

## DE FUNDERINGSPROBLEMATIEK IN DE ETHICA IN HET LICHT VAN JOHN RAWLS' *THEORY OF JUSTICE*

Ronald Commers

Wij besteden in dit artikel aandacht aan Rawls' 'methode' om rechtvaardigheidsbeginselen te funderen. Wij zullen pogen aan te tonen dat hoewel zijn pogingen in de *Theory of Justice* (1971) erg nuttig zijn gebleken voor de ethische theorie en de sociale wijsbegeerte, hij in die opzet niet is geslaagd. Het werd dus nodig op enkele details van die theorie in te gaan om de kritiek duidelijk te maken. Maar verder was het vereist aan te duiden hoe het dan na Rawls' werk staat met de funderingsproblematiek in de ethica. Hier zal de betekenis voor de bredere wijsgerige problemen duidelijk zijn. Welke 'goede redenen' bestaan er voor normerende beginselen van denken en handelen, die algemeenheid paren aan toepasbaarheid en die een spontaan bindend karakter bezitten en de vrijheid van de individuen intact laten? Wij kunnen op die vraag geen goed antwoord geven. Wij zullen ons naar het einde van het artikel beperken tot het aangeven van de richting waarin we willen verder zoeken. Daarbij overwegen wij de funderingsproblematiek aanknappend bij de 'contract'- en de 'sociale ruiltheorie'.

Rawls ontwikkelde in de periode tussen 1958 (*Justice as fairness*) en 1971 (*Theory of Justice*) een theorie die volgens velen kan worden beschouwd als een nieuwe en verfrissende aanpak van de oude problemen uit de ethische theorie. Dat de onderwerpen van de 'ethische rationaliteit', het subjectivisme en objectivisme in de ethica, het utilitarisme, en de verhouding tussen vrijheid en gelijkheid vanuit nieuwe oogpunten werden beschouwd, behoort ongetwijfeld tot de verdienste van Rawls' werk.

Rawls vroeg zich af: bestaat er een methode van rationele fundering zo dat de noodwendigheid van enkele beginselen van rechtvaardigheid kan worden aangetoond. Zijn theorie is gebouwd op zo'n methode. Op die manier poogde hij het klassieke utilitarisme te

weerleggen en meende hij aan de specifieke moeilijkheden ervan te ontkomen. Hij hanteerde de 'contract'-theorie, die zegt dat individuen door een contract komen tot gedragsregelende beginselen, die hun vrijheid niet in gevaar brengen en die algemeen aanvaardbaar en dwingend zijn. Rawls meende dat gegeven een oorspronkelijke situatie, individuen zich over twee beginselen van rechtvaardigheid moeten kunnen uitspreken, die voor alle andere individuen die zich in dezelfde positie begeven aanvaardbaar moeten zijn. Zo verwerven de beginselen een 'operator' karakter (1).

Het uitgangspunt van John Rawls is dat er een maatschappij bestaat met een welomschreven basisstructuur. Die maatschappij is een associatie van individuen. Die respecteren bepaalde regels die de goede organisatie en samenwerking moeten helpen bevorderen. De associatie wordt zowel gekenmerkt door een coöperatief als door een conflictueel aspect. Coöperatie : de individuen vormen door hun betrekkingen en door hun handelen een associatie die henzelf voordelen verschaft. Conflict : er bestaan tegenstellingen tussen de individuen. Die kunnen de associatie bedreigen, want zij houden verband met de verdeling van de voordelen en de maatschappelijke posities die door de associatie werden en worden bereikt. Daarom zijn er binnen de associatie beginselen nodig om te kunnen beslissen over de verdeling. Zo zouden de beginselen 'intrinsiek' zijn aan de associatie omdat zij de werking en het voortbestaan van de maatschappelijke betrekkingen behelzen.

Samengevat houdt het proces van 'abstractie', aan het einde waarvan Rawls de twee beginselen van de rechtvaardigheid afleidt, met de volgende zaken verband : (a) een schets van de basisstructuur van de maatschappij : een schets van de uitgangspositie van de individuen; (b) een grondige analyse van de elementen van die uitgangspositie; (c) de afleiding van de beginselen van de rechtvaardigheid en de justificatie van die afleiding. Rawls is er van overtuigd dat wanneer men de punten (a) en (b) aanvaardt ook het punt (c) moet worden aanvaard. Dit vormt voor hem de grondslag van een rationele theorie over de rechtvaardigheid, die verder als fundament zou kunnen dienen voor een rationele ethica. Eén van de belangrijkste kenmerken is dat hij daarbij afstand neemt van de gebruikelijke basisveronderstelling, die inhoudt dat de individuen een calculerend en maximaliserend gedrag hebben. Men weet dat het klassieke utilitarisme dit als uitgangspunt had.

Wanneer Jaap Kruithof zich de vraag stelde "Wie is gerechtigd te bepalen wat moreel is en wat extramoreel, wat eumoreel is en wat immoreel ? ", gaf hij in zijn antwoord een goede omschrijving van de

gedachtengang en de 'methode' van John Rawls. Hij zegde :

Een ethisch akkoord tussen de deelnemers aan een discussie kan, ..., voor de participanten slechts geldig zijn als het berust op een 'uit de aard der dingen afgeleide conclusie'. Zonder objectieve maatstaven kan wat voor A bv. plicht is, voor B een raadgeving, d.i. niet verplicht zijn. Om tot voor meerdere mensen geldige ethische richtlijnen te komen (veralgemeningsargument) zonder hen, gebruik makend van macht, tot iets te dwingen (vrijheidsargument), is slechts één methode adequaat : regels voorstellen, die gefundeerd zijn op de intrinsieke kenmerken van de situatie. (2)

In de formulering van Rawls luidt dit :

I assume, for one thing, that there is a broad measure of agreement that principles of justice should be chosen under certain conditions. To justify a particular description of the initial situation one shows that it incorporates these commonly shared presumptions. One argues from widely accepted but weak premises to more specific conclusions. Each of the presumptions should by itself be natural and plausible; some of them may seem innocuous or even trivial. The aim of the contract approach is to establish that taken together they impose significant bounds on acceptable principles of justice. The ideal outcome would be that these conditions determine a unique set of principles... (3)

Uiteindelijk leidt Rawls in een eerste versie de volgende twee beginselen af :

1. each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others.
2. social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to the positions and offices open to all (4).

Rawls kiest dus voor een hypothetische situatie waarin het bestaan van welbepaalde maatschappelijke instellingen werd aangenomen. Hij zal die maatschappelijke instellingen nooit beschrijven. Hij beschouwde het niet als zijn doel historische verwijzingen te geven. Het is zijn bedoeling van 'zwakke premissen' uit te gaan en dit sluit

historische verduidelijking uit. Die uitgangspositie betreft de volgende vier punten: (a) de omstandigheden die de tussenindividuele betrekkingen in de oorspronkelijke positie beheersen; (b) de objecten met betrekking waartoe een evenwicht, een contract, wordt bereikt; (c) de rol van de onwetendheid van de individuen; (d) de kenmerken van het rationele keuzegedrag van de individuen. Laat ons nagaan hoe 'zwak' Rawls 'premissen' wel zijn op die vier punten.

Omtrent het eerste kunnen wij het volgende zeggen. De individuen bevinden zich in een toestand van relatieve schaarste. De natuurlijke en de andere bronnen zijn niet in zo'n overvloed aanwezig dat de cooperatie overbodig zou zijn. Die toestand maakt dat de individuen ruwweg dezelfde behoeften en belangen hebben en dat die op zeer verschillende wijzen met elkaar complementair zijn. Nochtans veronderstelt Rawls dat de levensverwachtingen van de individuen zeer uiteenlopend zijn en dat zij afhangen van de individuele opvattingen over wat goed is. De individuen hebben dus andere doeleinden en zij doen beroep op de natuurlijke en de andere bronnen op een wijze die verschilt van hun naasten. Bovendien hebben zij een wederkerige desinteresse voor elkaars levensverwachtingen en specifieke opvattingen over wat goed is. En daar die levensverwachtingen worden bepaald door verschillende filosofische, religieuze en sociaal-politieke denkbeelden, slaat de wederkerige desinteresse ook op die denkbeelden. De veronderstelling van de 'wederkerige desinteresse' laat plaats voor zowel coöperatie (soortgelijke behoeften en belangen) als conflict (verschillende opties inzake de verwezenlijking van de belangen en de behoeften).

Dit vormen de eerste elementen om tot een evenwicht te komen. Rawls noemt dat evenwicht "reflective equilibrium", wat we misschien kunnen vertalen als 'denkbeeldig evenwicht'. Volgens Rawls zijn er twee objecten die tot zo'n 'evenwicht' dwingen: (a) de "primary social goods"; (b) de "relevant social positions in the basic structure of society".

De "primary social goods" zijn die zaken die elkeen die als een rationeel individu kan worden beschouwd boven al het andere in zijn bezit wenst. Dat zijn rechten en vrijheden, kansen en macht, inkomen en rijkdom, waardigheidsgevoel. Rawls weidt onder andere uit over de schatting van de zaken die hij als "primary social goods" beschouwt. Uit het tweede beginsel van de rechtvaardigheid dat zegt dat de sociale en economische ongelijkheden zo moeten worden geregeld, dat ze iedereen voordeel brengen, kunnen wij opmaken dat die schatting ook belang heeft voor de tussenindividuele vergelijking van het goede. Maar nu blijft Rawls over die kwesties erg vaag. De

'abstractiemethode' die heel de constructie moet beheersen blijft onduidelijk. Hoe het ook zij, het afwegen van de individuele schattingen van de als goed beschouwde dingen en de tussenindividuele vergelijkingen terzake kunnen moeilijk 'weg worden geabstraheerd'. Rawls aanvaardt een interindividuele vergelijking in een ordinale vorm die betrekking heeft op de "primary social goods". Dit is vereist om de positie van de minst bevoordeligden van de individuen te kunnen bepalen en om de verwachtingen van die individuen naar ordegrootte te kunnen opmaken.

