



Moreel voelen, denken
&
DOEN!

Literatuuronderzoek naar de relatie tussen moraliteit en immoreel handelen gebaseerd op de visies van Jan Verplaetse, Martin L. Hoffman, Albert Bandura & John Dewey

Masterscriptie van Paula van Zandbergen

Studentnr.: 00020006

Universiteit voor Humanistiek

Januari 2011 Utrecht

Begeleider: dhr. drs. J. H. Mooren

Meelezer: mw. dr. W. F. Los

‘One starts a work like this wondering **‘Why is there evil?’**

Roy F. Baumeister (1997, 13-14)

Illustratie: Personnage, 1966, Jean Dubuffet

Voorwoord

‘Alle begin heeft een einde’¹. Dit afstudeeronderzoek markeert het einde van mijn studietijd. Ik kan mij nog goed mijn eerste dag aan de universiteit herinneren. De dag was verbazingwekkend. Mensen deelden hun ziel en zaligheid aan de hand van een persoonlijk stukje tekst die je moest meenemen. Mensen spraken niet over wat ze in het weekend hadden gedaan, maar vurig over hun politieke en morele overtuigingen. Zo serieus en zwaar allemaal, dat was even wennen voor een nuchtere Friezin. Na deze intensieve dag gingen we met een groepje eerstejaars iets drinken bij café Hoffman, wat later onze stamkroeg werd. Ik dacht, ‘gezellig, lekker een borrel drinken en elkaar écht leren kennen.’ Bijna iedereen bestelde een kruidenthee, ik wist toen niet eens wat dat was... En zo maakte ik kennis met heel veel ideeën, woorden, visies en begrippen waar ik nog nooit van had gehoord. Sommige waardeerde ik als inspirerend en verhelderend, andere als verwarrend en eenzijdig. De mooie inspirerende woorden wist ik niet altijd te rijmen met hetgeen ik observeerde in het dagelijkse leven. De kloof tussen theorie en praktijk lijkt soms onoverbrugbaar. Humanisme en mijn studie humanistiek gaat gepaard met dit dubbele gevoel. Dit heeft mij geïnspireerd tot de scriptie die hier voor u ligt.

Ik wil graag een aantal mensen bedanken. Ten eerste Jan-Hein. Bedankt voor de begeleiding, voor het doorbreken van een aantal denkfouten die aardig volhardend waren. Bedankt voor je bereikbaarheid, flexibiliteit en feedback. Willeke, mijn dank gaat ook naar jou uit. Ik had geen betere mee-lezer kunnen wensen. Helder, precies, ondersteunend en toch kritisch. Allebei bedankt voor jullie enthousiasme voor het onderwerp en jullie geloof in het belang van het onderwerp voor de UvH. Dat had ik af en toe nodig. Als laatste bedankt voor de noodzakelijke correctie van mijn spelling en zinsopbouw. Steven, mijn lief, ook jij bedankt. Voor je geduld, voor je hulp en voor je luisterende oor. Dan doel ik niet alleen op deze laatste, soms erg hoge, horde die aan het einde nog genomen moest worden, maar op mijn gehele studietijd. Mijn lieve vriendjes en vriendinnetjes, bedankt voor jullie geduld voor de Sjaak Afhaak die ik ben geweest in deze periode, voor jullie steun en niet-kruiden-theetjes bij Hoffman.

¹ Soms leek studeren aan de UvH echter eerder ‘een begin zonder einde’.

Inhoud

1.	Inleiding	5
1.1	Doelstelling	7
1.2	Probleem – en vraagstelling	7
1.3	Definities	11
1.4	Relevantie humanistiek	14
1.5	Opbouw van het onderzoek	16
2.	De visie van Verplaetse op de morele natuur van de mens	18
2.1	De hechtingsmoraal	19
2.1.1	Het belang van hechting, imitatie en empathie	20
2.1.2	Doorbreken van de hechtingsmoraal	22
2.2	De geweldsmoraal	23
2.2.1	Overleving, schaarste en competitie	23
2.2.2	De geweldsmoraal en angst	25
2.3	De reinigingsmoraal	27
2.3.1	Afschuw, walging en weerzin	28
2.3.2	Morele weerzin	29
2.4	De samenwerkingsmoraal	30
2.4.1	Behoedzaamheid	31
2.4.2	Een noodzakelijk kwaad	32
2.5	De beginselenmoraal	33
2.6	Samenvatting en conclusies	35
3.	De visie van Hoffman op empathie en moraliteit	38
3.1	Empathie als motivatie voor moreel handelen	39
3.2	Opwekken van empathische gevoelens	41
3.3	Ontwikkeling empathisch onbehagen	42
3.4	Morele internalisatie en schuld	44
3.5	Inherente beperkingen van empathie	46
3.5.1	Intensiteit van empathisch onbehagen	47
3.5.2	Empathische bias	48
3.5.3	Minimaliseren van de inherente beperkingen van empathie	49
3.5.4	Hot cognitions	50
3.6	Samenvatting en conclusie	51

4.	De sociaal cognitieve theorie van Bandura	53
4.1	Zelfregulatie van gedrag	54
4.2	Samenspel van persoonlijke en externe invloeden bij zelfregulatie	57
4.3	Sociaal cognitieve theorie, moraliteit en handelen	58
4.4	Morele zelfsturing: selectieve activering en ontkoppeling	60
4.4.1	Morele rechtvaardiging	63
4.4.2	Eufemistisch labelen	64
4.4.3	Voordelig vergelijken	65
4.4.4	Verschuiven van verantwoordelijkheid	65
4.4.5	Spreiding van verantwoordelijkheid	66
4.4.6	Negeren of vertekenen van gevolgen	67
4.4.7	Dehumanisering	68
4.4.8	Toekennen van schuld	68
4.5	Geleidelijke morele ontkoppeling	70
4.6	Samenvatting en conclusies	71
5.	John Dewey	73
5.1	Verandering en ervaring	73
5.2	Het moreel goede	74
5.3	Directe waarderingen en reflectieve waarderingen	77
5.4	Morele deliberatie	78
5.5	Identiteit en moraliteit	79
5.6	Moraliteit en motivatie	81
5.7	Het morele dynamische zelf	84
5.8	Samenvatting en conclusies	84
6.	Besluit	86
	Bronnen	93

1. Inleiding

Al sinds ik nadenk over een scriptieonderwerp is het mij duidelijk geweest dat het zou moeten gaan over ‘het kwaad in de mens’. Mensen zijn tot goede en altruïstische daden in staat, zij voelen zich betrokken op hun medemensen, helpen elkaar en tonen respect voor anderen. De mens is echter ook tot de meest gruwelijke, gewelddadige, sadistische en egoïstische daden in staat. De mens is een vat van potentie, maar zowel in positieve als in destructieve zin. Uit de talloze bestsellers in het thrillergenre en de hoge kijkcijfers van misdaadprogramma’s zoals ‘Peter R. de Vries’ en ‘Opsporing Verzocht’ blijkt dat velen deze fascinatie voor de duistere kant van de mens met mij delen. Wij gruwelen bij de gedachte dat er mensen onder ons zijn die tot extreem geweld in staat zijn en hier ook nog van lijken te genieten. Met deze mensen moet wel iets mis zijn. Zij missen iets dat ‘wij normale’ mensen wel hebben, zoals een gevoel van medeleven, empathie en respect voor andere mensen.

De verklaring dat de mens (ik) goed is en niet slecht (zij), is een geruststellende gedachte. Maar de redenatie dat de slechte mens duidelijk verschilt van normale mensen kan geen verklaring bieden als je kijkt naar al het gewelddadige handelen van mensen over de hele wereld en door de geschiedenis heen. Denk aan genocide, terroristische aanslagen, verkrachting, mishandeling, overvallen, inbraken, et cetera. Als we al deze voorbeelden voor ogen houden lijkt de duistere gewelddadige kant een wezenlijk onderdeel van het mens-zijn te zijn.

Roy F. Baumeister schrijft in zijn boek *Evil: Inside Human Violence and Cruelty* (1997) dat het denken over het kwaad omgeven is door de mythe van het pure kwaad (*myth of pure evil*) (60-62). Het is de idee dat kwaadaardige en gewelddadige gebeurtenissen worden gedreven door krachten en door individuen die zonder motief pijn en chaos beogen. Dit stelt mensen in staat ‘hen’ te scheiden van ‘ons’. Daarbij bekijken wij ‘het kwaad’ voornamelijk vanuit het perspectief van het slachtoffer. De gewelddadige gebeurtenis is voor het slachtoffer echter van veel grotere betekenis dan voor de dader. ‘*Evil is in the eye of the beholder*’ (ibidem, 4). Deze wijze van denken over het kwaad vertroebelt ons inzicht in het fenomeen.

De visie van Baumeister op het fenomeen ‘Het Kwaad’ heeft mij een stapje terug doen zetten. Wanneer we het onderwerp benaderen als iets groots en mysterieus van bijna bijbelse proportie, dan krijgen we er geen vat op. We moeten het onderscheid tussen ‘hen’ en ‘ons’ doorbreken. Ieder mens heeft het in zich om ‘slechte dingen’ te doen. Iedereen doet namelijk wel eens iets dat niet overeenstemt met zijn idee van wat het goede is om te doen. Mijn scriptieonderwerp werd steeds meer een moreel vraagstuk. In plaats van inzicht verkrijgen in ‘Het Kwaad’, in termen van gewelddadig handelen, verschoof het zwaartepunt naar alledaagse vormen van normoverschrijdend handelen. Voorbeelden zijn mensen die hun belastingpapieren niet naar waarheid invullen, of mensen die schade aan andermans auto veroorzaken en doorrijden. Hoe komt het dat ‘goede mensen’ bij tijd en wijle onethisch en immoreel handelen?

Dit is precies de vraag die Thomas Gabor (1994) zich stelt in zijn boek met de veelzeggende titel *Everybody does it!* Hij documenteert op overtuigende wijze de immoraliteit van de gewone mens. Ook zijn doel is de stereotypische gedachte te doorbreken dat alleen slechte mensen slechte dingen doen. Door te kijken naar deze veelvoorkomende voorbeelden van immoreel handelen van ‘de gewone mens’ doorbreken we de scheidslijn tussen ‘hen’ en ‘ons’. Wellicht verschillen de redenen die mensen hanteren bij lichter normoverschrijdend gedrag (liegen, verbaal geweld) niet eens zoveel van die van mensen die een zwaardere norm hebben overtreden, zoals bijvoorbeeld inbraak of mishandeling. Gevangenissen zitten niet vol met moreel verdorven personen en ook al zouden ‘wij’ dat van buitenaf zo kunnen, of willen, bestempelen, ‘zij’ zullen zichzelf waarschijnlijk niet zo zien. ‘Zij’ zullen zichzelf ook nog steeds als (moreel) goede personen (willen) zien.

Dit bracht mij tot vragen zoals; in hoeverre motiveert moraliteit daadwerkelijk tot moreel handelen? Is het bijvoorbeeld een kwestie van morele ontwikkeling? Welke verklaringen zijn er voor het niet handelen in overeenstemming met morele overtuigingen? En hoe gaan mensen om met het overschrijden van morele grenzen? Op welke wijze geven mensen betekenis aan het immorele handelen?

1.1 Doelstelling

Morele overtuigingen hebben een richtinggevende functie bij het handelen en omgekeerd wordt het handelen gerechtvaardigd op basis van deze overtuigingen, ook wanneer deze geen doorslaggevende factor voor het handelen zijn geweest (Baumeister, 1991, 36).

De uitspraak van Baumeister bevestigt de relatie tussen moraliteit en handelen op meerdere niveaus. Moraliteit is richtinggevend aan het handelen, maar verleent eveneens een betekenis kader voor ons handelen. De stelling van Baumeister impliceert dat mensen de behoefte hebben het eigen handelen te rechtvaardigen en in overeenstemming te houden met morele overtuigingen. Dit onderzoek is erop gericht deze inzichten verder uit te werken. In dit literatuuronderzoek wil ik de relatie tussen moraliteit en handelen multidisciplinair benaderen. Het doel is inzicht te verkrijgen in hoeverre mensen zich in hun handelen laten leiden door hun morele overtuigingen en in processen die het mogelijk maken dat zij deze overtuigingen terzijde stellen. Deze inzichten zijn van groot belang voor de theorievorming omtrent zingeving en humanisering. Een bijdrage leveren aan deze theorievorming vormt het laatste doel van dit onderzoek.

