Hopi of een westerling. Volgens Harman is de morele uitspraak ‘X is goed’ onzinnig want onaf. (zie ook Harman, 1996) Om geldig te zijn moet de zin als volgt worden aangevuld: ‘X is goed, binnen referentiekader N.’

Terwijl het normatief moreel relativisme betrekking heeft op de morele actors, is het moral judgement relativism en het meta-ethisch relativisme een claim over de betekenis, logica en vorm van de morele oordelen zelf.<sup>9</sup> De drie vormen van relativisme kunnen elk afzonderlijk worden aanvaard of verworpen, maar Harman onderschrijft ze alledrie.

Harman positioneert zich met zijn relativisme versus het ‘moreel absolutisme’ dat stelt dat er a priori (systemen van) morele principes zouden bestaan, die voor iedereen geldig zijn.<sup>10</sup> Deze absolute, a priori moraal wordt door Harman ook wel aangeduid als *the naive view of morality* of als *autonomous ethics* (cf. *infra*).

*In this view, morality involves one or more basic moral demands that everyone accepts, or has reasons to accept, as demands on everyone on which all moral reasons to do things depend. [...] In the naive view, then, morality is absolute, universal, and agent-centred. In the naive view, the basic moral demands are or ought to be accepted by everyone, as demands on everyone, providing reasons for everyone.* (Harman, 2000: 39)

Harman beargumenteert het relativisme niet ten gronde. Hij vertrekt vanuit bepaalde vaststellingen en vindt dat die het best worden verklaard door het relativisme. Harman maakt gebruik van een door hem geliefkoosde methode: *inference to the best explanation*<sup>11</sup>. Aan de basis van Harmans relativisme ligt de vaststelling van diversiteit, de vaststelling dat sommige mensen wel, maar andere mensen geen voldoende redenen hebben om bepaalde morele standaarden te aanvaarden en dat dit verschil niet te wijten

<sup>8</sup> Harmans onderscheiding is vrij origineel. De meeste auteurs maken een onderscheid tussen descriptief, meta-ethisch en normatief relativisme. (cf. Shomali, 2001) Voor een kritische bespreking van Harmans drievoudig relativisme in het licht van het moreel realisme: Russell, 1984.

<sup>9</sup> Let wel, het gaat niet over wat mensen concreet bedoelen als ze een morele uitspraak doen, zoals bv. het emotivisme suggereert. Moreel relativisme “does not say that speakers always intend their moral judgements to be relational in this respect. It is clear that many speakers do not.” (Harman, 1996: 17)

<sup>10</sup> Met absolutisme bedoelt Harman dus niet op de eerste plaats dat er bepaalde morele normen en waarden zijn die altijd voorrang hebben en nooit kunnen worden overruled door andere waarden en normen. Wat Harman met ‘absolutisme’ bedoelt, wordt in de literatuur dikwijls met ‘universalisme’ aangeduid: de these dat er morele standaards zijn die gelden voor iedereen.

<sup>11</sup> Over deze methode schreef Harman in 1965 al een artikel: ‘Inference to the best explanation’, *Philosophical Review* 74 (1965), 88-95.

is aan het verschil in omstandigheden, maar aan het verschil in de waarden, attitudes, geloofsopvattingen e.d. die mensen hebben, kortom aan het verschil in morele *framework* dat mensen al dan niet aanvaarden. (Harman, 2000: 40-1; 1996: 10-11) Het moreel absolutisme is geen rechtstreeks en logisch gevolg van het bestaan van morele diversiteit, maar het relativisme is wel de meest plausibele uitleg ervoor.<sup>12</sup>

## 2. Naturalisme versus autonome ethiek

De vraag *Is there a single true morality?*<sup>13</sup> is onopgelost gebleven in de geschiedenis van de moraalfilosofie. Ze wordt negatief beantwoord door relativisten en non-cognitivisten, terwijl Kantianen en meta-ethische realisten vasthouden aan het bestaan van één absolute moraal. De controverse is volgens Harman het gevolg van een verschillende houding van de moraalfilosofie t.a.v. de wetenschap.

*One side says we must concentrate on finding the place of value and obligation in the world of facts as revealed by science. The other side says we must ignore that problem and concentrate on ethics proper. ... I will use the term 'naturalism' for an approach to ethics that is in this way dominated by a concern with the place of values in the natural world. I will call any approach that is not so dominated an instance of 'autonomous ethics', because such an approach allows us to pursue ethics internally. (Harman, 2000: 79)*

De eerste benadering (naturalisme) plaatst moraal binnen de door wetenschap gekende wereld zonder bijkomende 'vreemde entiteiten' te veronderstellen. De autonome benadering legt zich niet a priori neer bij het naturalistisch wereldbeeld en beschouwt moraal als een afzonderlijk domein, onafhankelijk van het wetenschappelijk onderzoek (*autonomous ethics*). Aanhangers van een autonome moraal gebruiken een methode die steeds binnen het morele domein blijft en geen interferenties heeft met wat zich buiten het morele domein afspeelt (*doing ethics internally*). Men vertrekt van enkele morele intuïties die men *binnen* het morele domein in een *reflective equilibrium* brengt met andere overtuigingen, algemene principes en dergelijke meer. In het naturalisme daarentegen vertrekt men van het wetenschappelijke wereldbeeld en de centrale vraag binnen de moraalfilosofie is dan 'hoe kan de moraal een plaats krijgen in dat wetenschappelijk wereldbeeld'.<sup>14</sup> Het verschil in de twee benaderingen ligt in het uitgangspunt: ofwel start met vanuit de wetenschap en probeert men de morele ervaring daarin een plaats te geven, ofwel start men van de morele ervaring en probeert men die ervaring te redden, los of zelfs in weerwil van de wetenschappen. Ter verduidelijking van wat Harman bedoelt kunnen we verwijzen naar twee mogelijke houdingen ten aanzien van religie. (Harman, 2000: 95-96) Een naturalist start vanuit de bevinding dat er in het wetenschappelijk wereldbeeld geen voldoende evidentie is om het geloof in goden, engelen e.d. aan te nemen. De religieuze ervaringen en opvattingen kunnen worden verklaard

<sup>12</sup> Deze argumentatie van Harman loopt op dit punt gelijk met die van een ander verdediger van moreel relativisme: Wong (1984).

<sup>13</sup> Dit is de titel van een artikel verschenen in Copp, D. & Zimmerman, D. (eds.) (1985), *Morality, reason and truth*, Rowan & Littlefield, Totowa, N.J.: 27-48. Het artikel is heruitgegeven als vijfde hoofdstuk van Harman, 2000.

<sup>14</sup> Gelijkwaardige naturalistische uitgangspunten bij Harman, Mackie, Blackburn en Gibbard.

door opvoeding, psychologie en cultuur, zonder bovennatuurlijke argumenten in te roepen. De andere benadering vertrekt vanuit de ervaring van een godsgeloof en dat geloof wordt verder onderzocht en gesystematiseerd binnen het uitgangspunt dat er inderdaad een god bestaat. De eerste naturalistische benadering leidt tot godsdienstwetenschap (godsdienstsociologie, -psychologie), de autonome benadering tot theologie. Het naturalisme leidt tot scepticisme ten aanzien van het godsgeloof, terwijl de theologie het godsgeloof en de religieuze ervaring als uitgangspunt bevestigt en verheldert. Analoot hiermee leidt naturalisme tot scepticisme ten aanzien van het bestaan van absolute waarden en morele regels die voor iedereen gelden. (Harman, 1977: ch. 1) Onze morele overtuigingen kunnen worden verklaard door opvoeding en psychologie, zonder een beroep te moeten doen op een onafhankelijk domein van waarden en verplichtingen. (Harman, 2000: 82)

### 3. Redenen en moreel relativisme

#### 3.1. *Relativisme versus moreel universalisme en absolutisme*

Aanhangers van het geloof in een autonome moraal stellen dat er een moraal bestaat die absoluut en a priori geldig is los van de redenen die mensen al dan niet hebben om die moraal op te volgen. Harman bestrijdt dit stellig. Centraal in Harmans redenering is de idee dat een morele eis pas voor iemand van toepassing is, als die persoon ook voldoende redenen heeft om die eis daadwerkelijk te gehoorzamen. Wie geen redenen heeft om een welbepaalde morele eis op te volgen, valt niet onder die morele eis. Wat Harman onder moreel absolutisme verstaat is dan ook in essentie een opvatting over de redenen die mensen hebben om moreel te handelen en te denken.