Er zijn nu ook "relevant social positions in the basic structure of society". De basisstructuur van een maatschappij valt in het voordeel van de enen en in het nadeel van de anderen uit. Bovendien zijn niet alle maatschappelijke posities relevant. Tenslotte ontstaan er ongelijkheden uit de activiteiten van de individuen binnen de associatie. Die ongelijkheden zijn minder fundamenteel aangezien men er van kan verwachten dat ze elkeen in een betere maatschappelijke toestand zullen brengen. Die stipuleringen beletten niet dat Rawls' constructie ook op dit punt erg vaag blijft. De belangrijke zaak van de preciese verhouding tussen de basisstructuur van de maatschappij en de inhoud de "relevant social positions" blijft helemaal onopgehelderd. Die posities zijn 'startposities' en twee daarvan hebben belang boven alle andere: (a) de positie van het gelijke burgerschap. (b) de positie bepaald door de inkomens- en rijkdomsverdeling.

Het 'denkbeeldig evenwicht' wordt nog moeilijker te vatten wanneer naast de reeds genoemde elementen de 'onwetendheid' wordt ingevoerd. De individuen confronteren de basisstructuur van de maatschappij met hun wensen en hun verwachtingen en met de rechtvaardigheidsbeginselen onder voorwaarden van 'onwetendheid'. In het bereiken van het 'evenwicht' en voor het vermijden van de moeilijkheden van het klassieke utilitarisme is die 'onwetendheid' een noodzakelijke voorwaarde. Rawls meent namelijk dat door de kennis van de eigen mogelijkheden, van de natuurlijke en de maatschappelijke faciliteiten, van de sociale structuren en posities, individuen er zouden toe worden gebracht specifieke posities in de maatschappij te forceren en zo gebruik te maken van particuliere voordelen. Daaruit moet fataal het calculeren van voordelen en belangen volgen en dit zou het 'onevenwicht' veroorzaken. Daarom meent Rawls dat wij in een schets van de oorspronkelijke positie, die beweringen over een bestaande maatschappelijke structuur insluit, abstractie moeten maken van die tot onbepaaldheid en onbeslisbaarheid leidende elementen.

Men kan niet nalaten zich af te vragen : wat weten de individuen in Rawls' constructie nu wel en niet? Helaas heerst ook hier vaagheid en dreigen onverenigbaarheden en inconsistenties met vroeger gedane veronderstellingen. De individuen kennen hun positie in de maatschappij niet, wat wil zeggen dat ze 'onwetend' zijn over hun klasse, hun status, hun maatschappelijke positie, hun macht, enz. Zij weten niets af van de distributie van de natuurlijke en de maatschappelijke capaciteiten. Geen enkel individu kent zijn eigen opvatting over het goede, zijn levensplan, zijn psychische uitrusting. Tenslotte zijn de individuen in Rawls' maatschappelijke universum onwetend over de specifieke omstandigheden van de maatschappij waarvan zij deel uitmaken en kennen zij de generatie niet waartoe zij behoren. Indien we die voorwaarden van 'onwetendheid' in acht nemen, dan zou de unanieme aanvaarding van de rechtvaardigheidsbeginselen waarschijnlijk worden :

Without these limitations on knowledge the bargaining problem of the original position would be hopelessly complicated. Even if theoretically a solution were to exist, we could not, at present anyway, be able to determine it (5)

Er blijft echter nog een voorwaarde te vervullen om een 'evenwicht' te 'bereiken'. De individuen moeten 'rationeel kiezende wezens' zijn. De rationaliteit van de individuen in de hypothetische oorspronkelijke positie houdt in dat zij meer "primary social goods" verkiezen boven minder. Rawls doet ons dus veronderstellen dat zelfs indien de individuen onwetend zijn over de particuliere doeleinden die zij nastreven, zij toch in staat zijn een geheel van alternatieven te overzien en de betekenis van de vrijheden, rechten en de billijke kansen kunnen aflijnen.

De 'rationaliteit' bezit vier kenmerken die corresponderen met de omstandigheid van de 'relatieve schaarste'. (a) Er bestaat een verzameling van preferenties, die de opties van de personen bepaalt, (b) De jaloersheid speelt geen rol, of, een individu lijdt er niet onder te weten dat een ander meer van de "primary social goods" bezit dan hijzelf en dit binnen zekere grenzen van verschil (!). (c) Een uitgesproken strategisch gedrag is afwezig. De individuen worden niet gedreven door de motivering de anderen in de verwezenlijking van hun particuliere doeleinden te dwarsbomen. (d) De individuen beschikken over een gevoel van rechtvaardigheid dat er hen toe beweegt overeenkomsten te aanvaarden en te respecteren.

De veronderstellingen over de 'rationaliteit' besluiten Rawls' tekening van de oorspronkelijke positie. Daaruit moeten nu de twee

beginselen van de rechtvaardigheid worden geïnfereerd. Dit blijft het grote beheem van de *Theory of Justice*. Nooit is er van een eigenlijke bewijsvoering “more geometrico” sprake. Het werk vormt geen deductief geheel van vooropstellingen, stellingen, afleidingsregels en afleidingen. Dat Rawls vaag blijft over zijn “contractarian method” blijkt uit volgend citaat :

I do not claim for the principles of justice proposed that they are necessary truths or derivable from such truths. A conception of justice cannot be deduced from self-evident premises or conditions on principles: *instead, its justification is a matter of the mutual support of many considerations, of everything fitting together into one coherent view.* (6)

De auteur schijnt te poneren dat de individuen geen betere keuze kunnen maken dan ten gunste van de twee beginselen. Hij gelooft dat dit gefundeerd is op basis van een of andere combinatie van omstandigheden gekoppeld aan een verondersteld moreel gevoel (een gevoel van rechtvaardigheid). Dat laatste is intrinsiek aan het gegeven van de maatschappelijke orde (7).

It is an important feature of a conception of justice that it should be such that when they are embodied in the basic structure of society men tend to acquire the corresponding sense of justice. Given the principles of moral learning, men develop a desire to act in accordance with its principles. In this case a conception of justice is stable. (8)

Andere passages in het werk wijzen er op dat Rawls slechts over de volgende argumentatie beschikt om de inferentie van de twee beginselen te rechtvaardigen :

In justice as fairness, then, the effects of good will are brought about by several conditions working jointly. (9)

De beginselen waarover de individuen zich in de uitgetekende oorspronkelijke situatie akkoord verklaren en over welke gerechtvaardigde afleiding het binnen de verzameling en combinatie van elementen gaat, beantwoorden aan vier eigenschappen, die een dwangmatig karakter hebben. Rawls sprak in zijn artikel *Justice as fairness* over de eigenschap “a constraint of having a morality”. Dat punt commentariëert hij uitvoerig in zijn werk. Het betreft dan de

werking van de beginselen en de kenmerken waarover die moeten beschikken willen zij als leidraad inzake rechtvaardigheidsvraagstukken kunnen dienst doen. De beginselen moeten allereerst beschikken over de eigenschap algemeen te zijn (10). Dit kenmerk betreft de vorm waarin de beginselen worden geformuleerd. Aangezien alle contingente factoren, via de zgn. "contractarian method", d.w.z. door Rawls 'abstractieproces', uitgeschakeld werden, moeten de beginselen over zeer algemene eigenschappen en de relaties daartussen handelen. Toegepast op de individuen schijnt de algemeenheid resultaat van een gebrek aan controle over zichzelf, de situatie en de ander, veeleer dan van kennis en informatie. De veralgemening heeft dus niet te maken met de duidelijke identificatie van belangen en posities van de individuen.

In presenting a theory of justice one is entitled to avoid the problem of defining general properties and relations and to be guided by what seems reasonable. Further, since the parties have no specific information about themselves or their situation, they cannot identify themselves anyway. Even if a person could get others to agree, he does not know how to tailor principles to this advantage. *The parties are effectively forced to stick to general principles, understanding the notion here in an intuitive way.* (11)

In de tweede plaats moeten de beginselen universeel zijn in toepassing. Elkeen die een moreel individu is moet de beginselen kunnen gebruiken. Die voorwaarde wordt nog versterkt door de eerste. Aangezien de individuen niet beschikken over een kennis van de contingente eigenschappen en de relaties daartussen, en aangezien de beginselen in formulering zeer algemeen zijn, laten zij ook een universele toepassing toe. Dit betekent dat door de uitschakeling van de 'verbijzondering' de beginselen van de rechtvaardigheid door elkeen kunnen worden gebruikt en in algemene bewoordingen formuleerbaar zijn.

Dit hangt ook samen met het derde kenmerk, de openbaarheid van de beginselen. Dat kenmerk is essentieel voor de contracttheorie. De afspraak is een publiek bekende zaak anders zou het geen afspraak kunnen zijn. Rawls meent dat iedereen de beginselen kent en weet hoe die samenhangen met de regeling van de coöperatie in de associatie van individuen. De voorwaarde 'openbaarheid' versterkt de voorwaarde 'universaliteit', daar de toepassing door elk individu wordt versterkt door het bewustzijn van en de kennis over de beginselen.



Rawls voegt daaraan nog twee kenmerken toe. Zij houden verband met de rationele keuze van de individuen. De beginselen moeten toelaten een uitspraak over de ordeverschillen tussen de verschillende aanspraken van de individuen te doen en zij moeten de individuen in staat stellen de conflicten op te lossen. Kortom de beginselen beschikken over een 'finaliteitskarakter'. Zij dienen een doel. De individuen doen een beroep op de beginselen als een uiteindelijke basis om hun handelen te ordenen en om oordelen te kunnen uitspreken. Om dit te doen kunnen zij zich op geen andere beginselen beroepen.