1.2 Probleem – en vraagstelling

Een moeilijk punt van het onderzoek is het debat tussen de psychologie en de filosofie. Hoe moraal werkt, welke functies ze heeft en op welke wijze moraal het handelen motiveert zegt nog niets inhoudelijks over wat goed en wat fout handelen is, of wat wenselijk, of humaan handelen is. Iemand kan bovendien in overeenstemming met zijn moraal hebben gehandeld, terwijl het vanuit het perspectief van een buitenstaander als immoreel wordt gezien. De taal van goed en kwaad bemoeilijkt de behandeling van het vraagstuk. Wanneer we het over goed en fout hebben, dan hebben we hier gedachten, beelden en gevoelens bij, maar wanneer ik het over fout heb, kan dat bijvoorbeeld voor de lezer iets anders betekenen². Hierbij moet worden opgemerkt dat morele overtuigingen over goed en kwaad reeds historisch, cultureel en sociaal ingevuld zijn. Moraal heeft als

² *'Evil is in the eye of the beholder'* (Baumeister, 1997, 4).

functie mensen in staat te stellen samen te leven, te groeien en te gedijen (Baumeister, 1991, 38). Individuen leven niet in een moreel vacuüm, maar in een gedeelde morele ruimte waarin al morele ideeën en voorstellingen bestaan. Deze krachtige idealen brengen een onderscheid aan tussen hogere en lagere waarden en belangrijke en minder relevante doelen (Taylor, 1989, vertaling 2007). Er wordt dan ook geen relativistisch standpunt ingenomen ten aanzien van moraliteit in dit onderzoek. Er heerst echter wel een inhoudelijke onbepaaldheid rond morele grenzen.

Het onderzoek richt zich op het beschrijven van wetenschappelijke inzichten ten aanzien van de relatie tussen moraliteit en handelen en wanneer en hoe het komt dat deze richtinggevende functie wordt doorbroken. Wat moreel is, wat mensen behoren te doen en hoe wij dat daadwerkelijk voor elkaar kunnen krijgen is het volgende punt. Dat punt zal met behulp van filosofische en ethische inzichten moeten worden ingevuld en verdedigd. Om tegemoet te komen aan zowel het beschrijvende aspect als aan het normatieve aspect van het onderzoeksonderwerp is ervoor gekozen het onderwerp vanuit een psychologische en een filosofische invalshoek te benaderen. Deze keuze kenmerkt eveneens het multidisciplinaire benadering van het onderzoek. Het wetenschappelijke discours omtrent het onderzoeksonderwerp is te veelomvattend om in dit afstudeeronderzoek aan bod te laten komen. Er is daarom gekozen vier auteurs centraal te stellen, namelijk; Jan Verplaetse, Martin L. Hoffman, Albert Bandura en John Dewey³. De auteurs vertrekken ieder vanuit een andere wetenschappelijke invalshoek met betrekking tot moraliteit en de wijze waarop morele overtuigingen het handelen sturen. Hieronder zullen de auteurs en hun wetenschappelijke achtergrond kort worden geïntroduceerd en de keuze voor specifiek deze auteurs toegelicht.

De filosoof Jan Verplaetse verklaart moreel en immoreel gedrag als uitdrukkingsvormen van vijf verschillende morele systemen⁴. Dit zijn morele systemen waar wij als mens van

³ In dit onderzoek zullen de auteurs in deze volgorde worden behandeld. Deze volgorde is niet chronologisch van aard. Motivering voor de keuze van deze volgorde zal aan bod komen in paragraaf 1.5 Opbouw van het onderzoek.

⁴ Deze visie op moraliteit is in de internationale wetenschappelijke literatuur terug te vinden als de *multiple moralities approach*.

nature over beschikken en die gebruik maken van een neurale basis die je bij elk mens bij de geboorte aantreft (Verplaetse, 2008, 11). Hij betoogt dat moraliteit en handelen veelal berusten op biologische, automatische en emotionele processen. Zijn invalshoek is filosofisch waarbij hij veel informatie put uit de neurowetenschappen en de evolutionaire psychologie. Verplaetse zijn benadering ten aanzien van moraliteit en handelen is onderbelicht in het denken over moraliteit binnen de humanistiek. Dit vormt de voornaamste reden om Verplaetse centraal te stellen.

De psycholoog Martin L. Hoffman richt zich in zijn onderzoek op sociale en emotionele ontwikkeling, specifiek op de relatie tussen empathie en morele ontwikkeling. In tegenstelling tot de cognitieve stroming binnen de morele psychologie, waarin men er vanuit gaat dat morele overtuigingen direct het handelen motiveren (o.a Kohlberg) behoort Hoffman met zijn visie op morele motivatie tot denkers in de traditie van Hume. Handelen resulteert in deze visie vanuit een combinatie van (rationeel beargumenteerde) overtuigingen enerzijds en behoeften en verlangens anderzijds. De motivationele kracht van moreel denken en oordelen komt voort uit een affectief component (Musschenga, 2008, 142-143). Deze invalshoek op moraliteit en handelen is de reden waarom Hoffman centraal wordt gesteld in dit onderzoek. Hoffman ziet (op empathie gebaseerde) morele emoties als primaire bron voor morele motivatie.

De psycholoog Albert Bandura heeft wetenschappelijke bekendheid verworven door zijn sociaal cognitieve (leer-)theorie. De sociaal cognitieve theorie is op te vatten als een verbindingstheorie tussen de behavioristische en de cognitieve psychologie. Volgens deze theorie reageren mensen niet puur mechanisch op stimuli vanuit de omgeving en worden zij ook niet slechts gedreven door innerlijke krachten of driften (Donkers, 1999, 76). Bandura gaat er in zijn werk vanuit dat cognitieve elementen een belangrijke rol spelen bij het tot stand komen en reguleren van (moreel) handelen. Deze cognitieve elementen spelen tevens een belangrijke rol bij het innerlijke ervaren (gevoelens, behoeften, verlangens) van mensen en bij het geven van betekenissen aan gebeurtenissen (Mooren, 2011). De sociaal cognitieve invalshoek van Bandura vertegenwoordigt samen met de visie van Hoffman de psychologische invalshoek ten aanzien van het onderzoeksonderwerp. Hoffman vertrekt hierbij vanuit affect en Bandura vanuit cognitie. Een even belangrijke motivatie voor het centraal stellen van de theorie van Bandura komt

voort uit het feit dat hij zich specifiek heeft gericht op hoe het komt dat de sturende werking van morele overtuigingen door cognitieve verwerking kan worden verstoord.

John Dewey (1859-1952) was een filosoof, sociaal pedagoog en psycholoog. Hij wordt beschouwd als een van de belangrijkste grondleggers van het Amerikaanse pragmatisme. In deze filosofische stroming staat de mens als handelend wezen centraal. Het pragmatisme is functionalistische en consequentialistisch. Het gaat niet om eventuele intenties die ten grondslag liggen aan het handelen, maar om de te verwachten consequenties. De filosofie van John Dewey zou je bij uitstek humanistisch kunnen noemen⁵. Dit kenmerkt de motivatie om zijn denken eveneens centraal te stellen. Dewey legt de nadruk op het belang van een reflectieve houding ten aanzien van morele overtuigingen. Tezamen met Verplaetse vertegenwoordigt Dewey de filosofische invalshoek ten aanzien van het onderzoeksonderwerp.

Voorgaande wil ik concretiseren met de volgende overkoepelende vraagstelling:

Hoe verklaren Verplaetse, Hoffman, Bandura en Dewey immoreel gedrag, tegen de achtergrond van het gegeven dat moraliteit richtinggevend is aan het handelen?

Onderstaande deelvragen zijn leidinggevend geweest bij de bestudering van de literatuur.

1. Hoe zien de auteurs de relatie tussen moraliteit en handelen? In het bijzonder de vraag in hoeverre moraliteit fungeert als motiverende factor voor het handelen.
2. Stelt de theorie voorwaarden aan de psychologische ontwikkeling met het oog op het richtinggevende aspect van moraliteit aan handelen? (bijvoorbeeld het niveau van morele ontwikkeling?)
3. Staat de richtinggevende functie van moraliteit onder invloed van andere factoren (emoties, situaties, etc.)? Zo ja, op welke wijze beïnvloeden deze factoren het terzijde schuiven van moraliteit bij het handelen?

⁵ Dewey bekritiseert het humanisme eveneens in zijn werken. Dewey is daarom op te vatten als een inspiratiebron voor het humanisme, als ook iemand die het humanisme een spiegel weet voor te houden (Esther de Wit, s.a., *John Dewey, a common faith (1934)*. Gevonden op 22 december 2010 op http://www.humanistischecanon.nl/modern/john_dewey__a_common_faith__1934_

1.3 Definities

Motivatie

Simpel gesteld vraagt motivatie naar het waarom en waartoe van gedrag. De term verwijst naar de interne staat van een organisme en de processen die te maken hebben met de aanzet, de intensiteit, het volhouden van en de richting van het gedrag (Reynolds, 1994).

Moraal, moraliteit, morele overtuigingen, moreel, immoreel

In voorgaande is veelvuldig gebruik gemaakt van de begrippen moraal, moraliteit, morele overtuigingen, moreel en immoreel. Ik behandel ze tezamen, omdat ze met elkaar samenhangen en elkaar dientengevolge overlappen. Het definiëren wordt bemoeilijkt door de verschillende niveaus waarop deze begrippen werkzaam zijn en benaderd kunnen worden. Van Erp (2000) onderscheidt drie niveau's waar sprake is van moraal en moraliteit. Namelijk: 'a) de moraal als sociaal-cultureel en mentaal gegeven waar verschillende levensvisies op een bepaalde manier mee om gaan en waar ze heel verschillende opvattingen over kunnen hebben, b) de moraliteit die in de levensvisies zelf wordt uitgedrukt, en c) een idee van het moreel goede of juiste dat als een geldig criterium erkend kan worden' (37). De onderscheidingen laten zien dat de definities moreel en immoreel afhankelijk zijn van het niveau van waaruit je ze beschrijft en beoordeelt. Beoordeel je bijvoorbeeld bepaald handelen als immoreel vanuit je eigen moraliteit en de moraal van de sociale groep waartoe je behoort of kan in principe datzelfde handelen moreel beschreven worden vanuit het perspectief van de actor. Denk hierbij bijvoorbeeld aan eerwraak. Het beschrijven van de relatie tussen moraliteit en handelen hoeft echter niet te impliceren dat het eindresultaat hoe dan ook goedgekeurd wordt.

Dat dit geheel een complex web is, dat zich moeilijk uiteen laat rafelen, blijkt tevens uit de verschillende betekenissen die binnen de wetenschappelijke literatuur aan deze begrippen worden gegeven. Het is daarbij opvallend dat in studies waarbij de begrippen het centrale onderwerp zijn, veelal geheel wordt nagelaten te definiëren wat er precies onder wordt verstaan. Tot op zekere hoogte zal ook in dit onderzoek worden nagelaten

inhoudelijk moreel en immoreel inhoudelijk in te vullen. Het doel is niet om voor eens en voor altijd vast te stellen wat moreel en immoreel handelen is. Er wordt uitgegaan van de veronderstelling dat immoreel handelen in veel gevallen nadelig handelen betekent voor anderen. Een ander punt is dat de vertaalslag van de Engelse woorden *moral* en *morality* naar het Nederlands niet eenduidig te maken is. *Moral* komt overeen met moreel en moraal, *morality* duidt zowel op moraal als moraliteit. Op welke wijze deze begrippen samenhangen, waar zij van elkaar te onderscheiden zijn, een eventuele inhoudelijke invulling en welk standpunt wij ten opzichte van deze complexe begrippen dienen in te nemen zal in het onderzoek verder aan bod komen. Vooralsnog zal ik de begrippen als volgt definiëren.

*Het begrip moraal duidt op een stelsel zedelijke beginselen, een stelsel van opvattingen over wat goed en wat kwaad is. Speelman (1999) omschrijft moraal in haar meest rudimentaire vorm als volgt: 'als een sociaal regulatiemechanisme dat de belangen regelt van mensen die in een groep samenleven en dit van familiaal tot maatschappelijk niveau. Dit mechanisme keurt over het algemeen pro-sociaal gedrag goed en keurt zelfzuchtig en antisociaal gedrag af.' Moraal in deze betekenis geeft de handelingen en gedragingen aan die in een maatschappelijke context als correct en wenselijk gezien worden. Dit komt overeen met de betekenis van een smalle moraal, zoals geformuleerd door Warnock. 'Moraal in de smalle betekenis is een systeem van een speciaal soort begrenzingen van gedrag dat tot doel heeft de belangen van andere personen dan de actor te beschermen en dat zich aan hem presenteert als een controle op natuurlijke en spontane neigingen' (Musschenga, 2007, 297). Moraal heeft aldus betrekking op het handelende zelf in relatie tot anderen. *Moreel handelen in deze betekenis is handelen waarbij rekening wordt gehouden met eventuele gevolgen voor het welzijn, de belangen en behoeften van anderen.* Moraal heeft ook een bredere betekenis. 'Moraal in de brede betekenis omvat al die principes waardoor iemand zich uiteindelijk laat leiden en zijn beslissingen laat bepalen en diens idee van het goede leven vormen' (ibidem, 297). Morele overtuigingen maken deel uit van iemand zijn moraal. *Morele overtuigingen verwijzen naar de opvattingen die iemand heeft over wat goed en kwaad is, wat men wel en niet behoort te doen. Ze verwijzen naar de criteria die men hanteert bij het morele oordelen.* Morele*

overtuigingen komen voort uit de morele ruimte waarin een individu zich bevindt en waarin hij zich lokaliseert (Taylor, 1989, vertaling 2007). *Moreel handelen is in overeenstemming met iemand zijn moraal. Immoreel handelen is in tegenspraak met iemand zijn moraal.*

Het begrip *moraliteit* wordt door Manenschijn (2002, 343) van moraal onderscheiden door te stellen dat *moraliteit verwijst naar het vermogen van de mens om moreel te handelen. Het verwijst naar gedachten en emotionele toestanden, in het bijzonder naar het bewustzijn van de concepten van goed en kwaad, naar een capaciteit voor de emoties van schuld en empathie en naar de mogelijkheid handelingen die een ander zouden kunnen schaden te onderdrukken* (Kagan, 2000; ontleend aan Edmonds, 2006, 33).