*I will take moral absolutism to be a view about the moral reasons people have to do things and to want or hope for things. ... To say that there is a moral law that 'applies to everyone' is, I hereby stipulate, to say that everyone has sufficient reasons to follow that law. ...[Absolutists] all think that there are basic moral demands that in some sense every competent adult has reasons to adhere to. (Harman, 2000: 84-85)*

Volgens Harman bestaat er geen morele wet die elke competente rationele mens moet aanvaarden. Dit heeft te maken met de idee dat moraal het contingente resultaat is van een intermenselijk onderhandelingsproces. (zie paragraaf 4.) De hieruit resulterende moraal als sociale conventie is enkel motiverend voor die mensen die ook met die conventie *instemmen*. Bij elke morele wet die Harman zich inbeeldt kan hij zich een competente rationele mens voor ogen halen die onvoldoende redenen heeft om die morele wet te gehoorzamen, omdat die persoon de *'implicit agreements'* die aan die morele wet ten grondslag liggen niet deelt.

*I am inclined to believe that, for any such demand, someone might fail to accept it without being ignorant of relevant facts, without having miscalculated, without having failed to see the consequences of his or her opinions, and without being in any way irrational. You cannot always argue someone into being moral. Much depends on a person's antecedent interests and principles. If*

*these principles and interests diverge sufficiently from yours, it may happen that the other person has no reason to accept your morality.* (Harman, 2000: 40)

Harman verwijst naar Hitler en wreedaardige buitenaardse wezens, maar ook naar de praktijk van professionele criminelen en bepaalde cynische politici. Het is moeilijk vol te houden dat deze mensen voldoende en afdwingende redenen hebben om *onze* morele standaards te gehoorzamen. En indien Harman gelijk heeft, dan zijn onze morele standaards niet op hen van toepassing.

Samengevat zet Harman zich af tegen *the common view of morality* die stelt dat moraal bestaat uit regels en verplichtingen die gelden voor iedereen (universalisme), wat ook zou betekenen dat iedereen voldoende redenen heeft om te handelen conform die morele verplichtingen (absolutisme). Volgens Harman is er een noodzakelijke verbinding tussen universalisme en absolutisme: het is onzinnig te zeggen dat iedereen een bepaalde moraal moet volgen en tegelijk toe te geven dat er mensen kunnen zijn die onvoldoende reden hebben om die moraal te gehoorzamen.<sup>15</sup> Als niet elke rationele persoon voldoende reden heeft om onze moraal op te volgen, dan is die moraal eenvoudig niet universeel en absoluut. Harman bekent zich expliciet als de tegenstander van volgende verdedigers van een absolute moraal: Baier, Darwall, Donagan, Frankena, Gewirth, Grice, Nagel en Richards. Ook Rawls, Nozick en Fried verdenkt hij van absolutisme, hoewel ze minder duidelijk zijn.<sup>16</sup>

### 3.2. *Harmans internalisme*

Harmans relativisme steunt op het 'internalisme' wat betreft motivatie. Harman combineert twee opvattingen over internalisme: 1) Morele redenen en overtuigingen zijn intrinsiek motiverend<sup>17</sup> en 2) enkel interne redenen kunnen motiverend zijn<sup>18</sup>. Dit bete-

<sup>15</sup> Harman verschilt in deze van Hare die vasthoudt aan de universaliteit van de moraal, maar het absolutisme verwerpt. "This means that Hare took himself to accept certain moral demands as demands on everyone even though he also agreed that some people had no reason at all to act in accordance with those demands. This is puzzling." (Harman, 2000: 41)

<sup>16</sup> Baier, K. (1958), *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca, NY; Darwall, S. (1983), *Impartial Reason*, Cornell University Press, Ithaca, NY; Donagan, A. (1977), *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago; Frankena, W. (1963), *Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.; Fried, C. (1978), *Right and Wrong*, Harvard University Press, Cambridge Mass.; Gewirth, A. (1978), *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago; Grice, G. (1967), *Grounds of Moral Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge; Nagel, T. (1970), *The Possibility of Altruism*, Oxford University Press, Oxford; Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge Mass.; Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, MIT Press, Cambridge Mass. en Richards, D. (1971), *A Theory of Reasons for Action*, Oxford University Press, Oxford.

<sup>17</sup> Versus Foot (1972), Brink (1986), Pojman (1990) en het intuïtionisme van Ross (1930). Volgens dit 'externalisme' handelen mensen niet noodzakelijk irrationeel als ze immoreel handelen. Het ontbreken van een motief om V te gehoorzamen is geen voldoende reden om te stellen dat V dan niet van toepassing is. Foot vergelijkt moraliteit met etiquette-regels. Ook deze laatste zijn geldig voor persoon S, ook al heeft S geen reden om die etiquette-regels te aanvaarden en ook al kan het rationeel zijn voor S om ze te verwerpen.

<sup>18</sup> Cfr. Williams, B., 'Internal and external reasons' en 'Ought and moral obligation' in Williams, B. (1981), *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge: 101-123. Voor een kritiek op Harmans internalist moral relativism: Pojman, 1990; Steward & Thomas, 1991: 91-2.

kent dat als *S* geen enkele motiverende reden heeft om handeling *X* te doen, het onzinnig is te stellen dat *S X* ‘moet’ doen. Als *S* geen enkel motief heeft om zijn/haar plicht te doen, is het incoherent te stellen dat *S* die plicht heeft. Er bestaat geen ‘extern (moreel) moeten’ dat *S* toch nog onder die plicht doet vallen. Harman maakt een onderscheid tussen ‘ought’ en ‘obligation’. ‘Ought’ impliceert voldoende interne redenen, terwijl ‘obligation’ dit niet impliceert. Volgens het internalisme van Harman heeft het moreel moeten te maken met ‘ought’, niet met ‘obligation’. In dat opzicht is er een verschil tussen *moral demands* en *legal demands*. (Harman, 2000: 30-1) Inzake het juridische is er plaats voor een *external obligation*, terwijl er in de moraal geen plaats is voor dergelijke uitwendige verplichting.

### 3.3. *Explicitering en verband tussen twee premissen*

Uit het internalisme volgt evenwel niet noodzakelijk het relativisme. (Tilley, 1992) Harmans relativisme resulteert uit het internalisme, *gecombineerd* met wat in 3.1. is voorondersteld, m.n. de mogelijkheid dat iemand niet volgens onze morele standaard handelt, zonder irrationeel te handelen. Voor de duidelijkheid staan we nog even stil bij de combinatie van premissen die Harmans relativisme onderbouwen. (cf. Harman, 2000: 86-7, zie ook 30ff.):

(A) Als *S* voldoende redenen heeft om *Z* te doen, maar *S* in praktijk toch nalaat *Z* te doen, dan is dit veroorzaakt door *an empirically discoverable failure* (onoplettendheid, tijdsgebrek, onvoldoende kennis, denkfouten, wilswakke). Als *S* niet de intentie heeft *Z* te doen en dit gebrek aan motivatie is niet te wijten aan een natuurlijke belemmering, dan heeft *S* geen voldoende interne redenen om *Z* te doen. (cf. 3.2.)

(B) Er kan een *S* bestaan die niet handelt volgens onze morele standaard *V*, zonder dat dit terug te voeren is op natuurlijke belemmeringen. (cf. 3.1.)

Uit (A) en (B) volgt het relativisme, met andere woorden voor absolutisten kunnen A en B niet *tegelijk* waar zijn. Wie B verwerpt kan A aanvaarden zonder relativistisch te worden. Als *S* niet volgens *V* handelt is dit door natuurlijke belemmeringen (B), maar *S* heeft zonder die belemmeringen altijd voldoende redenen om *V* te gehoorzamen (A). Morele overwegingen motiveren (internalisme) en indien dit niet zo is, dan is dat het gevolg van externe factoren. Immoreel handelen is irrationeel en/of het gevolg van dwang, een dwaling, wilswakke of schaamteloosheid.<sup>19</sup> Volgens Harman daarentegen is het wel mogelijk dat iemand niet volgens onze morele standaards handelt zonder dat dit irrationeel is of het gevolg is van een externe factor.