Zo kan Rawls zich gelukkig prijzen. De ethische 'rationaliteit' schijnt nabij, de fundering tot een goed einde gebracht. De in de oorspronkelijke positie door de rationele individuen, gegeven de omstandigheden die wij hebben opgesomd, gekozen beginselen van de rechtvaardigheid, betreffen een verzameling van maatschappelijke posities die relevant zijn voor de basisstructuur van de maatschappij, en een verzameling van objecten die als primair sociaal goed kunnen worden beschouwd. Die beginselen zijn algemeen van vorm, universeel van toepassing, openbaar en zij doen dienst als de finale beoordelingsbasis voor het praktische handelen en het afhandelen van conflicten. De theorie van de rechtvaardigheid kan dan ook als fundament dienen voor een ethische theorie waarin de willekeur is uitgesloten. De reden voor de aanvaarding van de beginselen en voor de veronderstelde keuze van de individuen in de oorspronkelijke positie ligt in de combinatie van al die beweringen. De justificatie voor het ultieme karakter van de beginselen zoekt Rawls daarentegen in de 'uniciteit' van de keuze, d.w.z. in haar uniek karakter eenmaal de schets van de uitgangspositie werd aanvaard.

Men moet de poging van Rawls om de beginselen voor een 'rationele ethica' te funderen niet onderschatten. Men moet hierbij bedenken dat hij werkt in een Angelsaksische context. Het utilitarisme speelt daarin een grote rol. Dat werd zwaar aan kritiek blootgesteld. Zowel door de invloed van David Humes werk als door Moores *Principia Ethica* bleef het funderingsprobleem in alle scherpte gesteld. Dit maakte ook dat de ethica meer en meer verging in meta-ethische en taalanalytische spitsvondigheden. Het scheen duidelijk dat alleen de precisering mogelijk was van de morele oordelen, waarbij men de criteria van helderheid en duidelijkheid van de taal zo dicht mogelijk zou pogen te benaderen. Hoewel dit op zich erg belangrijk is, dient toch te worden opgemerkt dat de taalanalytische 'raffinementen' gebeurden ten koste van de explicitering van de socio-politieke, economische en culturele contexten, die de ontwikkeling van onze wereld beter begrijpbaar en

gemakkelijker veranderbaar kunnen maken. Aangezien Rawls weer aansluit bij de contracttheorie brengt hij ook nieuw leven in de ethica. Er staan via zijn werk weer inhouden op het spel wanneer er van fundering sprake is. Dit belet niet dat men op zijn poging veel kritiek kan uitbrengen.

De kritiek op Rawls' theorie kan zowel totaalkritiek als detailkritiek (en dus interne kritiek) zijn. Wij moeten ons beperken. Elders is er al op gewezen dat een uitvoerige behandeling van de theorie moeilijk kan gebeuren in het kader van één artikel (12). De totaalkritiek moet beginnen met de "contractarian method", waarover wij hoger al zegden dat ze moeilijk kan gespecificeerd worden. De theorie heeft een hypothetisch begin, maar toch wordt er melding gemaakt van een 'bestaande maatschappij'. Er stonden voor Rawls twee wegen open. De eerste moest hem er toe brengen te kiezen voor een historische schets van de bestaande maatschappij, met een nauwkeurige tekening van de basisstructuur. Dit had hem er kunnen toe brengen contextuele variabelen van socio-culturele en politiek-economische aard aan te geven. Hij zou dan op grond van empirisch materiaal hebben moeten tonen hoe gegeven bepaalde oorspronkelijke posities in deze of gene cultuur leiden tot de aanvaarding van rechtvaardigheidsbeginselen met een preciese inhoud. Wanneer hij zo zou hebben gewerkt dan zou hij ook hebben moeten aanduiden hoe willekeurig, d.w.z. hoe contextgebonden die rechtvaardigheidsbeginselen wel zijn. Het zou in dat geval gaan over werkende beginselen van recht, gegeven bepaalde gemeenschappen. Om het met een voorbeeld te zeggen, hij zou hebben moeten spreken over de norm- en waardepatronen van de "uomo rispetto" in Sicilië en Zuid-Italië, gegeven de brokerposities van individuen in het geheel van patroon-cliëntrelaties.

De tweede weg kon hem er toe brengen theoretische modellen te suggereren van maatschappijen met gesimplifieerde en analytisch benaderde basestructuur, gekoppeld aan een beperkt aantal basisveronderstellingen over de individuen, hun strevingen, de finaliteit van hun handelen. Op die manier kon hij streven naar een analytische, d.w.z. deductief stringente constructie, waarin bepaalde regels een 'operator' karakter zouden verkrijgen. Zo zou hij hebben kunnen zoeken naar een deterministisch of een stochastisch model van sociale interactie en van contract (evenwicht), waarbij hem de analytische werkinstrumenten van de speltheorie, de beslissings-theorie, de grafentheorie, enz., ter beschikking stonden. De bereikte resultaten zouden beperkt en welomschreven willekeurig zijn, binnen de modellen over algemeenheid beschikken, maar slechts een beperkte finaliteit bezitten. Hij zou hebben kunnen zoeken naar die

modellen die de grootst mogelijke algemeenheid koppelen aan de rijkst mogelijke inhoud. Hij zou over die modellen op een meta-niveau belangwekkende uitspraken hebben kunnen formuleren.

Rawls koos geen van beide wegen en suggereert dat hij van beide iets neemt. Zijn behandeling is op analytisch vlak zwak — wij wezen er al op. Daar hij niet voor een empirische reconstructie van rechtvaardigheidsbeginselen kiest werkt hij 'ideaaltypisch'. Hij construeert ons een maatschappij waarvan wij eigenlijk niet veel mogen weten. Hij zegt dat er een institutionele achtergrond werkt, maar hij zegt niet welke. Hieruit zou men kunnen opmaken dat Rawls geen verband ziet tussen de inhoud van die institutionele achtergrond en de afgeleide beginselen. Hij zegt dat die achtergrond een gevoel van rechtvaardigheid bij de individuen veroorzaakt, maar hij zegt niet hoe dit in zijn werk gaat. Hij zegt ook niet hoe dat gevoel er uit ziet, welke inhoud het heeft. Men kan natuurlijk argumenteren : indien wij Rawls' vage omschrijvingen aannemen, wat men altijd kan door ze duidelijk en helder te formuleren, moeten wij dan niet de twee beginselen aanvaarden met de eigenschappen die Rawls heeft opgesomd ? Zo komt uiteraard ook de interne of de inferentiekritiek op het voorplan. Bovendien komt er dan een algemene funderingskritiek kijken.

Wij hebben hoger reeds onze twijfels over de inferentie uitgedrukt : nl. de zgn. 'samenwerking' van de elementen van de theorie, die maakt dat de afleiding van de beginselen een onduidelijke zaak wordt. Rawls impliceert een overgang van 'zijn' naar 'moeten' wanneer hij over die 'samenwerking' spreekt. En daar ligt al een allereerste moeilijkheid. Wij hebben hoger de invloed van David Humes werk al vermeld. Van hem is bekend het onderscheid tussen "is" en "ought", onderscheid dat in de meta-ethica van de laatste twintig herhaaldelijk werd behandeld. Er blijft echter een storende misvatting over de beroemde passus in het werk van Hume (13). In die passus is sprake van een 'logische overgang' van 'zijn' naar 'moeten'. Wellicht kan de taalanalytische behandeling van teksten en tekstonderdelen, die die overgang betreffen, leiden tot verduidelijking van de semantische contexten zowel als van de syntactische bijzonderheden van de beweringen die het werkwoord 'moeten' bevatten. Men weet dat veel van de meta-ethica na de *Principia Ethica* van G. Moore daaraan was gewijd. Of dit de meta-ethica en de normatieve ethica veel heeft vooruit gebracht is een zaak die hier niet aan behandeling toe is. Het heeft in elk geval, te oordelen naar de publikaties, een bijdrage geleverd tot het ontstaan van een goed gespecialiseerde schare van meta-ethici. Nu bestaat er nog een andere benadering van de overgang van 'zijn' naar

'moeten', waarop zelden werd gewezen en die ook bij Hume, in de hoger aangeduide passus, niet aan de orde was. Het betreft de feitelijke of de veronderstelde 'ontologische overgang', in specifieke spraak- en actiecontexten, van 'zijn' naar 'moeten'. Bij dit laatste is een sociaalwetenschappelijk gezichtspunt nodig om enige betekenis te kunnen geven aan de uitdrukking 'ontologische overgang'. Wij begrijpen de uitdrukking als de werkelijke (of veronderstelde) historisch plaatsgrijpende overgang in een maatschappelijke omgeving. Die maatschappelijke omgeving omvat de actoren die ultiem van hun individuele belangen en preferenties uitgaan. De meta-ethica heeft te weinig deze dimensie van de overgangsproblematiek en van het funderings- en rationaliteitsdebat aangeraakt en dat ondanks de inspirerende invloed vanwege mensen als A. Edel, H. Ofstad, Maria Ossowska en N. Elias (14). Precies de kritiek van Moore op het utilitarisme, zijn opvatting over de "naturalistic fallacy", heeft betrekking op die 'ontologische overgang' van 'zijn'-naar 'moeten'-beweringen. Het betreft immers de overgang van lust-onlust-overwegingen van individuele aard (in het negentiende-eeuwse jargon) naar 'utiliteitsoverwegingen' van maatschappelijke aard, en zo verder naar overwegingen over normen en waarden, goed en kwaad (15).