Moraliteit: een cognitieve en een affectieve component

Voorgaande definities duiden op een cognitieve en een affectieve component van moraliteit. De cognitieve component gaat om het weten of iets goed of slecht is en over het beschikken van kennis over moreel relevante feiten. Het duidt naast het weten eveneens op een oordelend vermogen over wat goed en fout is. De affectieve component duidt op het ervaren van gepaste morele emoties wanneer men handelt in overeenstemming of in strijd met moraliteit. Morele emoties zijn emoties die zich in reactie op morele overtredingen voordoen of die aanzetten tot moreel handelen (Haidt, 2003). Wanneer we bijvoorbeeld immoreel handelen gaat dit veelal gepaard met gevoelens van schuld, spijt en schaamte. Emoties als mededogen, sympathie en empathie zijn voorbeelden van emoties die motiveren tot handelen waarbij rekening wordt gehouden met de situatie of het welzijn van anderen.

De onderscheiden componenten staan in wederzijdse relatie tot elkaar. Cognitie stelt ons bijvoorbeeld in staat ons te verplaatsen in een ander of een morele situatie te interpreteren. Deze cognitieve verwerking roept een affectieve toestand op. Omgekeerd heeft de emotionele toestand van een actor invloed op de wijze waarop cognitief moreel relevante informatie wordt verwerkt. Ontwikkelingen op cognitief en affectief gebied zijn daarom beiden essentiële voorwaarden voor een richtinggevende moraliteit aan het handelen. Een persoon met beperkte cognitieve ontwikkeling of vermogens weet

bijvoorbeeld wel ergens dat bepaald gedrag niet goedgekeurd wordt, maar weet niet precies waarom, of kan de schadelijke effecten dat het handelen teweeg kan brengen niet voorzien. Iemand kan daarentegen wel over het cognitieve vermogen beschikken om relevante morele normen te herkennen, maar bij het overtreden van deze normen niet de gepaste morele emoties ervaren. Deze actor weet in principe wat het goede is om te doen, maar deze kennis doet hem in emotioneel opzicht weinig tot niets. Wanneer men in het algemeen spreekt over een gewetensloos mens wordt er gedoeld op deze moreel gevoelloze actor (Le Sage, 2005, 41-42). De wijze waarop de cognitieve en de affectieve component van moraliteit een rol speelt in het richting geven aan het morele handelen en hoe zij in relatie tot elkaar staan is van belang in dit onderzoek en er zal expliciet aandacht aan worden gegeven.

1.4 Relevantie humanistiek

De pijlers van de humanistiek zijn zingeving en humanisering. Dit onderzoek richt zich op beide pijlers. Zingeving is een breed begrip en er zijn tal van invalshoeken waarop zingeving benaderd kan worden. Één van de aspecten van zingeving die Smaling & Alma (2010, 18) onderscheiden verwijst naar ‘de aard van de mentale of geestelijke instelling of activiteit’. Moraliteit is een belangrijk onderdeel in deze visie op zingeving. Zingeving bestaat vanuit deze invalshoek uit een cognitief aspect, een affectief aspect, een evaluatief aspect, een habitueel aspect en een handelingsaspect. Vooral het cognitieve, het affectieve en het handelingsaspect zullen in dit onderzoek verder worden uitgewerkt in relatie tot moraliteit. Moraliteit geeft oriëntatie, structurering en richting aan het leven. Waarde (*value, justification*) is daarom een van de vier door Baumeister (1991) onderscheiden behoeften aan betekenis.

Het onderzoek richt zich aldus op de relatie tussen moraliteit en handelen, specifiek de relatie tussen morele overtuigingen en immoreel handelen. Het doel is om inzicht te verschaffen in hoeverre mensen zich in hun handelen laten leiden door hun overtuigingen over het goede en in processen die maken dat ze morele overtuigingen terzijde te schuiven. Wat is er voor mensen nodig om de grenzen van wat goed is te overschrijden? Hoe worden ze daartoe in staat gesteld, waardoor wordt dat gemotiveerd en hoe gaan

mensen hier mee om? Ieder mens is tot immoreel handelen in staat en iedereen handelt wel eens niet in overeenstemming met zijn morele overtuigingen. Kennis op dit gebied kan bijdragen aan de wijze waarop humane sociale praktijken en instituties kunnen worden vormgegeven. Met deze kennis kan er rekening gehouden worden met factoren die de sturende functie van moraliteit ondersteunen en welke deze ondermijnen. Het onderzoek draagt daardoor ook bij aan de tweede pijler van de humanistiek, namelijk humanisering.

Het onderzoek zal inzicht verschaffen in de rol van morele overtuigingen bij het handelen, alsook de wijze waarop mensen betekenis geven aan (im)moreel handelen. Dit inzicht is naar mijn mening waardevol voor alle werkvelden van humanistici, daar zij zijn gericht op het versterken van waarden en moraliteit op basis van hun normatieve grondslag. Dit geldt voor de geestelijk raadswerkers in de voor de hand liggende werkvelden als justitie, maar ook voor onderwijzers en vormingswerkers. Onderzoek naar menselijke mechanismen die oorzakelijk kunnen leiden tot gedrag die de waarden en idealen van de humanistiek ondermijnen is naar mijn idee onderbelicht, doch essentieel. Daarbij hoop ik middels dit onderzoek een bijdrage te leveren aan een gevarieerder mensbeeld binnen de humanistiek. Gedurende mijn studie heb ik aandacht gemist voor de minder positieve, maar even zo menselijke, kanten van de mens en voor verklaringen voor het gewelddadige en verwoestende effect hiervan. De mens wordt in zijn handelen niet enkel gemotiveerd door bijvoorbeeld een streven naar ontwikkeling, verbondenheid, autonomie en individualiteit, maar ook door egoïstische motieven en materiele behoeften. Mijns inziens ligt de nadruk over het algemeen te veel op hoe cognitieve vaardigheden, emoties en omgeving kunnen leiden tot ‘goed’ handelen en het bereiken van nastrevenswaardige doeleinden en te weinig op welke wijze deze zelfde factoren kunnen leiden tot ‘slecht’ handelen en het nastreven van afkeurenswaardige doeleinden. Ook al houdt zingeving een oriëntatie op het goede in en leidt deze oriëntatie tot het nastreven van bepaalde doelen, deze doelen hoeven niet noodzakelijkerwijs nastrevenswaardig te zijn. Laat ik deze stelling iets concreter maken. Zingeving leidt bijvoorbeeld tot betrokkenheid tot bepaalde doelen, maar dit zegt inhoudelijk niets over het morele karakter van deze doelen of eventuele consequenties die gepaard gaan met het nastreven

van deze doelen. Men kan zich betrokken voelen bij de activiteiten van Amnesty International en zich daar tengevolge voor inzetten, maar men kan zich ook betrokken voelen bij een terroristische organisatie en zich daarvoor inzetten. Ook deze persoon laat zich leiden door wat in zijn ogen het goede is en toch heel veel kwaad verrichten. Op deze wijze zal deze persoon ook ervaren dat zijn leven zin heeft en betekenisvol is. De humanistiek als wetenschap kan naar mijn mening verder groeien door meer oog te hebben voor de wijze waarop menselijke behoeften tevens kunnen leiden tot kwaad.

1.5 Opbouw van het onderzoek

Er is voor gekozen om het onderzoek als volgt op te bouwen⁶. Het start bij de biologische basis van moraliteit. In het werk van de filosoof Jan Verplaetse staat de affectieve component van moraliteit en de morele biologie van de mens centraal. Morele intuïties en morele emoties motiveren het handelen volgens Verplaetse vrijwel onbewust en automatisch op basis van neurale netwerken in onze hersenen.

Vervolgens wordt overgegaan op het werk van de psycholoog Martin L. Hoffman. Ook hij vertrekt vanuit de affectieve component van moraliteit. Daarbij neemt hij in zijn werk een duidelijk normatief standpunt in ten opzichte van moraliteit. Empathie is volgens Hoffman een natuurlijke en aangeboren eigenschap van mensen en vormt de belangrijkste bron voor morele motivatie. Morele ontwikkeling is in zijn visie gebaseerd op ontwikkeling van empathie. De ontwikkeling van onze empathische geaardheid wordt geleid door cognitieve ontwikkeling en socialisatie. In zijn werk worden beide componenten van moraliteit, affectief en cognitief benadrukt.

De psycholoog Albert Bandura vertrekt vanuit de cognitieve component van moraliteit. In zijn werk komt menselijk functioneren voort uit een dynamische wederkerige interactie tussen de persoon (cognities, affecten en innerlijke factoren), de omgeving en gedrag. Zijn werk gaat in op welke wijze het toepassen van persoonlijke morele kaders door cognitieve verwerking van moreel relevante informatie wordt beïnvloed. In de visie

⁶ De opbouw is als een trechtervorm, van smal naar breed. Het begint bij de biologische basis (natuurlijke morele intuïties), waarna de affectieve invalshoek aan de hand van empathie verder wordt onderzocht (waarbij cognitieve ontwikkeling van belang is). Vervolgens wordt gekeken vanuit een cognitieve invalshoek (welke gevoel en motivatie beïnvloed). Er wordt afgesloten met een brede filosofische visie op moraliteit en handelen.

van Bandura zijn mensen zelfregulerend en zelfbepalend. Het reguleren van het (morele) handelen is van belang voor het gevoel van eigenwaarde.

John Dewey (psycholoog, filosoof en pedagoog) ziet moraliteit eveneens verweven met identiteit. Aan de hand van zijn visie op moraliteit kan er een normatief standpunt worden ingenomen ten aanzien van de begrippen moreel en immoreel, zonder deze inhoudelijk in te vullen. Hij benadrukt het belang van een reflectieve moraliteit. Er is voor gekozen om met zijn visie op moraliteit af te sluiten, omdat zijn alomvattende filosofische werk voorgaande visies van de andere auteurs overkoepelend bijeen brengt.

Als besluit zal worden gekeken wat de opgedane inzichten ten aanzien van de relatie tussen moraliteit en immoreel handelen kan bijdragen aan het humanistisch wetenschappelijke discours.

2. De visie van Verplaetse op de morele natuur van de mens

De filosoof Jan Verplaetse (2008) verklaart in zijn boek *Het morele instinct* moreel en immoreel handelen als uitdrukkingsvormen van verschillende morele systemen. De idee dat moraliteit uit verschillende morele systemen bestaat wordt ook wel de *multiple moralities approach* genoemd. Deze benadering van moraliteit is in de internationale literatuur onder andere terug te vinden bij Haidt & Joseph (2004, ontleend aan Verplaetse 2008, 7). Verplaetse legt in zijn visie de nadruk op de affectieve component van moraliteit en op zijn biologische basis. Hiermee ontkent hij niet dat cognitie en affect en natuur en cultuur in wederkerige relatie tot elkaar staan. De rol van de affectieve component en de natuurlijke basis van moraliteit bij moreel handelen en oordelen zijn volgens Verplaetse echter onderbelicht. Moraliteit berust in de visie van Verplaetse voor een groot deel op intuïties, emoties en biologische processen die vanuit evolutionair perspectief verklaard kunnen worden.