Een absolutist kan ook B aanvaarden maar A verwerpen. Er zijn dan mensen die de moraal niet volgen en zonder dat dit het gevolg is van een natuurlijke belemmering ook geen motivatie hebben om die moraal te volgen (B). Maar dit betekent niet dat deze mensen niet onder de morele plicht zouden vallen (A). Ook al treedt er geen natuurlijke

<sup>19</sup> Socrates is het oudste voorbeeld, Kant het meest uitgewerkte en invloedrijke voorbeeld. De link tussen rationaliteit, moraliteit en motivatie vinden we ook bij Nagel, Gwirth, Darwall, Korsgaard en Smith.

*failure* op, toch zijn die mensen onredelijk want ze handelen verkeerd en zijn immoreel. Er blijkt altijd nog een externe, objectieve (maar blijkbaar niet direct motiverende ofwel ontoegankelijke) reden te bestaan om de morele plicht te gehoorzamen.<sup>20</sup> Voor dergelijke morele reden is in het naturalisme van Harman echter geen plaats.

We krijgen het verschil tussen relatieve en absolute moraal steeds duidelijker in het vizier. Volgens de absolute moraal is *V* een absoluut moreel verbod als *V* voor iedereen geldt en iedereen voldoende interne of externe redenen heeft om *V* aan te nemen. Relativisten kunnen echter bedenken dat *C* (crimineel of lid van een primitieve samenleving) geen voldoende redenen heeft om *V* na te leven en kunnen daaruit concluderen dat *V* ook niet op *C* van toepassing is.

Het onderscheid tussen absolute moraal en relatieve moraal wordt ook weerspiegeld in het denken over de aard van een meningsverschil inzake morele kwesties. Voor een relativist is er een meningsverschil mogelijk tussen twee perfect rationele partijen, zonder dat hierbij noodzakelijk een denk- of andere fout in het geding is. (cf. Harman, 1996: 40-1) Voor een absolutist daarentegen is het meningsverschil te wijten aan een denkfout of een onvolledigheid in de opvattingen van een van de betrokken partijen. Men kan ook een meningsverschil creëren door een externe reden in te roepen die de ander niet erkent.

### 3.4. *Relatieve redenen als voldoende redenen*

Volgens Harman is redelijkheid relatief aan een betekenisstelsel. Een reden die geldt binnen betekenisstelsel *M* geldt niet noodzakelijk binnen betekenisstelsel *N*. Als *V* relatief is aan *M*, maar niet aan *N*, dan is *V* enkel geldig voor die mensen die *M* aanvaarden. Het is mogelijk dat er een *C* bestaat die enkel *N* aanvaardt en voor wie *V* geen zeggingskracht heeft omdat er binnen *N* geen redenen zijn *V* te gehoorzamen. *C* heeft dan geen voldoende reden *V* te gehoorzamen. Om nogmaals het voorbeeld van de crimineel te nemen:

*The relativist claims that [...] there is no prohibition on harm to outsiders, in the criminals' morality. There is such a prohibition only in some other morality. [...] But how can it be a sufficient reason for the criminal not to harm his or her victims that this is prohibited by somebody else's morality? [...] What one morality counts as irrational or unreasonable, another does not. The criminal is not irrational or unreasonable in relation to criminal morality, but only in relation to a morality the criminal rejects. But the fact that it is irrational or unreasonable in relation to this other morality not to have concern and respect for others, does not give the criminal who rejects that morality any reason to avoid harming or injuring others. (Harman, 2000: 88-90)*

Volgens het absolutisme zijn er niet-relatieve (externe of interne) redenen die voor iedereen geldig zijn, los van elk particulier betekenisstelsel. Ook al heeft *C* volgens *N* geen voldoende (relatieve) redenen om *V* op te volgen, toch heeft *C* een voldoende (absolute, morele) reden, al is het maar omdat *C* anders immoreel zou zijn. Voor deze morele reden kan het naturalisme van Harman geen plaats maken, dit soort normatieve

<sup>20</sup> Cf. Foot, 1972; Pojman, 1990.



redenen kunnen alleen bestaan binnen een autonome moraal die de mens, onafhankelijk van elke traditie, cultuur en betekenisstelsel, appelleert. Harman verwerpt het bestaan van dergelijke moraal. Samengevat is de objectie van de absolutist tegen de relativist:

*the criminal is irrational, or at least unreasonable, period; not just irrational or unreasonable in relation to a morality he or she does accept.* (Harman, 2000: 90)<sup>21</sup>

### 3.5. Conclusie: geen absolute argumenten voor relativistische intuïties

Harman verdedigt een relativisme op twee vlakken. Er is de stelling dat wat moreel goed, juist of rechtvaardig is altijd relatief is aan een welbepaald moreel *framework*. Ten tweede zijn de objectieve redenen die een persoon heeft om een bepaalde handeling te stellen steeds afhankelijk van die persoon zijn/haar verlangens, doelen, verwachtingen, intenties en waarden. Belangrijk bij dit laatste is dat mensen op dit punt sterk van elkaar kunnen verschillen waardoor het mogelijk is dat persoon *A* geen voldoende redenen heeft om te handelen volgens de principes die persoon *B* hanteert.

De verschillende argumenten die Harman naar voren schuift om zijn relativisme te beargumenteren veronderstellen het naturalisme. Het naturalisme zoals we dat in paragraaf twee hebben geëxpliciteerd, is niet het gevolg van Harmans relativisme, maar omgekeerd, het ligt aan de basis van het relativisme. Het naturalisme kan bijvoorbeeld geen plaats maken voor externe absolute morele redenen die iedereen altijd zouden moeten motiveren. Wie echter niet van het naturalisme vertrekt, zal niet door Harmans relativisme gecharmeerd zijn. Hoe ingenieus Harman ook is, wie niet in het naturalisme van hem mee stapt, kan voor een absolute moraal blijven opteren. Het pomen van een autonome morele werkelijkheid roept heel wat moeilijkheden op (is ze waarneembaar, kan ze gekend worden, kan ze motiveren en wat is de verhouding met de empirische werkelijkheid?)<sup>22</sup>, maar absolutisten nemen er die graag bij. Om aan het relativisme te ontkomen, heeft men het er graag voor over dat men de wereld ingewikkelder maakt dan ze door het naturalisme wordt voorgesteld.

## 4. Genealogie van de moraal

De tweede these van Harmans moreel relativisme stelt dat moraal conventioneel mensenwerk is. Moraliteit is het resultaat van een historisch proces van (onder)handelen, reflectie en conflicten. Dit is wat Harman bedoelt met *Morality as politics*<sup>23</sup>. Moraal is product van al dan niet expliciet overleg en vóór het overleg is er in principe geen moraal. ‘*There is not a prior morality.*’ In de oorspronkelijke ‘*state of nature*’ kan dan ook

<sup>21</sup> Harman maakt het onderscheid tussen ‘onredelijk’ en ‘irrationeel’ niet duidelijk. Voor dat onderscheid zie Richards, 1971: 75ff., 219ff en 228ff. Volgens Richards is het mogelijk dat mensen onredelijk handelen maar daarom nog niet irrationeel. Een immorele handeling kan perfect rationeel zijn, en omgekeerd een morele handeling kan redelijk, maar irrationeel zijn.

<sup>22</sup> Cf. Mackie, 1977: 38 e.v., Blackburn, 1984: 182-189.

<sup>23</sup> Het artikel ‘Relativistic ethics: morality as politics’ verscheen oorspronkelijk in *Midwest Studies in Philosophy* 3 (1978), 109-21 en is heruitgegeven als derde hoofdstuk van Harman, 2000.

geen moraal aanwezig geweest zijn. (Harman, 1977: 94-6). Bovendien is die conventionele moraal slechts voor die groep van mensen geldig die de overeenkomsten van het overleg aanvaarden. Moraal is in essentie een sociaal gebeuren.<sup>24</sup> Elke opvatting moet geplaatst kunnen worden in het 'overleg' tussen (groepen) mensen. Moraal is geen strikt individuele aangelegenheid, maar een product van onderhandeling. Het heeft zowel een interne (persoonlijke instemming) als een externe component (sociale conventie).