Het probleem is natuurlijk met welke 'methode' dit aan te pakken, en vervolgens bestaat er een 'methode' die ons in staat zal stellen tot de ultieme fundering van goed en kwaad, rechtvaardig en onrechtvaardig, uitgaande van de socio-culturele spraak- en actiecontexten? Het is een belangrijk punt beide vragen strikt gescheiden te houden. De eerste betreft de ontcijfering of de identificatie van de mechanismen van 'ontologische overgang' van 'zijn' en 'moeten'. Wat men hierover ook mag beweren, dit leidt op zich helemaal niet tot fundering van 'moeten'. De tweede betreft de identificatie van die mechanismen vanuit de overtuiging dat daaruit ook de 'logische overgang' van 'zijn' naar 'moeten' aanwijsbaar wordt. Dit is een zaak waaraan Rawls zich bezondigt, wij komen daar ogenblikkelijk nog op terug.

Wij werpen dus de vraag op of een 'ontologische overgang' van 'zijn' naar 'moeten', waarvan men moeilijk zal kunnen ontkennen dat hij in de 'dagelijkse stroom van tussenmenselijke betrekkingen' plaats heeft, ook een 'logische overgang' impliceert. Tegelijk werpen wij ook de vraag op of een veronderstelde 'ontologische overgang' (bv. door een of andere ideaaltypische constructie naar het voorbeeld van Rawls *Theory of Justice*) van 'zijn' naar 'moeten' zo'n logische overgang kan impliceren. Het is onze opvatting dat dit laatste moet worden bekritiseerd vanuit empirisch en theoretisch gezichtspunt.

Het schijnt ons wel nodig de sociale, economische, en andere contexten in tijd-ruimte perspectief te onderzoeken. Dit is een empirisch gezichtspunt, dat vele ethici, waaronder Rawls, vreemd is. Maar het blijft ook nodig zich rekenschap te geven van de complexiteit van de ontologische dimensie vanuit theoretisch gezichtspunt, d.w.z. vanuit de modellen van oorspronkelijke positie van associatie, in een stijgende lijn van complexiteit. Wij willen daarbij duidelijk maken dat dit ontcijferingswerk van de 'ontologische overgang' onmogelijk tot de rationele, niet-willekeurige fundering van 'moeten' uit 'zijn' kan leiden. Wij menen dat aan de Humeaanse kritiek op de logische overgang niets meer moet worden toegevoegd. Het zoeken naar een oplossing voor dit oude probleem lijkt ons zowel nutteloos als verwerpelijk. Van zo'n overgang kan nooit sprake zijn, zelfs niet wanneer enkele miljarden 'rinocerossen' tegenover één mens dit vanzelfsprekend zouden achten (cf. de "naturalistic fallacy").

Het zal duidelijk zijn dat elke constructie, of zij nu strikt analytisch is (en in zover men zoiets voor mogelijk houdt in de ethica) of ideaaltypisch, het funderingsprobleem laat zoals het is. Elke constructie start met de arbitraire keuze van een uitgangspunt en haar karakteristieken. Nog steeds blijft de vraag open : wat zijn de goede redenen om precies dit uitgangspunt te kiezen ? Concreet : waarom zouden wij de achtergrond van instituties aftekenen van de Sovjetrussische maatschappij ? Waarom zouden wij als institutioneel fundament de 'amerikaanse wijze van leven' kiezen ? Steeds opnieuw zal de naturalisme-kritiek en de "open question test" van toepassing worden.

Wij moeten ons slechts in herinnering roepen wat die naturalisme-kritiek betekent. Moore herhaalde in feite de Socratische redeneer- en gesprekstechniek uit de dialogen van Plato. Wat, Glaucon en Adeimantus, en ook gij Trasymachus, maakt de dingen die jullie mij als rechtvaardig en goed voorspiegelden, werkelijk tot rechtvaardig en goed ? En indien jullie ons het antwoord op die vraag schuldig blijven, moeten wij dan niet besluiten dat wij niet goed weten waarom die dingen die jullie noemden rechtvaardig en goed zijn ? Moeten wij dan niet toegeven dat er met de fundering nog moet begonnen worden ? Die redenering keert weer in de *Principia Ethica* en wij zien niet waarom ze niet langer van kracht zou zijn. In zover zij duidelijk maakt dat elke overgang van 'zijn' naar 'moeten', van 'feit' naar 'norm' en 'waarde', om een nieuwe en dieperliggende fundering vraagt, blijft zij onvervangbaar als kritisch element in de ethische theorie. Wij kunnen dit zeggen zelfs indien wij weten dat Moores naturalisme-kritiek naar het grote voorbeeld van Plato

suggereert dat er een objectief goed (en rechtvaardig) bestaat. Dat laatste berust immers op een voortvarende conclusie uit de "open question test". Wij bedoelen dat bij Moore de volgende foutieve redenering aanwezig is: "indien wij maar steeds kunnen blijven vragen naar fundering (correct), dan volgt daar ook logisch uit dat die uiteindelijke funderingsgrond ook werkelijk bestaat (incorrect)". Nu ontbreekt voor die inferentie de minste analytische rechtvaardiging. Het betreft hier een 'acte van geloof'. Uit het feit dat wij maar steeds opnieuw de funderingsvraag kunnen blijven stellen volgt enkel dat er zich steeds opnieuw funderingsproblemen stellen (16).

De funderingsvraag leidt slechts tot het opschuiven van de fundering naar een dieper (of hoger) niveau. Men kan dit ook aan Rawls' constructie opmerken en het vormt de inhoud van de kritiek op zijn schets van de oorspronkelijke positie en haar elementen. Op die manier loopt de interne kritiek op twee onderdelen uit. Een eerste betreft de samenwerking van de elementen. Met name de rol van (a) de onwetendheid en de rationaliteit; (b) het rechtvaardigheidsgevoel; (c) conflict en cooperatie, de natuurlijke schaarste en de calculus; (e) de interpersoonlijke vergelijkingen. Een tweede kritiek verplichtte ons al bij de recapitulatie van Rawls' constructie tot het formuleren van bedenkingen over de aanvaardbaarheid van die afzonderlijke elementen, nl' (a) de "primary social goods"; (b) de "relevant social positions"; (c) het maximum-minorum gedrag. Zoals hoger gezegd zullen wij ons beperken. Daarom houden wij het bij een kritische bespreking van het verwerpen van de calculus, het aanvaarden van het maximin gedrag en de veronderstelling van het rechtvaardigheidsgevoel. Hierbij kome de twee soorten van interne kritiek aan bod en kunnen wij tonen hoe weinig geslaagd Rawls' poging tot fundering wel is.

Rawls wenst aan de moeilijkheden van het utilitarisme te ontkomen. Het brengt hem er tenslotte toe het differentiebeginsel (het tweede beginsel van de rechtvaardigheid) ondergeschikt te maken aan het vrijheidsbeginsel. Het utilitarisme kenmerkte zich vooral door onbepaaldheid en willekeurigheid van de beginselen. Ook de veronderstelling van de "ideal observer" kon de theorie hiervan niet bevrijden. Rawls redeneert dat het daarom beter is de voorstelling van de calculerende en de nutsmaximaliserende individuen te laten vallen. Hij kiest voor een individu dat wordt gekenmerkt door een maximin gedrag. Maar dit brengt hem tot zwaarwegende veronderstellingen die essentieel nodig worden om zijn theorie te ondersteunen.

Welke redenen geeft hij op voor de aanvaarding van het maximin gedrag tegenover de verwerping van de nuts calculus. Het maximin

gedrag brengt de individuen er toe, rekening houdend met de allerslechtste uitkomst voor henzelf het maximum te betrachten in het geheel van de bestaande en als gegeven aanvaarde sociale en economische verhoudingen en verschillen. Wanneer men er de tekst op naleest dan zal men vaststellen dat Rawls' ultieme argument voor die zware veronderstelling, die gans zijn theorie moet schragen omdat ze samenhangt met andere elementen uit zijn constructie, van een louter technische aard is. Gegeven het 'realistische' uitgangspunt dat er een maatschappij bestaat die verschillen vertoont tussen de individuen wat macht, status, bezit, invloed en zo verder, betreft, wordt het zoeken van een evenwicht een enorm ingewikkelde en onmogelijke opdracht wanneer de individuen individualistisch zouden calculeren. Dit betekent ingewikkeld op analytisch vlak — wat aangetoond werd in de recentste ontwikkelingen van het utilitarisme en de "Welfare-economics". Onmogelijk op het praktische vlak — wat geïmpliceerd schijnt in de vorige bewering. Met Arrows "impossibility theorem" in gedachten kiest Rawls daarom voor het maximin gedrag. Maar dat is een erg vreemde redenering en het funderingsprobleem wordt er alleen maar door verschoven. Bovendien doet dit Rawls nog als bijkomend gegeven een 'rechtvaardigheidsgevoel' veronderstellen — wat zijn theorie er niet eleganter op maakt. Het hoofddoel blijft de uitschakeling van de calculus die evident moet leiden tot een voorafgaandelijke beoordeling van de initiale sociale basis, wat dan ook de beoordeling van de socio-economische en de politiek-culturele ongelijkheden moet omvatten.

Het komt er op neer dat Rawls ons het volgende vraagt te aanvaarden: (a) er bestaan verschillen in macht, status, bezit, vrijheid...; (b) er zijn rechtvaardigheidsbeginselen nodig die de betrekkingen tussen de individuen moeten regelen, binnen de gegeven maatschappelijke orde; (c) die rechtvaardigheidsbeginselen zullen niet de verschillen, niet de bestaande maatschappelijke orde betreffen; (d) dit veronderstelt dat de individuen hun eigen voordeel niet willen maximaliseren; (e) dit veronderstelt verder dat de individuen een rechtvaardigheidsgevoel moeten bezitten, dat niet veel minder kan betekenen dan een soort 'staatsburgerlijk respect' tegenover de bestaande maatschappelijke orde. Dan en slechts dan geraken we aan rechtvaardigheidsbeginselen die van de onrechtvaardigheden in de maatschappij zijn losgekoppeld en die helpen de 'willekeur' en de 'onbepaaldheid' overwinnen.