Het belang van de affectieve component van moraliteit zien we eveneens terug bij Haidt (2001). Het primaat van moraliteit ligt volgens hem bij morele gevoelens en intuïties. Hij verdedigt de stelling dat morele emoties en intuïties leiden tot morele oordelen. Een moreel oordeel is het resultaat van een snelle, automatische evaluatie (intuïtie) die veelal post hoc wordt onderbouwd door redeneringen. Wij voelen in eerste instantie wat wij goed en wat wij fout vinden en bekleden het vervolgens met redeneringen en argumentaties. De grotendeel automatische morele processen zijn volgens Verplaetse even natuurlijk als zien en horen en werken net zo snel als onze zintuiglijke waarneming. Om deze reden spreekt hij in zijn werk over de morele natuur, over morele instincten en over het morele zintuig van de mens. Dit beeld is metaforisch bedoeld. Er is geen plaats in het menselijk lichaam aan te wijzen waar de moraal zich bevindt. Moraal zit echter wel diep verankerd in het vlees van de mens (Verplaetse, 2008, 5-6).

Verplaetse zet vijf morele systemen uiteen, waarmee geen volledigheid wordt gepretendeerd. Vier van de vijf morele systemen berusten op morele gevoelens en intuïties. Deze zijn de hechtingsmoraal, de geweldmoraal, de reinigingsmoraal en de samenwerkingsmoraal. Slechts één is rationeel, namelijk de beginselenmoraal. De

rationele beginselenmoraal is volgens Verplaetse nodig om het morele handelen voortkomend uit de intuïtieve morele systemen te kunnen beoordelen. Deze leiden niet per definitie tot wenselijk handelen. In de visie van Verplaetse is het niet zo zeer dat de richtinggevende functie van moraliteit aan het handelen wordt doorbroken. De natuurlijke morele intuïtieve processen kunnen echter leiden tot handelen dat vanuit ethisch standpunt als immoreel zou kunnen worden beoordeeld.

De verschillende morele systemen motiveren mensen op verschillende manieren om dingen te doen of te laten. De context is bepalend voor het morele systeem dat het handelen stuurt. We hebben bijvoorbeeld heel wat meer over voor familie en vrienden, we helpen ze en staan voor ze klaar. We verwachten niet gelijkwaardig terug te ontvangen wat we geven. Aan de andere kant verwachten we wel gelijkwaardige inzet van onze collega's op het werk. Wanneer wij het idee hebben harder te werken dan de ander, dan ervaren wij bij gelijke of mindere beloning gevoelens van onrechtvaardigheid. Deze morele gevoelens, waarom we iets als goed of als slecht ervaren, herleidt Verplaetse tot de verschillende morele systemen. Volgens Verplaetse is het gemeenschappelijk aan de morele systemen dat ze de individuele vrijheid begrenzen. Die begrenzing is nodig voor het overleven en voortbestaan van de gemeenschap, voor het voortbestaan van vriendschappen en samenwerkingsverbanden tussen individuen (ibidem, 6).

De morele systemen zullen in het onderstaande worden uitgewerkt. Verplaetse maakt duidelijk dat onze morele intuïties kunnen leiden tot immoreel handelen. Hij onthoudt zich van een normatief standpunt bij de eerste vier morele systemen. Pas bij de behandeling van de rationele beginselenmoraal neemt hij een normatief standpunt in.

2.1 De hechtingsmoraal

Optimistische mensbeelden slaan volgens Verplaetse terug op dit morele systeem. Mensen zijn vrijgevig, betrokken, tonen respect aan anderen, willen hun medemensen helpen, hebben veel voor anderen over en trekken zich het leed van anderen aan. Dit is veelal het handelen, ook in dit onderzoek, dat wij voor ogen hebben wanneer we het over

moreel handelen hebben. Dit morele handelen wordt door Verplaetse verklaard aan de hand van het morele systeem dat hij de hechtingsmoraal noemt. Deze moraal regelt ons handelen met mensen en dingen waarmee we ons *verbonden* voelen. Het is als het ware onze allereerste moraal, omdat we er vanaf de geboorte kennis meemaken.

2.1.1 Het belang van hechting, imitatie en empathie

De natuurlijke oorsprong van de hechtingsmoraal komt volgens Verplaetse voort uit de enorme afhankelijkheid van mensen. Wanneer wij geboren worden zijn wij zorgbehoevend en afhankelijk van ouders of opvoeders. Zonder hen overleven wij simpelweg niet. Hechting tussen kind en opvoeder is daarom van het grootste belang. Bowlby toonde al in de jaren zestig aan dat mensen een aangeboren behoefte hebben om zich te hechten aan hun verzorger (ibidem, 16). Mensen hechten zich gedurende hun leven aan diverse andere mensen, maar ook aan dieren, voorwerpen of overtuigingen. Door hechting wordt zorg en onbaatzuchtig gedrag verzekerd. Imitatie en empathie zijn vermogens die het hechtingsproces ondersteunen. Zonder deze vermogens zouden wij onverschillig tegenover onze medemensen staan. Ze stellen ons in staat de ander te begrijpen, zijn gevoelens aan te voelen en hier rekening mee te houden.

‘De hechtingsmoraal dicteert ons om mensen waar we om geven te helpen en medemensen niet te kwetsen of te pijnigen. Zodra we anderen als mens zien, we ons inleven in de gevoelswereld van anderen of sympathie ervaren, gebiedt die moraal tot hulpgedrag en verbiedt ze het toebrengen van leed. We denken hier niet over na. We hebben geen morele principes nodig. Wanneer die vermogens op gang komen, ligt het morele gedrag bij voorbaat vast ‘ (ibidem, 70).

Mensen beschikken van nature over empathische vermogens en deze vermogens zorgen ervoor dat wij meeleven met anderen en dat wij betrokken zijn bij het welzijn van anderen. Op deze wijze motiveren empathische gevoelens ons tot moreel handelen. Verplaetse onderscheidt vier componenten van empathie. Deze componenten geven de relatie tussen cognitie, emotie, motivatie en handelen weer. De eerste component is affectief. Mensen voelen vreugde, pijn of verdriet wanneer zij anderen zien die deze gevoelens ervaren. Verplaetse spreekt in dit geval over emotionele besmetting. De tweede component is cognitief. Hier gaat het om het inleven in een ander en het proberen

te achterhalen van de gevoelens en gedachten van de ander. De derde component is motivationeel. De ervaring van empathische gevoelens zet aan tot bepaald handelen. Je schiet bijvoorbeeld iemand te hulp, wanneer iemand ten val komt. Als laatste heeft empathie een regulerende component. Een situatie roept veelal geen eenduidige gevoelens, neigingen en reacties op. Je voelt wel de noodzaak om te helpen, maar weet niet goed hoe, of je voelt angst voor je eigen veiligheid. Om voor jezelf toch tot gepaste actie over te gaan moet je al deze verschillende reacties reguleren (ibidem, 28). Verplaetse verklaart met behulp van de neuropsychologie waar het vermogen tot empathie vandaan komt. In onze hersenen bevinden zich zogenaamde spiegelneuronen die ons in staat stellen te imiteren en mee te voelen. Wanneer we bijvoorbeeld kijken naar een ander die een slok drinken neemt, dan voeren we in gedachten diezelfde handeling uit. Dit is ook het geval bij het zien van emoties. Het zien lachen of huilen van een ander activeert het hersengebied van de waarnemer, alsof hij zelf lacht of huilt. Onze hersenen beschikken daarbij over een rem waardoor we niet altijd meelachen of huilen. Het remmen van sterke emoties, oftewel emotionele regulatie, in bepaalde hersengebieden stelt ons in staat een situatie cognitief te verwerken en op die manier over te gaan tot gepast handelen. Hierdoor helpen wij bijvoorbeeld iemand in een noodsituatie, in plaats van weg te lopen vanuit een meer egocentrisch motief (ibidem, 33-37).

Zoals gezegd stimuleren de aangeboren vermogens tot hechting, empathie en imitatie mensen tot handelen dat wij veelal moreel noemen. Deze vermogens zijn afhankelijk van elkaar. Imitatie stelt ons in staat te hechten, hechting beïnvloedt empathische gevoelens en deze gevoelens motiveren 'moreel handelen'. Tezamen met schuldgevoelens⁷ werken deze vermogens agressieremmend. Ze verhinderen dat we geweld gebruiken tegen onze soortgenoten of zorgen er in ieder geval voor dat we als het ware eerst iets moeten overwinnen voordat we geweld gebruiken. Wanneer we wel tot geweld overgaan, zorgen deze vermogens ervoor dat we ons naderhand onbehagelijk voelen. Agressief en gewelddadig handelen vatten wij veelal onder de noemer immoreel. Deze agressieremmende reflex strekt zich uit tot alles waar mensen aan gehecht zijn. Hoe sterker de band, hoe meer men meevoelt met de ander en hoe meer iemand rekening zal

⁷ Verplaetse beschouwt schuldgevoel niet als een aangeboren emotie

houden met deze persoon. Wanneer iemand geen band voelt tot een ander, dan is er slechts onverschilligheid. Gevoelens van onbehagen worden niet of nauwelijks gevoeld bij het benadelen van de ander door het eigen handelen. Betrokkenheid is op te vatten als een voorwaarde waaronder moraliteit richting geeft aan moreel handelen. Immoreel handelen, in de zin van iemand schade berokkenen, wordt mogelijk wanneer er geen band tot de ander gevoeld wordt. Empathie en schuldgevoelens kunnen volgens Verplaetse eveneens opzij worden gezet door emotionele regulatie. Wij zijn in staat onbehagelijke gevoelens opzij te zetten zodat ze het handelen niet belemmeren. Dit stelt bijvoorbeeld artsen in staat hun initiële onbehagen opzij te zetten wanneer zij een patiënt moeten opereren. Wij beschikken echter allen over het vermogen initieel onbehagen te reguleren (ibidem, 65).

2.1.2 Doorbreken van de hechtingsmoraal

Situaties en de sociale omgeving waar wij ons in bevinden beïnvloeden in grote mate de moraal die sturing geeft aan ons handelen. Voor de hechtingsmoraal is wederzijdse erkenning nodig. Dit gebeurt wanneer mensen verwantschap in elkaar zien en ervaren, ook wanneer deze herkenning slechts minimaal is. Dehumanisering is een manier waarop de hechtingsmoraal kan worden doorbroken. Dehumanisering is het ontkennen van menselijke eigenschappen bij medemensen (ibidem, 66).

‘Ontnemen we medemensen hun menselijke kenmerken (...) dan verliezen we iedere band en maakt agressie nog weinig indruk. Valt het empathisch onbehagen weg dan rest alleen nog onverschilligheid. Het is juist dat empathisch onbehagen onvoldoende is om mensen te helpen of wantoestanden aan te klagen, maar wie helemaal niets meer voelt, protesteert niet en biedt geen hulp. In die zin waarborgt de hechtingsmoraal een morele houding van respect naar onze medemensen. Wie bovendien zijn hechtingsmoraal uitbreidt naar niet-verwanten, andere ethnies, aanhangers van andere ideologieën en leden van diverse culturen, of naar dieren, is meer begaan met het lot van die naasten en verzet zich tegen elke vernauwing van de empathische cirkel’ (ibidem, 68).

Om gruwelijkheden tegen anderen te begaan moeten we ons ontdoen van de natuurlijke vermogens van de hechtingsmoraal. Wanneer deze moraal nog actief is dan ondervinden we teveel weerstand om anderen schade toe te brengen. Gewelddadige situaties vragen

om een ander soort moraal, een waar we ook van nature over beschikken. Deze moraal noemt hij de geweldsmoraal.

2.2 De geweldsmoraal

Naast alle voorgenoemde positieve kwaliteiten beschikt de mens van nature ook over een gewelddadig karakter. Indicaties daarvoor zijn dagelijks op het nieuws te zien. Geweld heeft echter een overrompelend effect op ons, we kunnen geweld maar slecht begrijpen en vinden het irrationeel. We verklaren het gebruik van geweld taboe en vatten het op als zinloos. Hierdoor wordt geweld een onverklaarbaar fenomeen (Blok, 2001; ontleend aan Verplaetse 2008, 73). Geweld wordt als immoreel beschouwd. Verplaetse betoogt echter dat geweld niet de tegenpool vormt van moraal maar het kenmerkende element is van een ander soort moraal, namelijk de geweldsmoraal. Ook deze moraal is onderdeel van onze morele natuur en heeft een evolutionaire logica. De geweldsmoraal heeft een functie en is aan zijn eigen regels gebonden. Deze kunnen van plaats tot plaats verschillen. Wanneer iemand je bijvoorbeeld beledigt, dan dien je de ander op zijn plaats te zetten. Wanneer iemand de familie-eer schendt wordt er verwacht dat deze wordt hersteld. Iemand van achteren aanvallen, of een bepaald wapen gebruiken wordt laf bevonden. De geweldsmoraal is een gevaarlijke moraal, omdat ze haar eigen grenzen niet kent. Ondanks haar eigen regels, ligt escalatie altijd op de loer. Wanneer niemand wil wijken voor de ander gaan beide in een geweldsspiraal ten onder. De geweldsmoraal gaat makkelijk van kwaad tot erger (Verplaetse 2008, 106).