Harman is niet bang om in dit onderhandelingsproces ook het element eigenbelang aan te duiden: *'if morality is based on a tacit agreement, it is to be expected that the rules of such a morality will be of some benefit to the people involved. Why else would they accept those rules?'* (Harman, 2000: 55) Door eigenbelang een plaats te geven in het ontstaan en functioneren van de moraal staat Harman (2000: 205-207) ook niet weigerachtig tegenover het opnemen van inzichten uit de speltheorie en de evolutionaire psychologie die moraliteit beschouwt als een gevolg van wederzijds altruïsme dat door reciprociteitsverwachting ook in het eigen voordeel is.

Dat moraal het product is van overleg gedreven door eigenbelang vindt steun in de vaststelling dat negatieve plichten in praktijk sterker doorwegen dan positieve plichten. Zo is het tegen onze morele intuïtie om één gezond iemand te doden om met diens organen vijf levens te redden. De plicht om anderen niet te kwetsen weegt zwaarder door dan de plicht te helpen. Dit is volgens Harman enkel te verklaren vanuit de hypothese dat moraal conventie is. Het utilitarisme bijvoorbeeld, of de benadering van Trammel<sup>25</sup> zouden geen afdoende verklaring kunnen geven. (Harman, 2000: 12, 47) Op dit punt heeft Harman al heel wat kritiek gekregen. Het onderscheid zou ook te verklaren zijn op basis van regelutilitarisme of een Rawlsiaanse contracttheorie (Darwall, 1977), Lockes natuurrechttheorie (Lomasky, 1979) of een natuurlijke selectietheorie (Coburn, 1976). Ook Sher (1980) en New (1977) stellen dat de conventietheorie eigenlijk te weinig steun vindt in het onderscheid tussen positieve en negatieve plichten. In die zin merkt Arrington (1989: 211) zelfs op dat Harmans *implicit bargaining theory* niet eens een essentieel onderdeel is van zijn relativisme.

Ook Nietzsche probeerde inzicht te krijgen in het functioneren van moraal via de ontstaansgeschiedenis. Uit zijn genealogie moest blijken dat moraal een menselijke constructie is. Hij verwerpt het bestaan van een autonome moraal buiten de mens en hij denkt voorbij goed en kwaad.<sup>26</sup> De toenmalige christelijke, ascetische moraal beschouwde hij als nihilistisch en mensenwaardig. Deze decadente moraal is ontstaan uit het ressentiment van de zwakke mens. Gezien de mens zelf verantwoordelijk is voor de moraal pleitte Nietzsche voor een totale omkering van alle waarden opdat de herenmoraal de slavenmoraal zou vervangen.

<sup>24</sup> Harman (2000: 18-19, 51; 1977: 112-4) laat ruimte voor het 'extreme geval' dat mensen er private morele opvattingen op nahouden, waarvan de persoon in kwestie niet vindt dat ze ook op anderen toepasbaar zijn. In dit geval is de relevante groep herleid tot één persoon. (vormen van pacifisme, vegetariërs, etc.) Zie ook Dreier, 1990.

<sup>25</sup> Trammel R.L. (1975), 'Saving Life and Taking Life', *The Journal of Philosophy* 94, 273-98.

<sup>26</sup> Cfr. Nietzsche, F. (1887 (1980)), *Genealogie der moraal*, De Arbeiderspers, Amsterdam en Ibid. (1885 (1979)), *Voorbij goed en kwaad*, De Arbeiderspers, Amsterdam.

Anders dan Nietzsche beweert Harman dat niet de slavenmoraal maar de herenmoraal als overwinnaar uit de ontstaansgeschiedenis is gekomen.<sup>27</sup> Dat de gangbare moraal in het voordeel is van de sterkere verklaart juist waarom de eis om te helpen minder stringent is dan de eis om niet te kwetsen en waarom iemand doden erger is dan iemand te laten sterven.

*Morality is a compromise between people of different powers and resources. Whereas everyone benefits from the general recognition of a duty not to harm others, the rich and strong would lose, in comparison with the poor and weak, from a general recognition of an equally strong duty to prevent others from being harmed, because (a) the strong and rich are better able to protect themselves from being harmed as long as there is general recognition of a duty not to harm, and therefore do not benefit as much as the poor and weak from a general policy of helping others avoid harm, and (b) since the strong and rich have considerably more resources than the poor and weak for the prevention of harm, the rich and strong would be called upon to do much more of the preventing than the poor and weak would. (Harman, 2000: 164, zie ook p. 11-12)*

Nietzsche en Harman beschouwen moraal als een gevolg van een dialectisch spel tussen ongelijke machtsverhoudingen. Harman verschilt hier van mening met Apel, Habermas, Rawls of Ackerman.<sup>28</sup> Deze auteurs zouden *the moral agreements* waar Harman op doelt als ‘unfair’ beschouwen want de moraal moet volgens hen de uitkomst zijn van een machtsvrije dialoog. De uitgangspunten van waaruit moraal gerechtvaardigd wordt zijn zo ideaal-typisch voorgesteld dat ze nooit met werkelijke situaties kunnen overeenkomen. De ideale communicatieve ruimte kan dan ook enkel een ideaal-typische ethiek funderen maar zegt niets over hoe moraal *de facto* ontstaat en functioneert. Het is precies deze moraal die mensen daadwerkelijk in de praktijk brengen omdat ze daar voldoende redenen toe hebben, die Harman interesseert.

Harman behandelt nauwelijks hoe we ons moeten opstellen t.a.v. het onderhandelingsproces dat wordt gedreven door eigenbelang en resulteert in conventies in het voordeel van de sterkeren. Buiten enkele vage opmerkingen neemt hij vooral een descriptieve houding aan.<sup>29</sup> Hij stelt wel dat het goed is om weten dat moraliteit zo functioneert.

*There are advantages to making such self-interested motives explicit. Doing so would lead to greater clarity and honesty and less hypocrisy in moral argument. [...] It would also tend to diminish pointless taboos and superstitions and might reduce certain sorts of exploitation. (Harman, 2000: 74)*

<sup>27</sup> Harman verwijst zelf niet naar Nietzsche en ook de terminologie gebruikt hij niet.

<sup>28</sup> Cf. Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Suhrkamp, Frankfurt am Main; Apel, K.-O. (1973), *Transformation der Philosophie, II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; Ackerman, B. (1980), *Social justice in the liberal state*, Yale University Press, New Haven.

<sup>29</sup> In de *Introduction* van zijn recente verzameling artikels geeft Harman ook toe dat dit ook zijn bedoeling is: “Throughout these essays I am concerned with explaining aspects of morality.” (Harman, 2000: xi (cursivering p.l.))

Het relativistisch inzicht in het ontstaan en functioneren van moraliteit leidt volgens Harman ook tot grotere tolerantie ten aanzien van andere opvattingen, wat gezien de reële diversiteit in onze samenlevingen een pluspunt is.<sup>30</sup>

## 5. Relativisme voorbij nihilisme en absolutisme

### 5.1. *Relativisme versus emotivisme en existentialisme*

Relativisme maakt morele oordelen op basis van praktische rationaliteit mogelijk, maar steeds binnen referentiële betekeniscontexten. Hier ligt een belangrijk verschil met het meta-ethisch non-cognitivistisch emotivisme dat het eerste deel van de twintigste eeuw overheerste. Volgens het non-cognitivisme hebben ethische uitspraken immers geen waarheidsclaims. (Stoljar, 1993) Ethische uitspraken zijn niet descriptief maar drukken attitudes of emoties uit, schrijven zaken voor of proberen te overtuigen. Het cognitief relativisme van Harman (maar ook van Wong en Arrington) is een reactie op het non-cognitivisme en de idee dat morele discussies niet rationeel zijn. Volgens het cognitivistisch relativisme hebben morele uitspraken wel degelijk (relatieve) waarheidsclaims.

Het relativisme onderscheidt zich ook van het existentialisme dat, in de lijn van Nietzsche, moraal herleidt tot louter individuele keuze. Volgens de hypermoraal van Sartre<sup>31</sup> moeten individuen steeds opnieuw hun waarden en normen (her)uitvinden zonder enig houvast. Het relativisme is hiermee in tegenspraak want het erkent dat er bakens zijn waarop men zich kan oriënteren. Deze bakens zijn wel niet universeel maar onvermijdelijk voorgegeven in particuliere tradities en betekeniscontexten waarbinnen men leeft, denkt en handelt.