Waar de externe stabilizator (bv. de "ideal observer" uit het utilitarisme en de "Welfare-economics") analytisch en praktisch onmogelijk voor een oplossing kon zorgen om een evenwicht tussen

de individuele belangen te bereiken, wordt voor Rawls de oplossing de invoering van een 'interne stabilizator'. Deze bestaat uit een mengsel van : geen rekening houden met de sociaal-economische en cultureel-politieke verschillen, en er zelfs geen weet van willen hebben; niet de eigen voordelen, welke ook de uitgangssituatie moge zijn, maximalizeren; en streng de hand houden aan de staatsburgerlijke opvoeding wat insluit respect betonen tegenover de instellingen van de maatschappij. Dit veronderstelt een zodanige loyaleiteit van het individu, dat het er veel van weg heeft dat Rawls een 'oplossing' bereikt voor de moeilijkheden waarvoor het utilitarisme ons in alle duidelijkheid had geplaatst, door ze weg te toveren. Om het met een boutade en enige overdrijving te zeggen : Rawls 'redt' het liberalisme door vooraf de 'socialistische mens' in te voeren in zijn constructie .

Het technische argument, nl. de verwijzing naar Arrows "impossibility theorem", kan uiteraard niet dienen als een funderingsargument. Het is niet omdat analytisch de onmogelijkheid van een evenwicht, een "fair deal" uitgaande van de belangenverwezenlijking en de nutsvergroting, werd aangetoond dat men de maximin veronderstelling en de blinde loyaleiteit als basisgegeven moet of kan aanvaarden. Waarom zou een individu, vanuit een rangschikking van gedragalternatieven volgens de slechts mogelijke resultaten, dat alternatief kiezen dat het minst slechte is, te weten de maatschappij aanvaarden zoals ze is en ondanks de mogelijke of werkelijke 'onrechtvaardigheden' proberen er het beste van te maken? Waarom zou een individu dat doen los van de overwegingen over de gedragalternatieven van de anderen en los van de kennis over de verschillen tussen zijn en hun alternatievenreeks? Het is Rawls die zich bij de volgende redenering wenst neer te leggen. Het niet volgen van de maximin regel en wat die impliceert aan loyaleiteit tegenover het systeem leidt tot (a) het roepen om een macht boven alle individuen om bescheid te geven over de rechtvaardigheid (cf. het Hobbesiaanse contract); (b) het beperken van de vrijheid van anderen ten gunste van zichzelf, maar met een hoog risico dat die vrijheidsbeperking ook in eigen vlees kan snijden. Rationele individuen kunnen niets anders wensen dan die twee mogelijkheden uit te sluiten. Maar ook die redenering blijft zwak de ultieme fundering blijft nog eens achterwege. Met een beetje kwade wil kan men lezen dat Rawls veronderstelt dat individuen, die rationeel zijn, de eventualiteit van de diktatuur wensen te vermijden omdat ze al bestaat (17).

Funderingsproblemen stellen zich eveneens inzake de "primary social goods" en de "relevant social positions". Wij wezen daar al



terloops op. Rawls introduceert de 'waarden' die voor een gemiddelde Noord-Amerikaan en West-Europeaan (uit de noorderlijke streken) in 'goede' calvinistische traditie aantrekkelijk zijn : macht, status, invloed, bezit, enz. Een goede vissoep en een gebraden lam, een stimulerende discussie over de universalia, een partij pétanque, het bewonderen van Masaccio's beheersing van het perspectief, enz. behoren daar niet bij. Nogmaals overdrijven wij de zaak; wij weten dat we daarmee voorzichtig moeten zijn. Het is moeilijk in de ethica de bepaling van de 'goede dingen' te ontlopen. Een rangschikking van 'belangen', 'behoefte', 'motieven van handelen', enz. schijnt zich steeds op te dringen. Maar nu is het zo dat wie daaraan wil meedoen, zoals Rawls, ook zelf moet zorgen voor de justificatie. En op die justificatie zal fataal kritiek worden uitgebracht. Wij willen er hier niet verder op ingaan.

Wanneer men al die punten van kritiek, zowel wat methode, inferentie, als wat betreft de aanvaarding van de afzonderlijke vooronderstellingen, overweegt blijkt het moeilijk te aanvaarden dat Rawls is geslaagd in zijn funderingsopdracht. Nu is het zo dat de kritiek ons niet mag verhinderen te zien welk belang er in het werk van Rawls schuilt. Zeer uitdrukkelijk werd onze aandacht gevestigd op de uitgangspositie van de individuen, en dus uitgangsposities in het algemeen. Dit heeft enig belang omdat het overwegen van uitgangsposities van individuen, die een contract proberen af te sluiten met elkaar, in een situatie van vrijheid van handelen en gelijkheid van kansen en met als variabele de maatschappelijke achtergrond van instellingen, een belangrijke heuristische rol kan vervullen inzake de theoretische reconstructiepogingen over de genese van waarden, normen en regelende beginselen. Hier blijft de inspirerende invloed gelden van de *Treatise of Human Nature* en de *Politica Methodice Digesta*. Vanuit dit heuristische standpunt kan men zeggen dat het niet onbelangrijk was dat Rawls de rol van de vrijheid beklemtoonde, meer bepaald de rol van de 'gelijke vrijheden'. Ook in de 'sociale ruiltheorie', die aansluit bij de contracttheorieën uit de politieke filosofie en de ethica, is in een heuristisch te interpreteren zin sprake van partijen (individuen of groepen) dit uit posities van gelijke vrijheid tot ruilverhoudingen en tot overeenkomsten over die verhoudingen komen. Hoe ver die heuristische betekenis, en ons inziens slechts deze, van de ruil- en contractvoorstellingen wel draagt willen wij aan de hand van een gedachtenexperiment tonen. Hierbij kunnen wij besluitend terugkomen op het funderingsvraagstuk en op het door ons gemaakte onderscheid tussen 'ontologische' en 'logische overgang' van 'zijn' naar 'moeten'. Wij zullen daarbij twee technische' uitdrukkingen

invoeren, nl. de Simmeliaanse dyade en de Gossense dyade, waartussen wij een strikt heuristisch onderscheid willen maken. Uit die gedachten, zo hopen wij tenminste, zou moeten blijken op welke wijze 'rationaliteit' in morele discussies in de eerste plaats te maken heeft met de uitdrukkelijke contextbepaling van de 'ontologische overgang' van 'zijn' naar 'moeten' (hoger de ontcijfering), wat aan de hand van sociaalwetenschappelijk materiaal moet gebeuren door expliciete identificatie van belangen, belangenposities, bestaande sociale, economische, politieke en culturele ongelijkheden, institutionele achtergronden van die belangen en ongelijkheden, van hiërarchie- (macht en gezag), conflict- en coöperatiesituaties enz. Hiermee zeggen wij tevens dat voor ons een 'ethische rationaliteit' moeilijk denkbaar is zonder die preciseringen van inhoud (in tegenstelling tot vorm), en zonder het expliciet refereren aan de historische en de sociale context. Indien dit niet zou gebeuren (en helaas het doet zich voor) dreigt weer het gevaar van 'moralisme' in de ethische theorie. Wij zijn van mening dat van Marx' en Nietzsches erfenis de kritiek op het 'moralisme' moet worden bewaard.

In de sociologie en de aanverwante gebieden behoort Jean Piaget tot diegenen die het eerst op het heuristisch belang van de ruil hebben gewezen. Hij deed dat vanuit zijn 'programma' van de 'genetische epistemologie'. Daarbinnen is de centrale vraag: hoe ontstaan er regels van denken uit de menselijke interactievormen en hoe ontstaan er regels van het 'geldige' denken? Zo behandelde hij ook de problemen van de regels van het handelen. Zijn voorbeeld bleef steeds de ruil. De ruil tussen de mensen en de uitbreiding van die ruil in tijd en in ruimte, voert het denken en het handelen over 'ritmen', naar 'regulaties' en tot 'operaties'. Die laatste verwerven een superindividueel, reversibel en algemeen karakter. Voortdurend diende de economische wetenschap als inspiratiebron, met name de evenwichtstheorieën, en in het bijzonder het werk van Léon Walras. In zijn *Essai de logique opératoire* (1972, 1949) formuleert Piaget de zaak als volgt:

Mais qui veut analyser celles-ci (les vérités logiques elles-mêmes) systématiquement est bien obligé de s'appuyer sur quelque chose, ne fût-ce que sur l'évidence de la pensée réfléchie (dans la mesure où cette évidence est reconnue par d'autres), ou sur les nécessités de la communication etc., ou encore sur les raisonnements considérés comme valables dans les autres sciences (au risque de s'enfermer dans un cercle...); ou de ne s'appuyer sur rien, mais alors en expliquant pourquoi et en justifiant cet apriorisme. Il est évident qu'il y

aura toujours cercle : on ne peut construire la logique qu'au moyen de raisonnements logiques admis sous une forme ou une autre (intuitivement, etc.). Mais toute la question est de savoir s'il faut retrécir ce cercle, au risque de la rendre vicieux, ou s'il est possible de l'élargir, quitte à le rendre solidaire au système circulaire des sciences dans leur ensemble. (18).

Piaget omljnde daarmee een opdracht die ook later in de 'sociale ruiltheorie' werd gesteld : het thema van de genese van regels van handelen, die in hun toepassing algemeen, onbetwistbaar en reversibel zijn (naar het voorbeeld van de regels van het 'geldige denken'). Hierbij kan men pogen de vraag te beantwoorden hoe de ruilverhoudingen en de afspraken de 'zedelijkheid' genereren bij een uitbreiding van 2 tot  $n$  individuen. De funderingsvraag blijft dan tevens gesteld.