2.2.1 Overleving, schaarste en competitie

Hoewel wij tegenwoordig het geluk hebben niet constant in een levensbedreigende situatie te verkeren, zitten de natuurlijke reacties die voor overleving kunnen zorgen in dergelijke situaties in onze natuur verankerd. De geweldsmoraal floreert onder moeilijke omstandigheden, omdat geweld en agressie overleven kan betekenen. Wanneer de ene partij geweld gebruikt als overlevingsstrategie, dan neemt hij de andere partij hierin mee. Alleen met tegengeweld kun je jezelf verdedigen tegen geweld en op deze wijze ontstaat er een geweldsspiraal. Verplaetse plaatst de oorsprong van de geweldsmoraal binnen deze

levensbedreigende context. Schaarste en competitie maken onderdeel uit van deze context. Een wereld van schaarste leidt tot competitie en strijd om dezelfde goederen. Wanneer zaken in overvloed bestaan dienen agressie en geweld nergens toe. Iedereen kan over alles beschikken wat hij graag wil (ibidem, 72-75). 'In een dergelijke omgeving is de som van verloren en gewonnen goederen gelijk aan nul. Wat de ene wint, verliest de ander, en omgekeerd. Om die reden spreekt men van een *zero sum game*' (ibidem, 75).

Bij schaarste denken wij vaak in eerste instantie aan schaarste op het gebied van basisbehoeften, zoals eten, drinken, onderdak, et cetera. Schaarste bestaat echter ook op het gebied van zaken die niet essentieel zijn voor overleving. Bepaalde goederen worden tegenwoordig als onmisbaar beschouwd, ook al zijn ze niet essentieel voor overleving. Iedereen wil het liefste mooi en ruim wonen, een auto, een lieve partner en genoeg vrije tijd. En of wij het er nu mee eens zijn of niet, materiele zaken, die een bepaalde levensstandaard inhouden, zijn verbonden aan ons gevoel van eigenwaarde en zelfrespect. Daarbij is het vervullen van behoeften als eigenwaarde en respect tot op zekere hoogte afhankelijk van anderen. Respect ontstaat in wederzijdse relatie tot anderen. Wanneer iemands gevoel van eigenwaarde en zelfrespect wordt bedreigd door anderen zijn wij geneigd deze, zo nodig met geweld, te verdedigen.

Om te verkrijgen wat je wilt en om je behoeften te vervullen kunnen gedachten aan immoreel handelen al snel door je hoofd schieten. Je kunt actief te werk gaan en iemand proberen te misleiden, te imponeren of te dreigen om te krijgen wat je wilt hebben. De hechtingsmoraal staat dit soort handelen echter in eerste instantie in de weg. Voorwaarde voor de hechtingsmoraal is dat er een bepaalde mate van betrokkenheid gevoeld wordt. Maar deze betrokkenheid kan ook gevoeld worden tot een schaars goed in plaats van een persoon die benadeeld wordt door het handelen. Mobiele telefoons zijn tegenwoordig bijvoorbeeld onmisbaar voor het sociale leven, het geeft een bepaalde status en kan gezien worden als gewild object. Wat doe je bijvoorbeeld als je een nieuwe, veelzijdige telefoon in het toilet van een restaurant vindt? Bijna iedereen deelt de morele overtuiging dat stelen verkeerd is, maar de telefoon heeft ook een bepaalde aantrekkingskracht, het appelleert aan een behoefte. Zelfs wanneer je de telefoon niet voor jezelf wilt houden,

zou je hem voor aardig wat geld kunnen verkopen. Wat je tegenhoudt zijn eventuele schuldgevoelens, oftewel je moraliteit, die gepaard kunnen gaan met het toe-eigenen van de gewilde telefoon. Leidt je morele overtuiging tot de keuze om de telefoon af te geven, of stop je hem in je tas? Het klinkt pessimistisch, maar in veel gevallen, vooral in de anonimiteit van de stad, kun je ervan uitgaan dat de persoon die zijn telefoon daar heeft laten liggen, deze kwijt is. Rationalisaties van de situatie en het immorele handelen (de telefoon in je tas stoppen) kunnen het handelen voor iemand vergoelijken. 'Die andere persoon had maar beter op zijn spullen moeten letten.' 'Mijn telefoon is laatst ook gestolen.' 'Straks houdt iemand van het personeel zelf de telefoon.' 'Wat je vindt mag je houden'. Dit soort gedachten beïnvloeden de emoties die gepaard gaan of die verwacht worden bij het immorele handelen. Eventuele schuldgevoelens worden na rationalisatie niet of nauwelijks gevoeld. Cognitie beïnvloedt de morele emotie. Bij Bandura zullen we verder ingaan op de rol van rationalisaties en cognitieve vertekening bij immoreel handelen.

2.2.2 De geweldsmoraal en angst

Volgens Verplaetse ligt de oorsprong van de geweldsmoraal in het streven naar overleven in levensbedreigende situaties. Angst is hierbij doorslaggevend voor het handelen. Allerlei mentale processen wijzen op een opmerkelijke alertheid van de mens bij gevaar of dreiging. Een angstig gezicht valt ons bijvoorbeeld sneller op in een groep gelukkige gezichten, dan een gelukkig gezicht in een groep angstige gezichten (Hansen & Hansen, 1989; ontleend aan Verplaetse, 2008, 86). Angst zet automatische reactiepatronen in werking. Ze alarmeert de mens voor naderend gevaar en zet onbewust aan tot snel handelen waardoor de overlevingskansen worden vergroot. Dit is de evolutionaire logica van angst. In reactie op angst worden vaak twee handelingsmogelijkheden voorgesteld, vluchten of vechten. Op die wijze hangen angst en agressie met elkaar samen. Angst staat agressie in eerste instantie in de weg. Antisociale jongeren en volwassenen met psychopathische trekken vertonen bijvoorbeeld een gebrek aan angstherkenning. Onderzoek naar de antisociale houding van psychopaten baseert zich vaak op het idee dat zij minder onbehagen voelen bij het zien van leed, angst of verdriet. Ze lijken een bepaalde ongevoeligheid te hebben voor beelden of verhalen die normale mensen

beangstigen. Het gebrek aan angstherkenning en de ongevoeligheid voor angst zorgt voor een totaal andere verhouding tot het beoordelen van moreel gedrag (Verplaetse, 2008, 95-96).

Aan de andere kant kan angst mensen aanzetten tot agressief en schadelijk gedrag. Na aanvankelijke verstarring en verstijving in reactie op gevoelens van angst zoeken mensen naar middelen om die angst te onderdrukken of naar manieren om de oorzaak van de angst weg te nemen. Volgens Verplaetse is geweld een manier waarop beide bereikt kan worden (ibidem, 89). Mensen beschikken over het vermogen angst te onderdrukken en dit heeft een evolutionair nut. Het tonen van angst in een bedreigende situatie is namelijk een teken van zwakte. In een langdurige levensbedreigende *zero sum game* situatie is volgens Verplaetse het aanmeten van een agressief imago de beste overlevingstactiek. Wanneer iemand zich in een omgeving bevindt waar anderen een toevlucht nemen tot geweld, dan heb je geen betere keuze dan jezelf te beschermen door een gewelddadig imago aan te meten. Je onderdrukt op deze wijze je eigen angst en boezemt je tegenstander angst in. Dit zie je bijvoorbeeld bij leden van gangs. In een dergelijke omgeving overheerst de geweldsmoraal. Als je wilt overleven, moet je respect zien af te dwingen, je eer in stand zien te houden en laten zien dat er niet met je te sollen valt. Het hebben van een geharde reputatie behoedt je voor gevaar en stelt je in staat te overleven. Van jongs af aan leren kinderen deze regels van de geweldsmoraal.

Verplaetse onderscheidt nog een andere vorm van agressie in de geweldsmoraal, namelijk reactieve agressie. Mensen reageren agressief wanneer zij gevoelens van woede en boosheid ervaren. Deze gevoelens kunnen spontaan ontstaan, bijvoorbeeld omdat mensen voelen dat hen onrecht is aangedaan, of wanneer iets dierbaars is afgenomen. Mensen reageren in deze gevallen uiterst impulsief (ibidem, 101-105). Binnen de criminologie wordt dan ook veelvuldig onderzoek gedaan naar zelfcontrole (of gebrek aan) als verklaring voor agressief en crimineel handelen.

Bedreiging kan ook illusoir van aard zijn. Maar ook dan wordt de geweldsmodus in onze hersenen geactiveerd. Onze hersenen maken geen onderscheid tussen echte en ingebeeelde

bedreiging. Mensen zullen zich altijd sterk maken tegen komende dreiging. Wanneer mensen bang worden gemaakt door echte of illusionaire dreiging zijn ze bereid om zich koste wat kost te verdedigen. Door een geweldsmoraal komen mensen in een wij/zij situatie, waarbij de ander niet gezien wordt als medemens, maar als vijand die het gemunt heeft op hen en alles wat hen dierbaar is. Dit is een krachtige motivatie om zich te verdedigen. De moraliteit die de hechtingsmoraal dicteert beperkt zich in deze gevallen slechts tot de eigen groep. Het gebruik van geweld van de ene partij leidt echter tot gebruik van geweld bij de andere partij. Beide partijen zullen elkaar proberen te overtreffen en angst in te boezemen om zo de overwinning te behalen en overleving te verzekeren. In dat opzicht is het een tragische moraal die haar eigen grenzen niet kent (ibidem, 131).

Verplaetse laat zien dat de geweldsmoraal behoort tot onze natuurlijke morele uitrusting. De automatische en intuïtieve processen die in werking worden gesteld kunnen echter aanzetten tot handelen, of gevolgen teweeg brengen, die vanuit ethisch oogpunt veelal zouden worden afgewezen. Ook het volgende morele systeem dat Verplaetse onderscheidt laat zien dat de morele intuïties die ons handelen sturen niet hoeven te leiden tot handelen dat wij in eerste instantie voor ogen hebben wanneer we het over moreel handelen hebben.

2.3 De reinigingsmoraal

Volgens Verplaetse hebben wetenschappers nog weinig aandacht gehad voor het feit dat moraal, hygiëne en zuiverheid met elkaar verweven zijn. De metaforen die worden gebruikt om goed en kwaad te duiden geven blijk van het feit dat moraal en hygiëne verweven met elkaar zijn. Een moreel verachtelijk persoon noemen we bijvoorbeeld een smeerlap en wanneer we immoreel gehandeld hebben dan hebben we last van een onzuiver geweten (ibidem, 133). Gevoelens van walging en weerzin maken deel uit van een primair disciplineringsstelsel dat ons waarschuwt voor schadelijke stoffen en ons beschermt tegen opname van die stoffen. De reinigingsmoraal maakt gebruik van dit systeem. 'Zo voelen we niet alleen walging na het eten van een giftige plant, we kotsen ook van mensen die regels niet naleven. Ook ervaren we een gevoel van geruststellende

zuiverheid als we met gelijken samen zijn' (ibidem, 134). Volgens Verplaetse zet de ervaring van bijvoorbeeld een 'onzuiver geweten' aan tot handelen om deze onzuivere en onbehagelijke gevoelens te doen afnemen. Op een zelfde wijze waarop wij de behoefte voelen om onze handen te wassen wanneer deze vies zijn, voelen wij de behoefte onszelf te ontlasten van een besmet geweten. Daarom spreekt Verplaetse over een reinigingsmoraal.

2.3.1 Afschuw, walging en weerzin

Naast boosheid, vreugde, verdriet, angst en verbazing, wordt afschuw door Paul Ekman⁸ genoemd als één van de zes basisemoties. Verplaetse brengt geen duidelijk onderscheidt aan tussen afschuw, walging en weerzin, maar gebruikt de begrippen als synoniemen. Gedurende ons leven leren we dat bepaalde stoffen vies zijn en dat contact met deze stoffen vermeden dient te worden. Op deze manier ontwikkelt de mens afschuw voor een heel scala aan stoffen⁹. Het ervaren van afschuw en walging is niet altijd rationeel. We walgen eveneens van zaken die niet direct schadelijk zijn voor onze gezondheid, wat aan de eigenlijke functie van walging voorbij gaat. Wanneer een huis en de bewoner er niet netjes en schoon uitzien en we krijgen hier een kopje koffie aangeboden, schieten er gevoelens walging door ons heen. Het kopje zal ook wel niet schoon zijn en de koffie daardoor besmet en vies. Verplaetse duidt deze vorm van walging als besmettingsweerzin. Niet alleen een specifieke stof leidt tot het ervaren van afschuw, maar ook alles wat hiermee in contact is geweest. We kunnen ons echter wel over walging heen zetten. Uit beleefdheid drink je toch dat kopje koffie. Bepaalde etenswaren die ons deden walgen toen we het voor het eerst proefden, worden na herhaling gewaardeerd (ibidem, 143).