Het existentialisme, noch het emotivisme maken plaats voor morele dialoog. In het eerste geval heeft het geen zin, omdat moraal strikt individueel is, in het tweede geval kan men enkel overtuigen op basis van emoties, want morele uitspraken hebben geen descriptieve inhoud waardoor redelijke dialoog onmogelijk is. Harmans relativisme kan aldus gelezen worden als een poging om de praktische redelijkheid en de morele dialoog tot op zekere hoogte te redden in een cultuur die volgens MacIntyre (1981) is doordrongen van subjectief emotivisme dat elk moreel debat eindeloos en onoplosbaar lijkt te maken.

<sup>30</sup> Harman, 1996: 57-59; 2000: 75-76. Ook Wong (1984: ch.12) maakt de verbinding tussen relativisme en tolerantie, terwijl Harrison (1976) en Graham (1996) het verband betwijfelen. Volgens Harrison kan utilitarisme sterker voor tolerantie pleiten (cfr. J.S. Mill) en Graham argumenteert dat objectivisme niet in tegenspraak hoeft te zijn met tolerantie. Ook Shomali (2001) wijst op het gevaar om al te snel relativisme met tolerantie te vereenzelvigen en intolerantie met absolutisme.

<sup>31</sup> Sartre, J.-P. (1946), *L'Existentialisme est un humanisme*, Ed. Nagel, Paris.

## 5.2. Inner judgements en andere oordelen

Harmans relativisme is geen ‘vulgair nihilisme’ waarin mensen vrijblijvend van ethisch gezichtspunt kunnen wisselen en geen oordeel meer mogen uitspreken over andere opvattingen en culturen. Harman (2000: 4) maakt van meet af aan duidelijk dat zijn relativisme enkel geldt voor normatieve (*ought to do*) oordelen. De evaluatieve (*ought to be*) oordelen blijven buiten schot.<sup>32</sup>

*This relativism is a thesis only about what I call ‘inner judgements’, such as the judgement that someone morally ought or ought not to have acted in a certain way or the judgement that it was morally right or wrong of him to have done so. The relativism defended [...] is not meant to apply, for example, to the judgement that someone is evil or the judgement that a given institution is unjust. (Harman, 2000: 4)*

Over andere mensen kan men slechts oordelen voor zover die hetzelfde referentiekader aanvaarden waarbinnen het morele oordeel zin en zeggingskracht krijgt. Mensen die niet dezelfde morele basisovereenkomsten aanvaarden, praten naast elkaar en maken zich schuldig aan ‘misbruik’ van de taal. (Harman, 2000: 36) Morele oordelen over mensen zijn pas zinvol als die mensen ook voldoende redenen hebben om zich door dat oordeel aangesproken te weten. Deze normatieve oordelen worden *inner judgements* genoemd.

*Those of us who have this ‘relativistic’ view make inner judgements about a person only if we suppose that he or she has reasons to be motivated by the relevant moral considerations. We make other sorts of judgement about those whom we suppose not to have such reasons. (Harman, 2000: 4)*

Deze *other sorts of judgements* gaan bv. over buitenaardse wezens of mensen uit een ver verleden die ons moreel betekenisstelsel niet delen.<sup>33</sup> Zo kunnen we over een Romeinse slavenhouder (*RS*) moeilijk een moreel *inner judgement* vellen. Dit betekent dat we *RS* moeilijk kunnen veroordelen omdat *RS* nauwelijks redenen heeft om geen slaven te hebben.

Maar omdat het relativisme niet geldt voor evaluatieve (*ought to be*) oordelen, betekent dit dat we wel - zonder *RS* persoonlijk moreel te veroordelen - vanuit ons moreel referentiestelsel slavernij kunnen veroordelen. Harman houdt dus vast aan het onderscheid tussen ‘het is verkeerd dat *RS* slaven houdt’ en ‘het is verkeerd van *RS* dat hij/zij slaven houdt’. In het laatste geval gaat het over een *inner judgement* en moet ook

<sup>32</sup> Voor een kritiek op dit onderscheid: Thunder, 1998; Arrington, 1989: 217-220.

<sup>33</sup> Vergelijk ook met wat Williams (1985: 162) schrijft over relativism of distance.

RS het moreel betekenissysteem delen, wil de uitspraak betekenis hebben.<sup>34</sup> Eigenlijk kan men een persoon slechts moreel blameren enkel op basis van *inner judgements*. (Morelli, 1982)

Harman stelt ons in staat te zien dat waar *inner judgements* onmogelijk zijn dit niet hoeft te betekenen dat er helemaal geen oordeel mogelijk is. Het is steeds mogelijk om vanuit de *eigen* morele standaarden een *non-inner judgement* te vellen.

*One can judge that certain outsiders are good or bad or evil from the point of view of one's morality, even if they do not share that morality, just as one can judge that outsiders are friends or enemies. Similarly, one can judge that certain situations are good or bad or right or wrong or that they ought or ought not to be the case, even if these situations involve agents that do not participate in the morality relative to which the judgement is made.* (Harman, 2000: 49)

### 5.3. Bondgenoten

Harman benadrukt dat we er als individu niet alleen voor staan. Moraal is ‘*essentially social*’, een ‘*group affaire*’, een intermenselijk gebeuren gedefinieerd door voorgegeven conventies en morele standaarden die een groep aanvaardt. Dit is terug te vinden bij uiteenlopende auteurs. A. MacIntyre, Ch. Taylor, H. Putnam, B. Williams, R. Rorty en P. Ricoeur verwoorden elk op hun manier de gedachte dat mensen voor morele keuzes terugvallen op concepties van moraliteit en praktische rationaliteit zoals die doorheen de geschiedenis tot stand zijn gekomen. Mensen kunnen geen morele identiteit opbouwen los van voorgegeven betekenis horizons en levensvormen. Het morele ontleent betekenis aan contexten, *practices* en *conceptual frameworks*, en moreel argumenteren is slechts zinvol binnen een *moral society*. De moraal filosofie kan de omstandigheden en de condities van die levensvorm en van dergelijke gemeenschap verduidelijken en expliciteren.

Het is opvallend dat de genoemde auteurs bijna allemaal vertrekken vanuit een hermeneutisch uitgangspunt zoals dat door Gadamer is uitgetekend. Wat betreft de politieke filosofie zal het relativisme op het eerste gezicht eerder met het historicisme van het communitarisme (Taylor, MacIntyre) sympathiseren dan met het universalistisch Kantiaanse liberalisme (Dworkin, Rawls). Rorty (1990) leert ons echter dat het liberalisme niet noodzakelijk in tegenspraak is met het hermeneutisch ‘voorverstaan’. Hij noemt de westerse liberale intellectuelen ‘etnocentrisch’ ondanks hun eigen pretenties. Ook

<sup>34</sup> Een *inner judgement* over mensen waarover geen *inner judgement* mogelijk is komt soms te sterk over. In een context waarin vrouwenbesnijdenis een element is van het socio-cultureel betekenissysteem klinkt het oordeel dat vrouwenbesnijdenis moreel verwerpelijk is beter dan de veroordeling van de persoon zelf die vrouwenbesnijdenis toelaat. Maar in bepaalde gevallen klinkt een *inner judgement* ook te zwak. Harman geeft het voorbeeld van Hitler: “it sounds odd to many of us to say that Hitler morally ought not to have ordered the extermination of the Jews, or that it was morally wrong of him to have done so. That sounds somehow ‘too weak’ a thing to say. Instead we want to say that Hitler was an evil man. [...] *Inner judgements* do not sound too weak simply because of the enormity of what Hitler did. What is relevant is our supposition that in acting as he did he shows that he could not have been susceptible to the moral considerations on the basis of which we make our judgement. He is in the relevant sense beyond the pale and we therefore cannot make *inner judgements* about him.” (Harman, 2000: 7)

liberale filosofen moeten erkennen dat het enige standpunt dat ze kunnen innemen daar is waar ze nu staan.<sup>35</sup>