Nu verschilt de ruilvoorstelling van Jean Piaget (19) aanzienlijk van de uitgangspositie voor het contract van Rawls en dit kan ons van dienst zijn wanneer wij pogen te verduidelijken waarover het eigenlijk gaat bij de fundering. Piaget redeneert vanuit een positie waarin de individuen gelijke vrijheid hebben en waarin het bestaan van maatschappelijke instellingen nooit aan de orde komt. Dat is een uitzonderlijk geval.

Om dit te verduidelijken vragen wij de aandacht voor twee beweringen die niet in tegenspraak zijn met elkaar. De eerste zegt dat aan de oorsprong van morele regels en beginselen de conventies liggen die tussen de partijen (individuen, groepen, sociale systemen) worden aangegaan. Als wij de 'sociale ruiltheorie' volgen resulteren uit de ruilverhoudingen conventies. Op welke wijze dit gebeurt is nu geen punt, evenmin hoe de particuliere afspraken en 'evenwichten' leiden tot algemene afspraken en 'evenwichten'. De tweede bewering zegt dat morele regels en beginselen, gegeven een sociaal systeem met instituties, met een sociale geleding, met een maatschappelijke arbeidsdeling, enz., niet rechtstreeks verwijzen naar conventies tussen partijen. Het grote punt vormt de reductie. In het eerste geval kan men de regels en beginselen terugbrengen tot de conventies tussen de partijen. In het tweede geval niet. In het tweede geval verschijnen de regels en beginselen als systeemregulatoren, die slechts begrijpelijk zijn 'in functie' van het sociale systeem en zijn viabiliteit. Kortom, de tweede bewering sluit systeemgebonden conventies tussen partijen niet uit; de eerste bewering zegt iets over de conventies in oorsprong. Wij kunnen hieraan de betekenis van de Simmeliaanse en de Gossense voorstelling van ruilverhouding en conventie vastkoppelen. In

Simmels voorstelling (naar de socioloog en filosoof G. Simmel) betreft het altijd conventies binnen een sociaal systeem met een rijk institutioneel leven en vigerende morele regels en beginselen. In Gossens voorstelling (naar de Duitse 'economist' en liberale denker H. H. Gossen) betreft het 'allereerste' sociale fenomenen, die voorafgaan aan al het andere. De conventies komen 'onbesmet' door welkdanige sociale instellingen en morele beginselen dan ook tot stand.

Misschien laat ons dit toe iets duidelijker te zijn over het boven gemaakte onderscheid tussen de 'logische' en de 'ontologische overgang' van 'zijn' naar 'moeten' en over de ethische funderingen. Misschien kunnen we duidelijker maken wat 'kan' en wat 'niet kan'.

De justificatie van 'goed' en 'rechtvaardig' wordt in een Gossense voorstelling volledig bepaald door de twee partijen A en B en dit op grond van hun belangen en verlangens. Slechts zij zijn betrokken bij de afspraken en slechts hun belangen en verlangens bepalen een ruilverhouding, een afspraak, een conventie. Daarbij gaan we van de veronderstelling uit dat zij over gelijke vrijheid beschikken en zij strikt autonoom handelen. Zo bepaalt hun akkoord volledig 'goed' en 'rechtvaardig', 'kwaad' en 'onrechtvaardig'. De reductie is in dit geval uiterst simpel — van de 'ontologische overgang' kan hetzelfde worden gezegd. Er blijft natuurlijk een probleem in die constructie, nl. de taal. Wij moeten het voorbestaan van de taal postulieren, maar hoe kunnen wij dat zonder tegelijk te veronderstellen dat opvattingen over 'goed' en 'rechtvaardig' aanwezig zijn. En als die inderdaad aanwezig zijn, dan kan het akkoord tussen A en B niet onbesmet zijn. Bovendien is zo'n taal enkel denkbaar wanneer er reeds pre-existerende opvattingen over de zedelijkheid bestaan. De historische ontwikkeling van het morele taalgebruik gaat immers hand in hand met de historische ontwikkeling van de 'zedelijkheid' — en dit alles ligt opgesloten en verscholen in wat Bentham eens noemde "the abyss of time". Laat ons dus omwille van de voortzetting van onze argumentatie die gruwelijke duisternis even vergeten. Zelfs indien A en B 'x in de situatie y en steeds wanneer z' gelijk stellen aan 'x is goed' of 'x is rechtvaardig' blijft er nog de funderingsvraag. Waarom is 'x goed'. Abstractie makend van elke vorm van maatschappelijke bepaling kan in de conventionalistische optiek een daad slechts 'goed' of 'rechtvaardig' worden genoemd, indien A en B dat willen op grond van hun belangen en verlangens. Maar waarom is dat wat aan beider belangen en verlangens beantwoordt ook werkelijk 'goed' of 'rechtvaardig'. Heeft die vraag eigenlijk nog enige betekenis? Ja, indien zij ons dwingt tot de volgende preciseringen. De beide partijen A en B meenden dat als 'x

in de situatie *y* en steeds wanneer *z*' aan hun belangen en verlangens beantwoordt, het ook een gunstige invloed op het lichaam zal uitoefenen en zij er zich beter zullen door voelen. Als men dit nog wat uitvoeriger uitschrijft moet men uiteindelijk wel bij psychologische noties uitkomen, zoals lust en onlust bv. De partijen kunnen zich met betrekking tot hun eigen lichaam vergissen, wanneer zou kunnen worden aangetoond dat een daad een slechte invloed uitoefent op het lichaam, en dat zelfs volgens de eisen, verwachtingen en criteria van de partijen A en B zelf. In die zin loopt elke conventionalistische optiek inzake de fundering van 'goed' en 'rechtvaardig' uit op psychologische beweringen (en dat wanneer voorstellingen worden aangewend die gelijken op de Gossense). Wij noemden daarom de funderingsvraag hoger gesteld van betekenis omdat ze doet aantonen hoe in de Gossense voorstelling de allerlaatste basis van de conventies over 'goed' en 'rechtvaardig' in de psycho-fysiologische verantwoordingen ligt (20).

Wij kunnen ons afvragen wat wij zouden moeten antwoorden op iemand die ons dan nog de volgende vraag zou stellen: waarom noemen A en B 'x' in situatie *y* en steeds wanneer *z*', waarvan vast staat dat het hun lichaam gunstig is, 'goed' of 'rechtvaardig'? Wij menen dat dit verder een zaak van A en B is. Zonder gekheid, als alle andere preciseringen gegeven zijn en indien zo iets mogelijk zou zijn, dan kan men aan die herhaling van de "open question test" geen enkele betekenis meer toekennen. De vraag heeft geen betekenis, de test kan zonder probleem worden verwaarloosd. De psycho-fysiologische funderingen vormen de allerlaatste grond waarop de partijen A en B zich kunnen steunen. Bij wijze van spreken impliceert een likwidatie van die psycho-fysiologische funderingen de likwidatie van de partijen A en B — wat de beulen uit de geschiedenis ook altijd goed begrepen hebben.

Wij maakten het ons in het bovenstaande gedachtenexperiment erg gemakkelijk door uit te gaan van de Gossense voorstelling. Minder eenvoudig wordt het als wij uitgaan van de Simmeliaanse voorstelling omdat we dan hebben te maken met twee partijen die een uitdrukkelijke sociale achtergrond bezitten. Hun overwegingen over belangen en verlangens zijn sociaal besmet; bovendien is duidelijk dat hun ruilverhoudingen en afspraken door morele beginselen geleid worden. Wij kennen slechts zo'n partijen. Zoals Piaget zegt "le social est partout". In dit geval ontkomt men niet zo gemakkelijk aan de "open question test" — integendeel deze dwingt in onze optiek tot verdere precisering van het geheel van sociale betrekkingen. Met de keuze van de 'conventionalistische' positie (beginselen ontstaan uit afspraken; reductie tot belangen en verlangens) staan we enkel sterk

in het geval van een Gossense voorstelling, en aangezien die behoort tot het rijk van de eenhoorn en de griffoen en wij inzake morele kwesties behoren tot de arme wereld van het mensenvolk, schijnen we niet veel te hebben bijgeleerd.

Wij zouden slechts wat verder staan wanneer we met situaties krijgen te maken die gelijken op de Gossense voorstelling, of die wanneer zij corresponderen met de Simmeliaanse voorstelling toch een verband met de Gossense vertonen. Wij zouden kunnen zoeken naar de karakteristieken van 'gelijken op' en van 'verband vertonen met'. Dit veronderstelt dat wij een analytische duidelijkheid nastreven inzake de Gossense voorstelling, die de kern blijft van de 'morele heuristiek': dit veronderstelt ook dat wij aan de hand van sociaal-wetenschappelijke gegevens duidelijkheid nastreven inzake de complicerende factoren van de Gossense voorstelling. Dit brengt ons bij een moraalwetenschappelijke activiteit die sterk moet afwijken van de constructiepogingen zoals die van John Rawls, die binnen het tot onbepaaldheid en willekeurigheid leidende Simmeliaanse universum tegen stroom toch op zoek gaat naar regelende beginselen die determinatie aan niet willekeurigheid koppelen.