⁸ Paul Ekman is psycholoog en pionier op het gebied van onderzoek naar emoties en gelaatsexpressies.

⁹ Bij geboorte kennen mensen alleen afschuw voor bittere stoffen.

2.3.2 Morele weerzin

Mensen ontwikkelen volgens Verplaetse een bijzondere vorm van weerzin, namelijk morele weerzin. Kinderen vanaf tien jaar ervaren gevoelens van walging wanneer zij denken aan gedrag dat in strijd is met morele regels. In veel gevallen is dit handelen niet zozeer schadelijk voor de gezondheid, maar we ontwikkelen weerzin tegen tal van gedragingen die op een andere wijze schadelijk worden bevonden. Mensen kunnen walging ervaren voor arrogante mensen of voor bepaalde uitspraken en ideeën. Zo wekt de gedachte aan het opeten van je huisdier of gedachte aan seks met familieleden gevoelens van afschuw op. Ook in het geval van morele weerzin wordt besmettingsweeozin ervaren. We willen liever niet in de buurt zijn van mensen die in onze ogen moreel bedorven zijn. Het schudden van de hand van een moordenaar wekt gevoelens van afschuw op (ibidem, 143). Morele weerzin weerhoudt mensen ervan de morele regels te overtreden. Het onbehagelijke gevoel van walging dat wordt ervaren wanneer we toch morele regels overtreden wordt het liefst vermeden. Het gevoel van morele walging werkt als een alarmsignaal wanneer morele grenzen doorbroken dreigen te worden (ibidem, 145). Volgens Verplaetse roept het overtreden van morele regels op zijn beurt de behoefte aan reiniging op. We kunnen ons geweten zuiveren door bijvoorbeeld iemand te helpen, of door te proberen aangedaan onrecht te herstellen. Gevoelens van afschuw en walging sporen aan tot handelen die deze gevoelens kunnen zuiveren. Huizen waar een verschrikkelijke moord is gepleegd breken we tot de grond toe af (ibidem, 173).

De reinigingsmoraal biedt een verklaring voor het rationaliseren of cognitief vertekenen van immoreel gedrag of situaties. Wanneer iemand heeft gehandeld in tegenspraak met zijn morele overtuigingen gaat dit gepaard met gevoelens van onbehagen. Door het handelen of de situatie op een andere wijze te interpreteren kunnen deze onbehagelijke gevoelens, of het geweten, worden gezuiverd. De reinigingsmoraal kan eveneens immoreel handelen motiveren. Het is zoals gezegd geen rationele moraal die het handelen dicteert. Mensen die in onze ogen onguur zijn worden niet op een zelfde wijze behandeld als personen met een sympathiek voorkomen. Een zwerver wordt het liefst genegeerd, vermeden en vergeten.

‘Uiteindelijk kan dat (behoefte aan zuiverheid) ertoe leiden dat men onreine individuen of groepen uit de samenleving wil verwijderen. Hoewel onze West-Europese samenleving er prat op gaat normovertreders op een beschaafde wijze aan te pakken, suggereren allerlei gebruiken en gebeurtenissen dat de reinigingsmoraal nog altijd leeft. Al lynchen we moordenaars en verkrachters niet meer, we veroordelen ze tot lange gevangenisstraffen die ze doorbrengen in ommuurde, zwaar bewaakte gebouwen die je kunt opvatten als moderne vergeetputten’ (ibidem, 173).

Morele weerzin is eens sterke emotie die sturing geeft aan het handelen. Gevoelens van afschuw, wanneer men denkt over handelen dat in overtreding is met de morele regels, weerhouden ons van dit gedrag. Maar deze gevoelens roepen eveneens handelingen op die zijn gericht op het zuiveren van een besmet geweten. De reinigingsmoraal is geen rechtvaardige of rationele moraal. Het kan leiden tot uitsluiting en aanzetten tot ‘immoreel handelen’. De richting waar de morele intuïties van de reinigingsmoraal op aan sturen is niet per definitie als moreel juist te beoordelen. Het volgende morele systeem is de samenwerkingsmoraal. In deze moraal zijn er geen krachtige emoties als liefde, woede, haat of walging aan de orde. Het regelt echter wel een groot deel van ons dagelijkse handelen.

2.4 De samenwerkingsmoraal

De samenwerkingsmoraal regelt volgens Verplaetse ons handelen met mensen die ons misschien niet onverschillig laten, maar ook niet emotioneel beroeren. In veel gevallen is het wederzijdse voordeel van mensen hetgeen wat hen tot handelen aanzet. Mensen kwamen er eeuwen geleden al achter dat samenwerking een goede manier is om essentiële levensbehoeften veilig te stellen. Samenwerking vormt een groot deel van onze dagelijkse handelingen, hoewel wij ons daar niet altijd bewust van zijn. Samenwerking houdt echter ook risico’s in. Wanneer de een zich niet aan de regels van de samenwerking houdt, betekent dit grote winst voor deze persoon en een groot verlies voor degene die zich met vertrouwen in de samenwerking heeft begeven. Een zakenpartner kan je bedonderen en tegen dit soort bedrog proberen we ons in te dekken. Je doet daarom bijvoorbeeld navraag over de betrouwbaarheid van een eventuele zakenpartner. Ook hebben we allerlei intuïties waar we op afgaan voordat we ons in een

samenwerkingsverband storten.

‘De samenwerkingsmoraal is het geheel van regels, inzichten, intuïties, emoties en gedragingen dat ons toelaat te navigeren in deze voordelige, maar ook risicovolle wereld van coöperatie (...) Het verenigt mensen, maar alleen onder specifiek voorwaarden. Het is geen moraal van naastenliefde of van onvoorwaardelijk altruïsme, wel van welwillendheid én behoedzaamheid’ (ibidem, 176).

2.4.1 Behoedzaamheid

Samenwerking houdt zoals gezegd risico, maar ook wederzijds voordeel in. Wij proberen ons dan ook in te dekken tegen valsspellers en bedriegers. We zijn behoedzaam ten opzichte van anderen om onszelf te beschermen. Verplaetse maakt in dit kader een onderscheid tussen voorspellende en herinnerende bedrogdetectie (ibidem, 203). Bij voorspellende detectie gaat men ervan uit dat wij de betrouwbaarheid van een eventuele samenwerkingspartner vooraf proberen vast te stellen. Dit oordeel kan gebaseerd zijn op allerlei signalen: gezichtskenmerken, gelaatsexpressies, kledij, gedragingen, huidkleur, enzovoort. Bij herinnerende detectie gaat men ervan uit dat wij bijzondere aandacht hebben voor uitdrukkelijke informatie over iemands coöperatieve gedrag. Het oordeel over de betrouwbaarheid van een ander is gebaseerd op eigen informatie of op verhalen van anderen (ibidem, 203-204). Het idee dat we voorafgaand correcte oordelen kunnen vormen over het karakter en de moraliteit van een ander is een oude veronderstelling. Lombroso (1876), grondlegger van de positivistische stroming binnen de criminologie, was van mening dat er zoiets bestond als een geboren misdadiger. Dit waren personen met een aangeboren en onverbeterlijke neiging tot crimineel gedrag. Misdadigers waren te herkennen aan bepaalde uiterlijke kenmerken, bijvoorbeeld aan lage voorhoofden, diepliggende ogen en doorgroeiende wenkbrauwen. Dergelijke theorieën zijn uiteindelijk nooit bewezen bevonden en klinken ons tegenwoordig enkel en alleen racistisch in de oren.

‘We moeten dus uitermate voorzichtig zijn met de vooronderstelling dat mensen een instinct hebben om ‘goede’ van ‘slechte’ mensen te onderscheiden. Bij nader inzien is dat instinct een ordinair vooroordeel (...) Toch gelooft een overgrote meerderheid van de mensen inderdaad dat ze betrouwbaarheid en andere persoonlijkheidskenmerken van het gezicht kunnen aflezen’ (Verplaetse, 2008, 204-205).

Bekend is de idee dat mensen op basis van indrukken van een persoon in de eerste twee seconden van een ontmoeting reeds een oordeel vormen over die persoon. *You never get a second chance to make a first impression*. De vraag is dan of deze oordelen ook correct zijn. Volgens Verplaetse kunnen we op basis van wetenschappelijke experimenten nog geen eenduidig antwoord op deze vraag geven. We lijken mensen met kwade bedoelingen of egoïstische intenties wel te herkennen, maar de accuraatheid van dit instinct is niet overweldigend (ibidem, 208-212). Het beïnvloedt echter wel degelijk de manier waarop we met anderen omgaan. Wanneer we iemand niet vertrouwen verdwijnt onze welwillendheid ten aanzien van deze persoon. Intuïtieve en vertekende oordelen kunnen er toe leiden dat we morele kaders hanteren in onze omgang met deze mensen die totaal verschillen van de kaders die we hanteren bij mensen die we wel op een positieve manier inschatten. In de terminologie van Verplaetse, vanaf het moment dat we de ander beoordelen als onbetrouwbaar op basis van onze intuïties wordt er plaats gemaakt voor een ander moreel systeem. Wanneer het oordeel gepaard gaat met een gevoel van dreiging dicteert de geweldsmoraal vervolgens ons handelen met alle ‘immorele’ consequenties van dien. Het oordeel kan ook gepaard gaan met een gevoel van afschuw, waardoor de reinigingsmoraal aanstuurt tot zuiverend handelen. Daarbij kleeft volgens Verplaetse aan de samenwerkingsmoraal zelf een noodzakelijk kwaad.

2.4.2 Een noodzakelijk kwaad

Sancties en bestraffing zijn volgens Verplaetse een noodzakelijk kwaad van en voor samenwerking (ibidem, 218). Om langdurige samenwerking te verzekeren en zijn eerlijke leden te beschermen voor bedreigers en uitbuiters, zijn regels voor de samenwerking nodig en vooropgestelde sancties die gepaard gaan met overtreding van de regels¹⁰. Slachtoffers van bedriegers kampen met gevoelens van agressie en onrechtvaardigheid (ibidem, 220). Dit kan aanzetten tot geweld, of ander immoreel handelen jegens deze persoon. Onze onmiddellijke intuïties houden geen rekening met principes als

¹⁰ Maatschappij en samenleving zijn op te vatten als één groot samenwerkingsverband. Het hele rechtssysteem is gericht op het in stand houden van de samenwerking tussen burgers op een eerlijke en rechtvaardige manier.

rechtvaardigheid of billijkheid. Het is daarom noodzakelijk dat straffen en sancties worden bepaald en uitgevoerd door onpartijdige derden¹¹. Degene die de straf opgelegd krijgt kan deze echter altijd buitensporig en onterecht vinden. Dit kan leiden tot het dragen van haat en wrok tegen de gemeenschap. Samenwerking in de toekomst lijkt helemaal niet meer haalbaar (ibidem, 220).

Zoals in het voorgaande is aangetoond kunnen de morele intuïties van de geweldsmoraal, de reinigingsmoraal en de samenwerkingsmoraal aansturen tot handelen dat vanuit ethisch standpunt als immoreel wordt beoordeeld. De geweldsmoraal kent zijn eigen grenzen niet en een reinigingsmoraal kan aanzetten tot zuiverende verwijdering. Samenwerking is fragiel en wanneer er niet aan de voorwaarden van de samenwerking wordt voldaan kan er een negatieve emotionele dynamiek op gang komen. De samenwerking zakt ineen en de andere morele systemen krijgen vrij spel met alle ‘immorele’ gevolgen van dien. De hechtingsmoraal verzet zich tot agressie en leed. Deze moraal stuurt echter alleen ons handelen met betrekking tot mensen en dingen waar we een band mee hebben. Bovendien zijn de remmingen van deze moraal makkelijk te overwinnen. De beginselenmoraal is volgens Verplaetse dan ook nodig om de inherente beperkingen van de intuïtieve morele systemen het hoofd te kunnen bieden. Bij deze moraal vloeit handelen niet automatisch voort uit onderliggende processen. De beginselenmoraal stelt ons in staat om morele oordelen te maken (ibidem, 237-241).