Zo opgevat zijn er verschillende auteurs die we tot Harmans relativistisch kamp mogen rekenen, ook al gebruiken ze zelf een andere terminologie.<sup>36</sup> Elk op een eigen manier zoeken verschillende auteurs een genuanceerde positie tussen absolute moraal en nihilisme. In hun relativisme is er nog plaats voor justificatie en objectiviteit, maar steeds in relatie tot een voorgegeven set van overtuigingen en culturele standaarden. Het funderingsdenken moet steeds meer wijken voor coherentisme. De enige fundering die nog mogelijk is, is een holistische (*general foundationalism*), zonder beroep te doen op *special foundations* die zelfevident zijn en geen verdere begronding nodig hebben.<sup>37</sup> Bijgevolg kunnen er steeds slechts bepaalde elementen in vraag gesteld worden, nooit het geheel. Met een beeldspraak van Neurath:

*No tabula rasa exists. We are like sailors who must rebuild their ship on the open sea, never able to dismantle it in dry-dock and to reconstruct it there out of the best materials.* (Neurath, 1959: 201)

#### 5.4. *Relativisme als grens én als mogelijkheidsvoorwaarde voor de moraal*

Harmans relativisme sluit ook aan bij het pragmatisch realisme van Goodman (1978) en Putnam (1981). De mens kan onmogelijk een moreel *God's eye point of view* innemen, er is geen *innocent space* van waaruit men objectief neutraal de wereld kan beschouwen. Maar dit inzicht leidt niet noodzakelijk tot nihilistisch relativisme. We kunnen begrijpen dat andere culturen er andere opvattingen en standaarden op nahouden, maar dat neemt niet weg dat we ze vanuit onze standaarden kunnen beoordelen. Sociale kritiek is niet onmogelijk, alleen is er geen archimedisch punt van waaruit dit kan gebeuren.

Deze conditie begrenst onze mogelijkheden, anderzijds – dit wordt dikwijls te weinig in de verf gezet – is het ook de voorwaarde opdat moraal mogelijk zou zijn. We kunnen enkel moreel nadenken vanuit het eigen perspectief vertrekkende vanuit de morele ervaring zelf. (Williams, 1985: 93) Zonder *inside point*, zonder *framework* is een moreel oordeel onmogelijk. De moraal kan niet *ex nihilo* worden uitgevonden, er moet steeds een moreel ‘voorverstaan’ aanwezig zijn. We kunnen ons nooit naar het ‘nulpunt van de ethiek’ begeven want we kunnen ons onmogelijk in een cartesiaans vacuüm terugtrek-

<sup>35</sup> De idee dat Rawls en andere liberale filosofen een transhistorische theorie zouden aanbieden is ook overtuigend bekritiseerd door MacIntyre (1988).

<sup>36</sup> Omdat relativisme nogal eens met ‘extreem relativisme’ (nihilisme) op één hoop wordt gegooid, noemen veel auteurs zich geen relativist. MacIntyre trekt ten strijde tegen het relativisme en het perspectivisme, standpunten die overeenkomen met wat we hier nihilisme noemen. Putnam beschouwt zichzelf als een pragmatische non-realist of internal realist (wat we hier relativist noemen) en verzet zich tegen total relativism (wat wij hier nihilisme noemen). Ook Rorty verwerpt het relativisme (anarchisme) van Kuhn en Feyerabend en noemt zichzelf liever een pragmatisch ironicus. Rescher (1993: 79-126) onderscheidt in dit verband rationeel contextualisme van indifferent relativisme.

<sup>37</sup> Harman, 1999; 2001. Zie ook Williams, 1985: 113.

ken. De morele identiteit kan geen *tabula rasa* zijn, we kunnen pas oordelen als we over “*agreed and assumed standards of evaluation*” beschikken.<sup>38</sup>

De cultuur waarin we leven, de morele standaards die we aannemen, onze verankering in de wereld, begrenzen ons maar zijn tegelijk de mogelijkheidsvoorwaarden opdat er überhaupt geoordeeld kan worden. Het platoonse ideaal dat mensen zich van hun gesitueerd-zijn moeten ontdoen is zowel onmogelijk als onwenselijk.

*I am, at the time of mature reflection, what I have become, and my reflection, even if it is about my dispositions, must at the same time be expressive of them. I think about ethical and other goods from an ethical point of view that I have already acquired and that is part of what I am. In thinking about ethical and other goods, the agent thinks from a point of view that already places those goods, in general terms, in relation to one another and gives a special significance to ethical goods. [...] But if he tries in his reflection to abstract himself totally from those dispositions, and to think about himself and the world as though he did not have them, then he should not be surprised if he cannot get an adequate picture of the value of anything, including his own dispositions. He cannot do so, precisely because those dispositions are part of the content of his actual self. (Williams, 1985: 51, zie ook 110)*

Ook Nagel (1986), die op zoek gaat naar de mogelijkheden van de rede om het subjectieve te overstijgen, geeft toe dat we als gesitueerde mensen nooit een volledig objectief moreel standpunt kunnen innemen. Volgens Nagel leidt een doorgedreven streven naar objectiviteit naar nihilisme. Vanuit een neutrale positie – *sub specie aeternitatis* – is de wereld *waardenloos*, er zijn dan alleen subjecten met motieven en waarderingen (objectief nihilisme). Sidgwick’s *point of view of the universe* is geen morele positie. Het zoeken naar een objectief standpunt (*ideal observer*) leidt naar nihilisme waarin men geen (morele) opvattingen meer heeft. (Williams, 1985: 84)

Omdat mensen hun gesitueerd-zijn nooit volledig kunnen overstijgen, is scepticisme en nihilisme eigenlijk een vals probleem dat zich enkel in theoretische constructies kan voordoen. Sceptische relativisten zijn *non-persons*. Mensen handelen, oordelen en denken steeds vanuit een binnenperspectief en zijn altijd op de één of andere manier betrokken op de wereld waarin ze leven.

## 5.5. *Potentieel misbruik van het relativisme*

Volgens Harman spreken mensen die in een totaal verschillend referentiekader leven naast elkaar en kunnen ze geen morele dialoog met elkaar aangaan. Zonder ernaar te verwijzen sluit Harman op dit punt aan bij Rorty (1986) en MacIntyre (1988: 370-388). Gezien er, tot spijt van de metafysici, geen transculturele waarde of waarheid bestaat, is het volgens Rorty onbegonnen werk te willen bewijzen dat Hitler ongelijk heeft. Rorty ontkent niet dat wij in dezelfde wereld leven als nazi’s, maar hij ziet niet in hoe een mogelijke bekering tot hun standpunten kan plaatsvinden bij gebrek aan gedeelde

<sup>38</sup> Cfr. Mackie, 1977: 25-26; MacIntyre, 1981, 1988; Taylor, 1989; Ricœur, 2000: 16-17; Harman, 2000.



overtuigingen. (Rorty, 1986: noot 13) Het onderscheid tussen 'echte' en 'denkbeeldige' confrontaties is hier interessant. (Williams, 1981: 138; 1985: 160) Denkbeeldige confrontaties treden asymmetrisch op tussen ons en leden van een primitieve stam. Hun overtuigingen zijn geen 'reële optie', omdat wij ons niet kunnen voorstellen dat wij ons zonder 'zelfbedrog of paranoia' tot hun zienswijze zouden bekennen. Hun opvattingen hebben zo weinig met die van ons gemeen dat we ons niet eens kunnen afvragen wat de waarde is van die opvattingen. Williams (1985: 162) heeft het over *relativism of distance*. Ethische stelsels die geen reële optie zijn voor ons kunnen we niet beoordelen: noch het verleden, noch de toekomst, noch exotische, primitieve stammen.

*The only real questions of appraisal are about real options. [...] Relativism, with regard to a given type of S[ystem of beliefs], is the view that for one whose S stands in purely notional confrontation with such an S, questions of appraisal of it do not genuinely arise. This form of relativism, unlike most others, is coherent. The truth in relativism [...] is that for ethical outlooks at least this standpoint is correct.* (Williams, 1981: 142)

Harman, MacIntyre, Williams en Rorty hebben grotendeels gelijk, maar het gevaar bestaat dat men onvoldoende benadrukt dat er meestal *wel* gemeenschappelijke betekenissen zijn - ook al blijkt dat niet op het eerste gezicht - van waaruit een dialoog op basis van (praktische) rationaliteit kan ontstaan. Dit is de kritiek van Putnam op de incommensurabiliteitstheorie van Kuhn en Feyerabend. Putnam verwijst naar het argument van Quine en Davidson: volgens de incommensurabiliteitstheorie zijn de anderen geen sprekers of denkers want wat ze voortbrengen is onbegrijpelijk. Hun taal is slechts *noise*. (Putnam, 1981: 124) Volgens Putnam echter bevinden de meeste mensen en de verschillende tradities zich binnen *the conceptual system to which the concept of rationality belongs* en kan er dus op redelijke wijze met elkaar gepraat worden, ook over het morele.