Wij kunnen dit misschien nog verduidelijken aan de hand van het morele taalgebruik. Wij noemen een woordafpraak (die samengaat met ruilverhoudingen, conventies) zoals 'x in de situatie y en steeds wanneer z is goed voor de partijen A en B' niet willekeurig en bepaald, steeds wanneer wij kunnen beschikken over de contextuele gegevens die de ruilsituatie van de partijen A en B en de verhoudingen daaruit resulterend betreffen. In dit geval is het decoderen én voor de partijen en voor de 'observators' gemakkelijk en kunnen de criteria van de complexiteit aangewend om de 'afstand' van de gegeven situatie A versus B tegenover de Gossense situatie te bepalen. Wij noemen een woordafpraak wel willekeurig en onbepaald, wanneer wij niet kunnen beschikken over zo'n gegevens. Het is hier niet de plaats om die gedachten verder te ontwikkelen. Maar wij willen toch naar enkele bronnen verwijzen om te tonen op welke manier onze aanpak inpast in vroegere pogingen helder te zien inzake moreel taalgebruik.

In zijn *Language of Morals* spreekt R. Hare over de "contingent improbability" verbonden aan het descriptivisme. Hij beklemtoont in dat verband de rol van de 'achtergrond informatie' bij de analyse van moreel taalgebruik. Wij geloven dat wat Hare 'achtergrond informatie' noemt correspondeert met de contextuele gegevens. Meer dan hij geloven wij wellicht in de noodzaak te preciseren wat zou kunnen bedoeld zijn met 'achtergrond informatie' ('contextuele gegevens') en met 'de rol van de achtergrondinformatie'. Om het

modieus te formuleren, meer dan hij geloven wij aan de noodzaak een 'theorie' te maken over die 'achtergrond' en zijn 'rol'. Zo weten wij uiteraard dat de zaak van de woordafpraak complexer wordt wanneer de partijen A en B, geen individuen maar groepen, organisaties of sociale systemen zijn. Wij geloven dat dit weinig verandert aan de 'morele heuristiek' — het maakt de zaak alleen complexer en moeilijker. Wij kunnen hier verwijzen naar de pogingen van J. M. Buchanan om 'regels', 'waarden' en 'grote aantallen van individuen' in relatie met elkaar te brengen (21). Ambiguiteit over 'achtergrond' en 'woordbetekenis' wordt groter bij grotere aantallen van individuen. Men kan dit in verband brengen met de bekende standpunten van Willard Van Orman Quine in de kennisleer, met name zijn 'conventionalistische' en 'nominalistische' positie, en zijn argumentatie over "translation indeterminacy". Bij ons weten heeft M. Shubik op interessante wijze gewezen op de rol van 'betekenis onbepaaldheid' in sociale contexten van conflict in een artikel *Game Theory, behavior, and the paradox of the Prisoner's dilemma : three solutions* (22). Er moet een relatie worden gepostuleerd tussen soorten complexe ruilvoorstellen en de 'gemakkelijkheidsgraad' van het decoderen van woordafspraken. Bij Shubik vindt men suggesties om dit analytisch te verduidelijken en het moet ons niet verwonderen dat meta-ethische en kennistheoretische problematiek zich hier vervoegen (cf. Jean Piaget hoger).

Men kan gemakkelijk aantonen dat een woord- of beginselafpraak tussen de partijen A en B in een specifiek tijds- en ruimtecontinuum en een sociaal universum waarvan zekere relevante kenmerken zijn gekend, een geregelde betrekking tussen hen mogelijk maakt. Of die betrekking zo zal blijven (zal 'moeten' blijven) hangt verder af van de bijkomende overeenkomste tussen de beide partijen. Ook in dit geval moeten wij onze aandacht vestigen op de voorwaarden en de contextuele variabelen, gegeven de partijen A en B, het tijds- en ruimtecontinuum en het sociale universum, die maken dat de 'geregelde' betrekking wordt voortgezet door de bijkomende conventies.

Het is o.i. ook duidelijk dat een woord- en beginselafpraak tussen twee partijen A en B op geen enkele wijze de mogelijkheid geeft om de betrekkingen tussen de andere partijen te 'regelen' of in een verder tijdsverloop en een andere ruimte te 'normeren'. Hier moet worden opgemerkt, en dit standpunt vertoont enige overeenkomst met Quines opvattingen over de 'vertaal-onbepaaldheid' en over de relatie tussen de analytische en de synthetische oordelen, dat uit zichzelf (of logisch) een woord- of beginselafpraak geen enkele relevantie moet vertonen voor de partijen C en D, of E en F, enz., en zeker niet

'normerend' kan zijn in hun situaties. Ook hier spelen nieuwe overeenkomsten een rol — waarbij vergelijkbaarheid en onvergelijkbaarheid aan de orde zijn. De zgn. veralgemening en universalisering van de woord- en beginselafspraken, confronteren ons met de vergelijkingsmogelijkheid van contexten. Die veralgemening en universalisering blijken zo eng verbonden aan de verbijzondering van situaties en contexten, dat we een andere optiek verkiezen op het 'veralgemeningsprobleem' in de ethica: er kan slechts van een effectieve veralgemening sprake zijn indien de bijzonderheden van de contexten gekend zijn. De tegenstelling tussen veralgemeend en bijzonder, in plaats van hun onderling verband (wij herinneren aan Rawls' standpunten terzake), in ons inziens slechts een schijnbare tegenstelling. Dit kan vanuit een genetisch oogpunt worden getoond. Voor een 'Kantiaan', die vasthoudt aan de 'categorische imperatief', en voor wie een criteriologische belangstelling heeft waarbij hij zich afvraagt wat de kenmerken van de 'zedelijkheid' zijn, gaat het om een 'echte' tegenstelling. Maar in zo'n geval wordt de 'zedelijkheid' in haar gereïficeerde gedaante beschouwd en beperkt men zich daartoe. Wij durven betwijfelen of dit een vruchtbare aanpak is.

De kennis van de 'ontologische overgangen' van 'zijn' naar 'moeten', die zoals we hebben geargumenteed onder geen enkel opzicht een 'logische overgang' impliceren, blijkt in onze argumentatie slechts mogelijk door preciese en duidelijk formuleerbare kennis van de contextuele gegevens van afspraken, conventies, ruilverhoudingen en contracten. Dat laatste vergt zowel analytisch raffinement als empirische rijkdom. Rawls' project van de 'afleiding' van rechtvaardigheidsbeginselen wordt daarmee in de opzet, de methode en de inhoud overstegen, in hoofdzaak omdat wij zijn poging afkeurden binnen het tot onbepaaldheid en willekeur leidende 'Simmeliaanse universum' tegen stroom in op zoek te gaan naar de unieke, algemene, universele, openbare en regelende beginselen die determinatie zouden koppelen aan beslisbaarheid. Nu is het gekke dat wat wij, in het kader van een wetenschap van de moraal, belangrijk achten, en wat we als weg hebben aangegeven inzake de behandeling van de funderingsproblematiek, voor een deel toch bij Rawls weer te vinden is. Zijn *Theory of Justice* bevat immers een uitvoerige, weinig sluitende en helaas ideaaltypisch uitgewerkte constructie van de 'context'. Dit kan verder inspirerend werken voor wat wij de 'morele heuristiek' noemden.

Dat laatste kan nog worden gepreciseerd door te zeggen, dat wij in tegenstelling tot Rawls, maar in overeenstemming met het klassieke utilitarisme en het marxisme, kiezen voor een meta-ethische activiteit die er toe leidt belangen, belangenposities, maatschappelijke



structuren, en wat men ook verder moge verstaan onder 'contexten', te identificeren. Niet het opzoeken van een 'denkbeelding evenwicht' en het infereren van morele beginselen is belangrijk, wel het opzoeken van reële evenwichten en de daarmee samenhangende morele beginselen, en het bestuderen van hun beperkte en willekeurige betekenis. Dit vormt het uitgangspunt voor een betere en nauwgezette kennis over de beginselen van 'goed' en 'rechtvaardig'.

*Rijksuniversiteit Gent*  
*Limburgs Universitair Centrum*

## NOTEN

<sup>1</sup> De contractopvatting gaat terug op de Sofisten en men vindt er via Plato sporen van doorheen de ganse moderne en hedendaagse wijsbegeerte. Hoewel men meestal verwijst naar Hobbes en Locke, legde Otto Gierke de klemtoon op het werk van de Hollander Johannes Althusius (Althaus), en dit voor wat betreft de uiteindelijke theoretische fundering en formulering van de contracttheorie. In diens *Politica Methodice Digesta* (1603, 1610) is het contract de basis voor de rechtvaardigheid en het recht in de staat. Bij Althaus, in tegenstelling tot Hobbes, gaat het om een contract onder gelijken. Kultuurhistorisch moet worden gewezen op de invloed van de Reformatie en het calvinisme o.a. in Genève, waar Althaus verbleef, en in de Verenigde Provinciën waar hij vandaan kwam. Onder sociaal contract kan men twee zaken verstaan. In de eerste plaats betreft het een sociaal contract dat in de werkelijke zin van het woord 'origineel' is. Het slaat op een voorstelling van de verzameling van individuen, die leven in een veronderstelde 'natuurlijke toestand' — "a state of nature" —. In die toestand overleggen zij met elkaar en spreken zij af in een georganiseerde gemeenschap te leven. Beklemtoond dient de vrijwillige, wederkerige, vrije en gelijke betrekkingen tussen de personen. Uit die betrekkingen en afspraken groeit een allereerste rechtvaardigheidsbegrip. Eenzelfde voorstelling had David Hume uitgeschreven in de *Treatise of Human Nature*. Het is zo'n voorstelling ook die in de marge van wat men de 'sociale ruiltheorie' is gaan noemen weer is komen opduiken in de twintigste eeuw. In de tweede plaats nu betreft het een sociaal contract tussen individuen en een representatief en uitvoerend orgaan van de gemeenschap. Hier gaat het om een contract tussen onderdanen en een koning, een regering of een regime. Beklemtoond dient de vrijwillige

onderwerping van de individuen aan het representatieve en uitvoerende orgaan, waaraan zij verder gehoorzaamheid zijn verschuldigd. Deze opvatting komt uitdrukkelijk voor bij Thomas Hobbes. Het gaat in beide gevallen om ideeënconstructies. Het doel daarvan is de oorsprong van de rechtvaardigheidsnotie en van de rechtvaardigheidsbeginselen op te sporen en te kijken onder welke voorwaarden die beginselen een rationele grondslag hebben. Met een terugblik op de geschiedenis blijken die ideeënconstructies gegroeid te zijn uit de socio-economische en politiek-culturele wijzigingen die West-Europa van de 14de eeuw af begon door te maken. Die wijzigingen gaven, doorheen de crises van de 14de, 15de en 16de eeuw het ontstaan aan de nationale en centraal georganiseerde staten en aan een nieuw economisch proces, waarin het individuele initiatief op de voorgrond kwam, de produktie voor de vrije markt werd uitgebreid en gesteund op het arbeidskrachtcontrolesysteem dat we loonarbeid noemen.