2.5 De beginselenmoraal

Het hoofdkenmerk van de beginselenmoraal is rationele argumentatie (ibidem, 237). De beginselenmoraal stelt ons in staat het handelen te beoordelen dat voortkomt uit onze morele intuïties. Daarnaast is volgens Verplaetse een beginselenmoraal nodig om de invloed van godsdienst en religie te begrenzen. Volgens hem gaan bredere

¹¹ Van oudsher kent de mens tal van straffen en sancties. Velen zouden tegenwoordig immoreel genoemd worden. Mensen werden gebrandmerkt of ledematen werden afgehakt. Op deze wijze werden andere mensen gewaarschuwd voor normovertreders. Tegenwoordig worden geldboetes opgelegd of gooien we bedriegers uit de groep of in de gevangenis. Ook zorgen we er nog altijd voor dat anderen gewaarschuwd worden voor valsspellers. Vonnissen worden gepubliceerd en de namen van oplichters zijn te vinden op het internet (Verplaetse, 2008, 219).

zingevingssystemen allemaal op hun eigen manier om met elementen uit de morele systemen waar de mens van nature over beschikt. Nadeel is dat godsdienst en religie voor buitenstaanders geen overtuigingskracht bezitten en daardoor niet in staat zijn morele voorschriften in een multireligieuze wereld voor buitenstaanders te rechtvaardigen. Hij ziet de rede als gemeenschappelijke taal¹² (ibidem, 242). De moderne samenleving vraagt volgens Verplaetse eveneens om een rationele beginselenmoraal. Wetenschap, technologie, verstedelijking en vrijemarkteconomie confronteren de moderne mens met nieuwe problemen en uitdagingen. Ons intuïtieve morele besef reageert onzeker en tegenstrijdig op deze nieuwe problemen en uitdagingen. Ze zijn te complex voor onze natuurlijke instincten (ibidem, 242-243). Bij snelle en ingrijpende maatschappelijke veranderingen dienen we onze aandacht te vestigen op de constructie van morele oordelen en niet op het bestaan van een veelheid aan kant-en-klare intuïties (ibidem, 242). Dit inzicht ontleent Verplaetse aan Dewey. Als laatste reden ziet Verplaetse de behoefte voor een beginselenmoraal voortkomend uit onze politieke bestuursvorm; de democratie.

‘Motivering (verantwoording van besluiten van de wetgevende, uitvoerende en rechterlijke machten) vereist een expliciete moraal. Een rechter, politicus of ambtenaar kan niet verwijzen naar zijn eigen geweten (...) een democratisch bestel is weinig gebaat bij morele intuïties of gevoelens. Ongeacht welke rol ze spelen bij het tot stand komen van de beslissing (...) Een democratie is alleen werkbaar als beleidsmakers bereid zijn om hun morele en politieke opvattingen ter discussie te stellen. Democratie beweegt zich noodgedwongen binnen een redelijk vertoog’ (ibidem, 243-244).

Uit het voorgaande blijkt dat Verplaetse het belang van een dergelijke beginselenmoraal voornamelijk op ethisch en bestuurlijk niveau plaatst. Hij beschrijft zelfs een ethische methode voor het benaderen van morele problemen, gebaseerd op de klassieke rechtvaardigingstoets. Deze methode verruimt hij naar het omgaan met ethische conflicten (ibidem, 262). Het belang van de methode bestaat uit het kunnen maken van rationele morele oordelen, het veilig stellen van een rechtvaardige samenleving en deze te

¹² Men kan betwijfelen of de rede over voldoende overtuigingskracht beschikt ten aanzien van religieuze mensen. Op een zelfde manier dat religie voor buitenstaanders overtuigingskracht mist, zullen rationele argumenten het verliezen van religieuze overtuigingen. Dit is precies wat Haidt (2001) beargumenteert. Morele intuïties leiden tot rationele argumentatie en tot morele oordelen, niet andersom.

beschermen tegen (onethische) regels en gebruiken voortkomend uit de andere morele systemen. In deze werkwijze ziet Verplaetse de oplossing om ethische conflicten rechtvaardig te kunnen benaderen en om tegenwicht te bieden aan de immorele gevolgen die kunnen voortspruiten uit de morele systemen waar de mens van nature over beschikt. Mijn vraag hierbij is hoe een dergelijke methode toepasbaar is in het dagelijkse leven, voor de gewone mens die zich in een morele situatie bevindt. Verplaetse benadrukt tegelijkertijd dat hoe overtuigend een ethische rechtvaardiging ook is, we onze morele natuur niet geheel opzij kunnen zetten. Ethische rechtvaardigingen en voorschriften kunnen botsen met onze morele intuïties. Mensen kunnen verschillend handelen in situaties die in ethisch en rationeel opzicht niet zo veel van elkaar verschillen. Omgekeerd kunnen mensen hetzelfde handelen in situaties die ethisch en rationeel gezien totaal van elkaar verschillen en ander handelen veronderstellen. Wanneer we rekening houden met veelvormigheid van moraal en de tegenstrijdigheden tussen de regels van de verschillende morele systemen bestuderen kunnen morele paradoxen begrijpelijker worden (ibidem, 276). Kennis ten aanzien van onze diepste morele intuïties en waar zij in strijd zijn met rationele morele principes als rechtvaardigheid wijzen ons op verklaringen voor ‘immoreel’ handelen van de mens.

In het voorgaande is de visie van Verplaetse op moraliteit en handelen uiteen gezet. Als laatste rest ons de balans op te maken wat deze inzichten impliceren voor de vraagstelling van dit onderzoek. Resumerend zullen de belangrijkste inzichten worden samengevat en conclusies worden getrokken.

2.6 Samenvatting en conclusies

Een eerste bijdrage aan dit onderzoek door Verplaetse is dat de morele systemen waar wij over beschikken niet per definitie leiden tot wenselijk of moreel handelen. De vraagstelling van dit onderzoek veronderstelt namelijk, dat als de richtinggevende functie van moraliteit aan het handelen overeind blijft en niet wordt *overruled* door andere factoren zoals bijvoorbeeld eigenbelang, dat dit leidt tot goed, c.q. moreel handelen. Daarmee wordt handelen bedoeld waarbij men nadenkt over de consequenties van dit handelen voor anderen, waarbij er een mate van betrokkenheid naar anderen uitgaat en

waarbij men geen of zo min mogelijk schade of pijn aan anderen toebrengt. Verplaetse maakt in zijn werk duidelijk dat de moraliteit waar wij als mens van nature over beschikken richting geeft aan handelen dat vanuit ethisch standpunt als onwenselijk en immoreel kan worden beoordeeld. Verplaetse richt zich in eerste instantie dan ook op het beschrijven van deze morele systemen zonder een normatief oordeel te geven. Hoe mensen zijn, hoe de morele natuur richting geeft aan handelen en hoe mensen zich behoren te gedragen zijn volgens hem verschillende vragen en invalshoeken.

Een tweede bijdrage van Verplaetse aan dit onderzoek is het inzicht dat moraliteit geen eenduidig verschijnsel is. Situatie en context zijn mede bepalend voor de sturing aan het handelen. De morele intuïties die richting geven aan ons handelen, aan de hand van biologische automatische processen, worden door Verplaetse verklaard vanuit evolutionair oogpunt. Vanuit de evolutie bekeken gaat het om overleven en voortplanten, goed en kwaad worden aan de hand hiervan beoordeeld. Waar onze morele natuur op aanstuurt is vanuit ethisch oogpunt niet altijd te rechtvaardigen. Op deze wijze verklaart Verplaetse immoreel handelen. Onze hechtingsmoraal komt voort uit onze afhankelijkheid, deze moraal is er een van zorgzaamheid en betrokkenheid. Als we het over moreel handelen hebben, dan bedoelen we vaak het handelen van de hechtingsmoraal. Deze moraal kent echter zijn grenzen. Slechts wanneer wij een band voelen met de ander, of met iets, stuurt deze moraal ons handelen. De geweldsmoraal stelt ons in staat te overleven in een wereld van schaarste en competitie. Geweld zit ook in onze natuur, waarbij angst en behoefte de sturende factoren voor het handelen zijn. Walging, afschuw en weerzin zijn sterke emoties van de reinigingsmoraal die kunnen aanzetten tot uitsluiting en reinigende verwijdering. Samenwerking is essentieel voor overleving van een groep. De groep moet zich echter wapenen tegen uitbuiters en valsspellers. We hanteren een zekere behoedzaamheid ten opzichte van onbekenden. Om de betrouwbaarheid van de ander te bepalen gaan we niet zelden af op buikgevoelens, die wellicht slechts vooroordelen blijken te zijn. Daarnaast zijn straffen en sancties een noodzakelijk kwaad van de samenwerkingsmoraal. Volgens Verplaetse stellen onze redelijke vermogens ons in staat het immorele handelen dat voortvloeit uit onze morele intuïties in goed banen te leiden en te beoordelen. Een rationele beginselenmoraal is

daarom van essentieel belang. Maar ondanks de rede is de boodschap van Verplaetse dat de mens zijn morele natuur niet kan uitschakelen. Ook de beginselenmoraal is onafscheidelijk verbonden met onze intuïtieve morele systemen.

De beginselenmoraal is voornamelijk toegespitst op ethisch en bestuurlijk niveau. Op zich is dit begrijpelijk. De beginselenmoraal, die gebruik maakt van een complexe methode, is in het dagelijkse leven niet goed toepasbaar. Wanneer wij in een morele situatie terechtkomen moet er vaak direct gehandeld worden. Dit wil niet impliceren dat wij onze morele intuïties niet kunnen beschouwen aan de hand van onze redelijke vermogens. We onderwerpen onze gevoelens dagelijks aan onze gedachten, we proberen deze te begrijpen en bekijken ze in het licht van onze vorige ervaringen en verwachtingen van de toekomst. Wat dat betreft zijn we niet overgeleverd aan onze emoties en gevoelens, we kunnen hier middels onze cognitieve vermogens invloed op uitoefenen. Dit benadrukt het belang van (bezit en ontwikkeling van) de cognitieve component voor een richtinggevende moraliteit. Onze cognitieve vermogens stellen ons in staat ons handelen voor te stellen en te beoordelen. Dit vereist een zekere terughoudendheid in morele situaties. Hierdoor worden we in staat gesteld niet direct te handelen op basis van deze morele systemen. Waakzaamheid tegenover onze morele instincten en intuïties is geboden. Zonder terughoudendheid en waakzaamheid ten opzichte van onze morele natuur en het gebruik van ons redelijke vermogen is een humane samenleving niet mogelijk. De intuïtieve en op emotie gebaseerde morele systemen bezitten echter hun eigen waarde en kracht. Rede mist het vermogen iets op gang te brengen. Rede op zichzelf motiveert niet, emoties als liefde, haat, woede en weerzin wel. Wanneer we dergelijke emoties voelen gaan we over tot actie (Verplaetse, 2008, 284-285).

3. De visie van Hoffman op empathie en moraliteit

Hoffman heeft een theorie uiteengezet ten aanzien van empathie, morele ontwikkeling en de essentiële rol die empathie speelt bij prosociaal handelen. Morele situaties hebben volgens Hoffman altijd één overeenkomst; ze kunnen leiden tot potentiële slachtoffers of getroffenen van menselijk gedrag. Prosociaal handelen is handelen waarbij men rekening houdt met (en geeft om) anderen; met zijn gevoelens, behoeften, belangen en welzijn. Het helpen van anderen die zich in een onbehagelijke, genante of enge situatie bevinden is volgens Hoffman het prototypische voorbeeld voor prosociaal handelen. Prosociaal handelen is in de visie van Hoffman moreel handelen. Hiermee geeft hij een inhoudelijke invulling aan het begrip moreel en maakt hij zijn normatieve standpunt duidelijk. Empathie vormt daarbij de motivatie voor moreel handelen. Empathische gevoelens zorgen ervoor dat we meeleven met anderen. Tot op zekere hoogte ervaren we zelf de (onbehaaglijke) gevoelens van de ander. Dit geeft een sterke motivatie om de ander te helpen (*prosocial motive*), zelfs al was de enige reden om het eigen ongemak te verlichten (Hoffman, 1991, 275). Empathie is daarom volgens Hoffman ‘the spark of human concern for others, the glue that makes social life possible’ (Hoffman, 2000, 3). Hoffman onderkent dat eigenbelang (*self-interest*) en sociale verplichtingen met elkaar kunnen botsen. Eigenbelang is een sterke motiverende factor voor het handelen, die sterker kan zijn dan morele motivatie. Aan de hand van vijf verschillende soorten morele dilemma’s¹³ onderzoekt Hoffman de rol die empathische gevoelens spelen bij de motivatie voor het helpen van een ander of het rekening houden met een ander, ook wanneer dit handelen conflicteert met het eigenbelang en andere motiverende factoren.

Een ander belangrijk punt dat Hoffman wil maken in zijn werk is dat gevoelens van empathie congruent zijn met de twee belangrijkste westerse morele principes, namelijk zorgzaamheid (*caring*) en rechtvaardigheid (*justice*). De empathische gevoelens zouden de motivatie kunnen leveren voor het naleven van deze principes in het morele oordelen en handelen. De integratie van empathie en de morele principes zouden volgens Hoffman de kern kunnen vormen van een omvattende morele theorie (Hoffman, 1991, 275).