*Not only do we share objects and concepts with others, to the extent that the interpretative exercise succeeds, but also conceptions of the reasonable, of the natural, and so on. [...] However different our images of knowledge and conceptions of rationality, we share a huge fund of assumptions and beliefs about what is reasonable with even the most bizarre culture we can succeed in interpreting at all.* (Putnam, 1981: 119)

Meestal zijn er mogelijkheden om het niveau van *the noise* te overstijgen en elkaar tot op zekere hoogte te begrijpen. De sociologie en de antropologie leren ons dat de grenzen tussen culturen en tradities niet impermeabel zijn. Incommensurabiliteit lijkt veeleer uitzondering dan regel. Waar dialoog op het eerste gezicht onmogelijk is, moet men op zoek gaan naar raakvlakken, transtraditionele idealen, analoge vragen en overtuigingen die dieper liggen. Tradities zijn immers verschillende pogingen om met *gemeenschappelijke* praktische problemen om te gaan. Dat er geen raakvlakken zijn tussen het betekenisstelsel van een buitenaards wezen en een mens is plausibel, maar dat er intermenselijk niets gemeenschappelijks zou zijn is dat al veel minder. Mensen hebben niet enkel een gemeenschappelijke biologische achtergrond, ze worden ook fenomenologisch met dezelfde werkelijkheid geconfronteerd. (Lynch, 1998: 95-96, 151) Mensen hebben in belangrijke mate een gemeenschappelijk basis- en voorverstaan van een *shared minimal world*, ze kunnen terugvallen op *grounding* en *common experiences* als startpunt van onderhandeling. Op het meest elementaire niveau is er een gemeen-

schappelijk mens-zijn van waaruit de dialoog en de zoektocht naar het morele kan vertrekken. Verschillende auteurs benadrukken dit als kanttekening bij het relativisme en de incommensurabiliteitstheorie.<sup>39</sup>

Taylor (1993) bijvoorbeeld geeft toe dat de praktische rede ‘machteloos’ is als er geen gemeenschappelijke vertrekbasis is. De praktische rede werkt niet apodictisch (in absolute termen) maar *ad hominem* en maakt dus gebruik van hetgeen de tegenpartij zelf als waar erkent. De verschillen tussen culturen kunnen dusdanig groot zijn dat een argumentatie *ad hominem* onmogelijk is waardoor discussies onbeslist blijven, maar Taylor benadrukt dat we niet te snel mogen denken dat er geen overeenkomsten zijn waardoor praktische rationaliteit onmogelijk wordt. Hij stelt vast dat ‘*disencapsulated respect for the human seems to say something to us humans*’. (Zie ook Taylor, 1989: 4 e.v.) Vanuit deze gemeenschappelijke morele gevoeligheid moet de dialoog starten die resulteert in een beweging ‘naar een relatief groter respect voor mensen’.

Het is ook belangrijk te zien dat Harmans relativisme niet uitsluit dat moraal convergeert. Relativisme is niet enkel compatibel met morele diversiteit. Op basis van onderhandeling kan over heel wat zaken consensus ontstaan.<sup>40</sup> Relativisme zegt niets over de inhoud van de moraal of over de (on)mogelijkheid van convergentie. Het relativisme duidt enkel op het statuut van de moraal en de *manier waarop* convergentie tot stand komt. Niet ‘dat’ er convergentie optreedt maar ‘de manier waarop’ onderscheidt de relativistische moraalopvatting van absolute moraal en ‘objectieve’ wetenschappen. (zie Williams, 1985: ch. 8-9)

## 6. Conclusie

Intuïtief is Harman tot het relativisme aangetrokken en hij probeert die intuïties filosofisch te onderbouwen. Harman kan zijn intuïties echter niet volledig argumentatief hard maken. Zijn moraalfilosofische inzichten zijn compatibel met de naturalistische werkelijkheidsopvatting, het dagelijks moreel taalgebruik, de morele diversiteit en de manier waarop moraal blijkt te functioneren, maar hij komt niet verder dan plausibiliteitsargumenten. Harman weerlegt andere theorieën niet, hij duidt enkel op hun zwaktes en suggereert dat het relativisme en zijn *social custom theory* het best de morele fenomenen kunnen verklaren (*inference to the best explanation*).

Het relativisme van Harman verschilt van het absolutisme en van het subjectivistisch nihilisme. Het onderscheid met het nihilisme wordt door critici dikwijls over het hoofd gezien. Het relativisme legt niet alleen de grens van de moraal bloot maar wijst ook op de mogelijkheidsvoorwaarden van praktische rationaliteit.

<sup>39</sup> Cfr. Rachels, 1986: 19-22; Nussbaum, 1993: 261 ff.; Foot, 1982: 164 en Taylor, 1993.

<sup>40</sup> De kritiek van Arrington (1989: 211-212) dat Harmans ‘implicit bargaining aspect of his overall theory [...] sits uncomfortably with his relativism’ is daarom onjuist.

Relativisme houdt ook gevaren in. Het inzicht dat dialoog vanuit een gemeenschappelijk voorverstaan vertrekt mag geen alibi zijn om aan de morele dialoog te verzaken, maar moet als katalysator dienen om op zoek te gaan naar overlappende betekenissen. Wie op basis van het relativisme nalaat te zoeken naar wat mensen bindt, gebruikt het relativisme op oneigenlijke wijze. Hoe mager de verbindingsdraden ook zijn, ze moeten worden opgenomen om het onderhandelingsproces over moraliteit verder te zetten. Als Rorty schrijft dat we enkel de dialoog hebben, dan is dit geen nihilisme, want we *hebben* nog steeds de dialoog als sterk middel om moraliteit te doen evolueren. Uiteindelijk kunnen we niets meer doen - maar ook niets minder! - dan dergelijke conversaties op gang te zetten en ons hierin te engageren. Putnam concludeert analoog:

*We are not trapped in individual solipsistic hells, but invited to engage in a truly human dialogue; one which combines collectivity with individual responsibility.* (Putnam, 1981: 216)

Harman is een interessant auteur omdat hij tematiseert hoe we nog over ethiek, morele concepten, morele vooruitgang en dialoog kunnen nadenken, *gegeven* een naturalistische, seculiere uitgangspositie die steeds duidelijker tot de *common sense* behoort. Volgens cultuurpessimisten leiden deze uitgangspunten noodzakelijk naar nihilisme en onverschilligheid. Het is belangrijk de critici in het ongelijk te stellen door aan te tonen dat er nog een moreel leven is na de dood van de objectief gefundeerde ethiek. Op dit punt heeft Harman verdienste. Gezien we in een gesecculariseerde wereld leven waarin morele diversiteit en morele onverschilligheid steeds pregnanter worden, waarin onze zekerheid bestaat over de mogelijkheid van objectieve kennis en waarin een absolute conceptie van moraal onhaalbaar lijkt, moet het relativisme niet worden beschouwd als 'de ondergang van het denken', maar als poging om de praktische redelijkheid te redden.