<sup>2</sup> Jaap Kruithof, *Eticologie*, 95-96.

<sup>3</sup> John Rawls, *Theory of Justice*, 18.

<sup>4</sup> Er zijn een drietal versies. De bovenstaande wordt vermeld op p. 60. De uiteindelijke versie die de volledige formulering van de twee beginselen en de prioriteitsregels bevat vindt men veel verder in het werk, pp. 302-303.

<sup>5</sup> John Rawls, o.c., 120.

<sup>5</sup> John Rawls, o.c., 21.

<sup>7</sup> Ook in de *Treatise...* van D. Hume speelt van bij de aanvang een moral sense een rol. Die hangt samen met de allereerste aanvaarding van de rechtvaardigheidsbeginselen. Er zijn echter verschillen met de opvatting van Rawls, waarop wij hier niet willen ingaan.

<sup>8</sup> John Rawls, o.c., 138.

<sup>9</sup> Ibidem, 148.

<sup>10</sup> De prescriptieve formulering is van Rawls zelf; de relatie met I. Kant wordt eveneens door hem aangestipt. Voor een discussie over de 'veralgemening' in de ethica zie ook bij Jaap Kruithof, o.c., en in het klassieke werk van M. Singer *Generalization in Ethics*. Vergelijk ook R. Hare *Freedom and Reason*.

<sup>11</sup> John Rawls, o.c., 131, 30.

<sup>12</sup> Zie Brian Barry *A liberal Theory of Justice*. Ondertussen geniet Rawls' werk meer en meer belangstelling. Cf. (ed.) Norman Daniels *Reading Rawls*, met verschillende bijdragen over de *Theory of Justice*. De kritiek op het werk confronteert ons met het probleem

van de soorten kritiek en de onderverdeling daarvan. Voor een goede verduidelijking van de beslissingsprocedure omtrent de kritieken verwijs ik naar het hoofdstuk 6 van Barry's geciteerde werk, de zgn. "decision tree", p. 53.

<sup>13</sup> David Hume, *Treatise...*, 521 (uitgave Pelican).

<sup>14</sup> Wij vermelden van A. Edel de volgende werken : *Science and the Structure of Ethics, Methods in Ethics, Ethical Judgment*. Voor een belichting van de verschillende gezichtspunten om ethische problemen te onderzoeken zie o.a. ook het artikel van Leo Apostel *Pluralistische grondslagen van de moraalwetenschap*, in *Problemen rond de Moraalwetenschap*, 1965.

<sup>15</sup> G. Moore, *Principia ethica*, p. 14 :

Why, if good is good and definable, should I be held to deny that pleasure is good? Is there any difficulty in holding both to be true at once? On the contrary, there is no meaning in saying that pleasure is good, unless good is something different from pleasure.

<sup>16</sup> Wij kunnen hier verwijzen naar B. Russels 'derde man argument', om te tonen dat we slechts aan een oneindig lange reeks van funderingen toe zijn. Overigens kon Moore niet duidelijk maken waar de objectieve verwijzingsgrond dan wel bestaat en hoe wij hem kunnen leren kennen. Van Plato weten wij dat het objectief fundament in een andere 'wereld', een volmaakte 'wereld' nl., bestaat. Van die wezenlijke 'wereld' is de zintuiglijke een afschaduwning. Maar hoe Plato daar nu precies achter is gekomen blijft voor altijd een mysterie.

<sup>17</sup> Brian Barry wees al uitdrukkelijk op de (in)consequenties van die redenering :

...that the need for a 'calculus of sociale interests' cannot be swept away, as Rawls supposes, by importing heroic assumptions about a universally valid hierarchy of human goals into the original position. Rational men will not be so willing to make impossible the detailed adjustment of conflicting demands. In judging between the desire of A to do something and the desire of B to have him prevented by law from doing it, they will not wish to rule out in advance the relevance of the question 'How much does A want to do it and how much does B want to stop him?' (o.c., p. 39).

Hoe fragiel Rawls' 'rationaliteit van de individuen' wel is poogde J. Harsanyi duidelijk te maken in zijn artikel *Can maximin serve as basis for morality? A Critique of John Rawls Theory.*, 37-63 in : *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, 1976. Rawls, zo betoogt Harsanyi, zei dat de beginselen van de rechtvaardigheid

niet worden gekozen vanuit de opvatting dat er een kwaadwillige tegenspeler zou zijn — maar dat ze worden gekozen wanneer de individuen zich zouden moeten verdedigen tegen dergelijke eventualiteit. Doch dit leidt veeleer tot 'irrationaiteit'. Toepassing van de maximin-regel verhindert de mens van de straat over te steken, aangezien er steeds gevaar dreigt te worden overreden; nooit een vliegtuig te nemen want het kan steeds neerstorten; nooit een voetbalwedstrijd bij te wonen want een vol bierblikje zou zijn hoofd kunnen kwetsen; enz. Het hoeft niet gezegd dat Harsanyi rationaliteit koppelt aan de regel van de vergroting van het verwachte nut.

<sup>18</sup> Jean Piaget, o.c., 2.

<sup>19</sup> De ruilvoorstelling die Piaget behandelt in zijn *Explication en Sociologie* (1944) draagt de kenmerken 'gelijkheid', 'reciprociteit', 'autonomie' en 'decentratie'. De regels die hij hiermee in verband brengt liggen steeds op twee niveaus. Men kan die niveaus van elkaar onderscheiden volgens de criteria irreversibiliteit/reversibiliteit, particulier, contextgebonden/algemeen, contextvrij, onevenwicht/evenwicht.

<sup>20</sup> Wij kunnen refereren aan Moritz Schlick, *Problems of Ethics* (1962, 1930):

Thus the central problem of ethics concerns the causal explanation of behavior; all others in relation to it sink to the level of preliminary or subordinate questions.

...

The problem which we must put at the center of ethics is a purely psychological one. For, without doubt, the discovery of the motives or laws of any kind of behavior, and therefore of moral behavior, is a purely psychological affair... (o.c., 29).

Dit lijkt ons een misvatting. Wij stellen niet ter discussie dat voor een theorie van het menselijk handelen beweringen over de motieven van dit handelen nodig zijn — men kan die ultiem zoeken in psycho-fysiologische gegevens. De discussie hier gaat over (a) de logische verbinding tussen de beweringen over het moreel goed of kwaad handelen van mensen, enerzijds, en de beweringen over de psycho-fysiologische drijfveren van het menselijk handelen, anderzijds; (b) de te veronderstellen ontwikkeling van overwegingen over lust en onlust (of andere meer moderne termen zoals preferenties enz.) naar overwegingen over goed en kwaad. Dit laatste is een aangelegenheid van maatschappelijke aard, a fortiori veronderstelt sociologische kennis. Men lost het vraagstuk van het eigene van de 'zedelijkheid' o.i. niet op door alleen op een psychologistische basis terug te vallen. In dit opzicht treft men bij Schlick een idee aan die

ook aan de orde was in de negentiende eeuw : nl. een constructie uit psychologische basis van het menselijk handelen, de tussenmenselijke betrekkingen, de maatschappelijke verhoudingen. Hier primeert een ontologisch reductionisme van het sociale naar het psychische, wat gekoppeld is aan specifieke opvattingen over causaliteit en determinisme (cf. Hobbes). Wij zullen die idee omschrijven als de idee van de sociale mechanica. Wij bestudeerden daarvan al een adept in onze doctoraatsdissertatie, nl. H. H. Gossens' *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus fliessenden Regeln für menschliches Handeln* (1854), en wij hebben de bedoeling die 'sociale mechanica'-idee verder te bestuderen aan de hand van ander bronnenmateriaal (*Social Mechanics, Investigations in the history and methodology of social sciences*). Het weinig overtuigende van Schlicks opvattingen blijkt ondermeer ook uit de volgende passus :

...the moral valuations of modes of behavior and character are nothing but the emotional reactions with which human society responds to the pleasant and sorrowful consequences that, according to the average experience, proceed from those modes of behavior and character. (o.c., 78).

Wat is in die passus de betekenis van "human society", "average experience", van "pleasant and sorrowful consequences proceeding from those modes of behavior..."? Schlick beschouwde die uitspraak als correct, maar wij zien niet hoe over het juist of onjuist karakter ervan een oordeel zou mogelijk zijn; het 'mes van Ockham' blijkt in de apothekerskast gebleven te zijn.

<sup>21</sup>J. M. Buchanan, *Ethical Rules, Expected Values, and Large Numbers*, in : *Ethics*, 1965-66, Vol. 76, 1-13.

<sup>22</sup>M. Shubik, *Game theory, behavior, and the paradox of the Prisoner's dilemma : three solutions*, in : *Journal of Conflict Resolution*, 1970, 181-193. W. Van Orman Quine, *Word and Object*, 1960.