## Postscriptum: What to do?

Harman concentreert zich sterk op de mogelijkheid en de modaliteiten van morele oordelen. Hij maakt een relevant onderscheid tussen een moreel oordeel over een persoon en een moreel oordeel over het moreel *framework* van die persoon. Mensen worden echter vooral met een morele vraag naar concreet *handelen* geconfronteerd. Oordelen is slechts één zaak; moreel, politiek en juridisch handelen een geheel andere. Gezien onze morele conditie volstaat een morele dialoog niet, er zijn af en toe 'conversatiestoppers' nodig waardoor er ruimte vrijkomt om ook tot handelingsbesluiten en actie over te gaan. Wat betreft het oordelen zet Harman ons een eind op weg. Maar wat betekent een genuanceerd oordeel over mensen die 'redenen' hebben om bijvoorbeeld naar terrorisme te grijpen voor ons concreet handelen t.a.v. terroristen? Vanuit ons referentiekader is terrorisme niet goed te praten, los van het feit of de terrorist in kwestie goede redenen heeft, maar wanneer moeten we ingrijpen? Hier moeten we binnen ons referentiekader een afweging maken tussen de waarde van tolerantie en non-interferentie, en de onwaarde van het doden van onschuldige mensen. In dit geval is snel duidelijk dat relativisme niet noodzakelijk in *laissez-faire* politiek uitmondt.<sup>41</sup> Het inzicht dat

<sup>41</sup> In dit geval is het nog vrij gemakkelijk om tot interventie te besluiten, alleen is nog niets gezegd over de aard van de interventie. In heel wat gevallen (toelaten van abortus, van (rituele) dieren slachting, van vrouwenbesnijdenis) is het dikwijls veel moeilijker om tot een direct handelingsbesluit te komen.

mensen redenen kunnen hebben om zich met terrorisme in te laten, zou er wel kunnen op aansturen dat mensen die tegen het terrorisme ‘ten strijde’ trekken in de eerste plaats eraan moeten werken die redenen (bepaalde ideologie, religieuze overtuiging, politieke en economische situatie, e.d.) weg te nemen. Hoewel Harman er weinig of geen aandacht aan besteedt, heeft zijn relativistische kijk op moraliteit niet enkel gevolgen voor de aard van het morele oordeel, maar kan het ook relevant zijn voor het handelen.

## Literatuur

- ARRINGTON, R. L. (1989), *Rationalism, Realism, and Relativism: Perspectives in Contemporary Moral Epistemology*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- BLACKBURN, S. (1984), *Spreading the World*, Oxford University Press, Oxford.
- BLUMENSON, E. (1996), ‘Mapping the Limits of Skepticism in Law and Morals’, *Texas Law Review*, 74, 3, 523-576.
- BRINK, D. (1986), ‘Externalist Moral Realism’, *Southern Journal of Philosophy*, Suppl. 24, 23-42.
- COBURN, R. (1976), ‘Relativism and the Basis of Morality’, *Philosophical Review*, 85, 1, 87-93.
- DARWALL, S. (1977), ‘Harman and Moral Relativism’, *The Personalist* 58, 3, 199-207.
- DREIER, J. (1990), ‘Internalism and Speaker Relativism’, *Ethics* 101, 6-26.
- FOOT, Ph. (1972), ‘Morality as a System of Hypothetical Imperatives’, *The Philosophical Review* 81, 3, 305-316.
- FOOT, Ph. (1982), ‘Moral Relativism’, in MEILAND, J.W. & KRAUSZ, M. (eds.) (1982), *Relativism. Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 152-166.
- GIBBARD, A. (1990), *Wise Choices, Apt Feelings*, Clarendon Press, Oxford.
- GOODMAN, N. (1978), *Ways of Worldmaking*, The Harvester Press, Sussex.
- GRAHAM, G. (1996), ‘Tolerance, Pluralism, and Relativism’, in HEYD, D. (ed.), *Tolerance: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton, 44-59.
- HARMAN, G. (1977), *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, New York.

- HARMAN, G. (1996), 'Moral Relativism' in HARMAN, G. & THOMSON, J.J. (1996), *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Blackwell, Oxford, 3-64.
- HARMAN, G. (1999), 'General Foundations versus Rational Insight', <http://www.princeton.edu/~harman/Papers/BonJour.html>
- HARMAN, G. (2000), *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
- HARMAN, G. (2001), 'Three (Good) Trends in Moral and Political Philosophy', <http://www.princeton.edu/~harman/Papers/Trends.pdf>
- HARRÉ, R. & KRAUSZ, M. (1996), *Varieties of Relativism*, Blackwell, Oxford.
- HARRISON, G. (1976), 'Relativism and Tolerance', *Ethics*, 86, 122-135.
- KRAUSZ, M. (ed.) (1989), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- LOMASKY, L.E. (1979), 'Harman's Moral Relativism', *Journal of Libertarian Studies*, 3, 279-292.
- LYNCH, M.P. (1998), *Truth in Context. An Essay on Pluralism and Objectivity*, MIT Press, Cambridge Mass.
- LYONS, D. (1976), 'Ethical Relativism and the Problem of Incoherence', *Ethics*, 86, 107-121.
- MACINTYRE, A. (1981 (2000)), *After virtue. A Study in Moral Theory (second edition)*, Duckworth, London.
- MACINTYRE, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame-Indiana.
- MACKIE, J.L. (1977 (1990)), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth.
- MEILAND, J.W. & KRAUSZ, M. (eds.) (1982), *Relativism. Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London.
- MORELLI, M. & STIFFLER, E. (1982), 'Inner Judgements and Blame', *Southern Journal of Philosophy*, 20, 393-400.
- MOSER, P.K. & CARSON, T.L. (2001), *Moral Relativism*, Oxford University Press, Oxford.
- NAGEL, T. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford.

- NEURATH, O. (1959), *Protocol Sentences*, in AYER, A.J., *Logical Positivism*, Free Press, New York.
- NEW, C. (1977), 'Implicit Bargaining and Moral Beliefs', *Analysis*, 37, 130-133.
- NUSSBAUM, M.C. (1993), 'Non-relative Virtues: an Aristotelian Approach', in NUSSBAUM, M. & SEN A. (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 242-269.
- POJMAN, L.P. (1990), 'Gilbert Harman's Internalist Moral Relativism', *The Modern Schoolman*, 68, 19-39.
- PUTNAM, H. (1981 (1993)), *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PUTNAM, H. (1993), 'Objectivity and the Science-Ethics Distinction', in NUSSBAUM, M. & SEN A. (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 143-157.
- RACHELS, J. (1986), *Elements of Moral Philosophy*, Random House, New York.
- RESCHER, N. (1993), *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Clarendon Press, Oxford.
- RICOEUR, P. (2000), 'The Problem of the Foundation of Moral Philosophy', in OPDEBEECK, H.J. (ed.), *The Foundation and Application of Moral Philosophy. Ricoeur's Ethical Order*, Peeters, Leuven, 11-30.
- RICHARDS, D. (1971), *A Theory of Reasons for Action*, Oxford University Press, Oxford.
- RORTY, R. (1986), 'Solidarity or Objectivity?', in RAJCHMAN, J. en WEST, C. (eds.), *Post-analytic philosophy*, Columbia University Press, New York, 3-19.
- RORTY, R. (1990), 'The Priority of Democracy to Philosophy', in MALACHOWSKI, A. (ed.), *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford, 279-302.
- RUSSEL, B. (1984), 'Moral Relativism and Moral Realism', *Monist* 67, 3, 435-51.
- SHER, G. (1980), 'Moral Relativism Defended?', *Mind*, 89, 589-594.
- SHOMALI, M.A. (2001), *Ethical Relativism. An Analysis of the Foundations of Morality*, Islamic College for Advanced Studies Press, Londen.
- SMITH, M. (1994), *The Moral Problem*, Blackwell Publishers, Oxford.
- SNARE, F. (1992), *The Nature of Moral Thinking*, Routledge, London.

- STEWART, R.M. & THOMAS, LL. (1991), 'Recent Work on Ethical Relativism', *American Philosophical Quarterly*, 28, 2, 85-100.
- STOLJAR, D. (1993), 'Emotivism and Truth Conditions', *Philosophical Studies*, 70, 81-101.
- TAYLOR, C. (1989 (2000)), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- TAYLOR, C. (1993), 'Explanation and Practical Reason', in NUSSBAUM, M. & SEN A. (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 208-231.
- THUNDER, D. (1998), *An Argument against the Relativism of 'Inner' Moral Judgements*, <http://www.nd.edu/~dthunder/Articles/Article2.html>
- TILLEY, J.J. (1992), *Moral Relativism, Internalism, and the 'Humean' View of Practical Reason*, in *The Modern Schoolman*, 69, 81-109.
- WILLIAMS, B. (1972 (1993)), *Morality: an Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WILLIAMS, B. (1981), 'The Truth in Relativism', in WILLIAMS, B., *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 132-143.
- WILLIAMS, B. (1985 (1993)), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London.
- WONG, D. (1984), *Moral Relativity*, University of California Press, Berkeley.