¹³ Hoffman veronderstelt dat de vijf morele dilemma’s het gehele morele domein beslaan

3.1 Empathie als motivatie voor moreel handelen

Onder empathie verstaat Hoffman, ‘an affective response more appropriate to another’s situation than one’s own’ (Hoffman, 2000, 4). Hoffman richt zich op het plaatsvervangende ervaren van onbehagelijke gevoelens opgewekt door een ander of de situatie waarin de ander zich bevindt. Dit wil niet zeggen dat empathisch ervaren altijd gaat om onbehagen. Empathisch vermogen zorgt er ook voor dat we plaatsvervangende gevoelens ervaren wanneer iemand vrolijk, enthousiast of uitgelaten is. Omdat Hoffman het helpen van een ander in een onbehagelijke (pijnlijke, beschamende, ellendige, angstwekkende) situatie als prototypisch voorbeeld van prosociaal handelen ziet (waar empathie de motivatie vormt) richt hij zich op het empathisch ervaren van onbehagen.

Wanneer iemand getuige is van iemand die zich onprettig voelt of in een onbehaaglijke situatie zit, dan reageert men over het algemeen genomen met gevoelens van empathie. De ervaring van *empathic distress* functioneert in het werk van Hoffman als prosociaal moreel motief voor het handelen. Empathisch onbehagen (*empathic distress*) is de ervaring van een plaatsvervangend onbehaaglijk gevoel veroorzaakt door het leed van een ander (ibidem, 3-4, 282-284). Aangezien de oorzaak voor het empathische onbehagen voortkomt uit het leed van de ander, wordt de waarnemer gemotiveerd dit leed te verzachten. Dit kan bijvoorbeeld door iemand te troosten of op te vrolijken, oftewel iemand proberen te helpen. Naast het vertonen van prosociaal gedrag in reactie op de ervaring van empathisch onbehagen zijn er natuurlijk ook andere manieren waarop men het empathisch onbehagen kan verlichten. Iemand kan bijvoorbeeld de plaats van handelen verlaten of rationaliseren dat iemand zich aanstelt of het heeft verdiend. Toch zal er volgens Hoffman in veel gevallen een knagend onbehagelijk gevoel bij de actor achterblijven. Over het algemeen weet iemand dat, met het verlaten van de plaats van handelen, het leed van de ander niet is verzacht. Hoffman is daarom van mening dat de beste strategie om de ervaring van empathisch onbehagen te verlichten, het vertonen van prosociaal gedrag is. Wanneer het onbehagen van de ander blijft bestaan, zoals bij de andere genoemde handelingsmogelijkheden, blijft de waarnemer hier weet van hebben. Deze kennis blijft onprettig, ook al wordt hij niet direct geconfronteerd met het leed van de ander (Le Sage, 2005, 100).

Voor het ervaren van empathische gevoelens hoeft men niet direct en fysiek aanwezig te zijn. Mensen beschikken over een groot voorstellingsvermogen¹⁴. Door dit voorstellingsvermogen kunnen mensen even sterke gevoelens van empathie ervaren wanneer zij bijvoorbeeld verhalen over getroffenen te horen. Ook kunnen potentiële getroffenen op deze wijze worden voorgesteld en empathie opwekken. Hoewel Hoffman start vanuit de affectieve component van moraliteit, benadrukt hij hiermee eveneens het belang van de cognitieve component. Cognitie stelt mensen in staat voorbij de onmiddellijke situatie te kijken, te anticiperen op, verbanden te leggen, zich te verplaatsen in het perspectief van de ander en dit te begrijpen. Het cognitief in staat zijn iemand zijn interne staat (gevoelens, gedachten, intenties, overtuigingen etc.) accuraat te taxeren is eveneens van groot belang. Zogenaamde empathische accuratesse houdt ook het bepalen van iemand zijn verleden, waarschijnlijke toekomst en levensomstandigheden in. Kennis die empathische accuratesse oplevert draagt bij aan het empathisch opgeroepen gevoel (Hoffman, 2000, 29-30).

Een empathische respons op het onbehagen van een ander kan zich transformeren naar andere affectieve motieven. Dit is afhankelijk van de interpretatie van informatie over de betreffende persoon, de situatie en van oorzaken en gevolgen¹⁵. Van belang is dat deze op empathie gebaseerde morele emoties volgens Hoffman allen motiveren tot pro sociaal handelen. Het opwekken van morele motivatie is echter afhankelijk van de manier waarop cognitief informatie wordt verwerkt en verbanden worden gelegd. Dit bevestigt het belang van de cognitieve component voor de richtinggevende functie van moraliteit aan het handelen. Cognitieve misinterpretatie van een situatie kan er bijvoorbeeld toe leiden dat bepaalde gevoelens niet worden opgewekt die een sterke motivatie voor moreel handelen vormen. Morele overtuigingen kunnen door cognitieve vertekening niet van toepassing lijken en zullen geen richting aan het handelen geven.

¹⁴ Bandura noemt dit vermogen symboliseren en Dewey spreekt in dit kader over verbeelding.

¹⁵ Hoffman noemt sympathisch onbehagen, empathische boosheid, verschillende vormen van empathische schuld en empathisch gevoel van onrechtvaardigheid als affectieve motieven voortkomend uit empathische onbehagen. Vooral sympathisch onbehagen, dat zich kenmerkt door gevoelens van zorg en compassie vormt een sterke motivatie voor moreel handelen (ibidem, 282-284).

3.2 Opwekken van empathische gevoelens

Empathie is volgens Hoffman een multi-gedetermineerde respons. Empathische gevoelens worden opgewekt door tekenen van onbehagen (*distress cues*) van een persoon (slachtoffer) en/of door tekenen uit de situatie zelf (slachtoffersituatie). Hij onderscheidt vijf verschillende manieren waarop empathische gevoelens kunnen worden opgewekt (*empathic arousal*). Het voert te ver om deze in detail en in hun onderliggende samenhang te bespreken, maar van belang is dat drie manieren van *empathic arousal* preverbaal, automatisch en onvrijwillig zijn. Empathie opgewekt door deze modi behoeft slechts minieme cognitieve verwerking. Dit suggereert volgens Hoffman dat empathie een vrij betrouwbare reactie is op het onbehagen van een ander en dat het ervaren van empathische gevoelens universeel is. In morele situaties waarbij de actor zich in de onmiddellijke situatie bevindt, waardoor hij direct de *distress cues* waarneemt, leidt dit vrijwel automatisch tot de ervaring van *empathic distress*. Hierdoor bestaat een grote kans dat hij zal worden gemotiveerd tot prosociaal gedrag (Hoffman 1991, 277; Hoffman, 2000, 5-6, 198).

De overige twee modi zijn van een hogere cognitieve orde. Deze moeten worden aangeleerd en ontwikkeld. Het opwekken van empathische gevoelens is hierbij afhankelijk van bijvoorbeeld het verwerken van informatie in een groter geheel en het relateren van eigen ervaringen en gevoelens aan die van een ander. Het is van belang dat men in staat is zich te verplaatsen in een ander, dat men van perspectief kan wisselen en in staat is met die ander mee te voelen op basis van zijn verhaal (Hoffman 1991, 277; Hoffman, 2000, 5-6, 198). Hier blijkt wederom het belang van cognitief vermogen en ontwikkeling. Om de motiverende kracht van moraliteit over het gehele morele domein uit te laten strekken is ontwikkeling van deze twee manieren waarop empathie kan worden opgewekt van belang. De hogere orde cognitieve modi stellen ons in staat met anderen mee te leven voorbij de directe situatie.

Er is bij de hogere orde cognitieve manieren van het opwekken van empathische gevoelens ruimte voor misinterpretatie, rationalisatie en vertekening van het leed en de situatie van de ander. Wanneer empathische gevoelens niet worden opgewekt wordt een

actor in veel mindere mate gemotiveerd een ander te helpen of rekening te houden met zijn belangen en welzijn. Hierdoor kunnen andere (egoïstische) motieven of morele systemen richting geven aan het handelen. Verplaatse benoemde dit als het doorbreken van de hechtingsmoraal. Cognitie beïnvloedt aldus het opwekken van morele emoties en daarmee de richtinggevende functie van moraliteit.

3.3 Ontwikkeling empathisch onbehagen

Naast de ontwikkeling van de hogere orde cognitieve manieren waardoor empathie kan worden opgewekt is ook de ontwikkeling van *empathic distress* een voorwaarde die Hoffman stelt waaronder moraliteit richtinggevend is aan het handelen. Hij maakt hierbij een verbinding tussen de ontwikkeling van kinderen op het gebied van empathische gevoelens en het cognitieve besef van een duidelijke scheiding tussen henzelf en anderen.

Al reeds bij de geboorte blijkt de natuurlijke aanleg van mensen voor empathische gevoelens. Pasgeborenen huilen wanneer zij een andere baby horen huilen. De pasgeborene reageert met onbehagen op een teken van onbehagen van een ander. Dit kan worden opgevat als een rudimentaire voorloper van *empathic distress*. In het eerste levensjaar reageren kinderen op het onbehagen van een ander vanuit preverbale *arousal modes*. Op cognitief gebied hebben zij zich nog niet zo ver ontwikkeld dat zij een duidelijk onderscheid kunnen maken tussen zichzelf en een ander. Er wordt gereageerd op het onbehagen van de ander als ware het hun eigen onbehagen. Wanneer zij in een later stadium van ontwikkeling wel beseffen dat het onbehagen voortkomt uit het onbehagen van een ander is er vaak nog geen onderscheid tussen de eigen innerlijke staat en die van een ander. Dit kan leiden tot (prosociaal) handelen dat niet is afgestemd op de ander, maar wat is afgestemd op wat zijzelf zouden wensen in de gegeven situatie. Tussen twee en vier jaar voelen kinderen meer accuraat wat de ander voelt. Zij zijn zich bewust van het feit dat de gevoelens van een ander kunnen verschillen van de eigen gevoelens en dat deze zijn gebaseerd op hun eigen behoeften en interpretaties. Het kind wordt daardoor meer vatbaar voor tekenen die vertellen wat de ander daadwerkelijk voelt. Wanneer kinderen cognitief begrip hebben van de scheiding tussen zichzelf en anderen, wordt volgens Hoffman het empathische gevoel geheel of gedeeltelijk

getransformeerd tot medeleven met getroffenen. Dit medeleven zorgt volgens Hoffman voor een bewuste behoefte om de ander te helpen, niet om op deze manier de eigen onbehagelijke gevoelens te verlichten, maar omdat zij het oprecht vervelend vinden voor de ander. Motivatie vanuit *empathic distress* heeft dan zowel een egoïstische, als een prosociale dimensie. Rond de leeftijd van vier jaar heeft het kind zich op cognitief gebied zo ver ontwikkeld dat kinderen zich bewust zijn van het feit dat gevoelens van geluk, droevigheid, boosheid, angst, et cetera, zich over een grotere context uitstrekken dan de onmiddellijke situatie. Het mentaal voorstellen van chronische ongelukkige levens of levensomstandigheden kan vanaf deze ontwikkelingsfase een empathische respons opleveren. Het kind kan ook bijvoorbeeld empathisch meeleven met een gehele groep, zoals daklozen of slachtoffers van een natuurramp (Hoffman 1991, 179-281; Hoffman 2000, 6).

Hoffman gaat er mijns inziens vanuit dat de ontwikkeling van empathisch onbehagen een ontwikkeling is die alle kinderen doorlopen. Hij geeft nergens blijk van de mogelijkheid dat kinderen blijven steken in een bepaald stadium in de ontwikkeling. Het laatste stadium biedt echter veel ruimte voor individuele verschillen. Het is reeds gebleken dat cognitief vermogen het opwekken van empathische gevoelens beïnvloed. Ook zullen karaktereigenschappen een rol spelen in individuele verschillen. Wanneer iemand bijvoorbeeld zeer impulsief van aard is, wordt empathie voorbij de directe situatie veel minder snel opgewekt. Het opwekken van empathie voorbij de directe situatie vraagt om een ‘stilstaan bij’ en om een bepaalde mate van reflectie. Hoffman beaamt de mogelijkheid dat individuele verschillen, net als veel andere biologische motieven, een rol spelen bij het ervaren van empathische gevoelens. Ondanks de empathische aanleg van ieder mens, zal het onder invloed staan van karaktereigenschappen, zoals angstigheid, overgevoeligheid en lichtgeraaktheid. Maar ook aanleg tot depressiviteit, of vormen van autisme zullen mechanismen die empathie opwekken in de weg staan. Individuele verschillen in persoonlijkheid gecombineerd met slechte opvoeding (opvoeding die de ontwikkeling van empathie niet ondersteunt) en traumatische levenservaringen, waardoor een individu op zichzelf teruggeworpen wordt, zouden kunnen leiden tot een conditie waarbij men niet meer in staat is empathie te ervaren

(Hoffman, 2000, 282-299). Dus hoewel Hoffman geen blijk geeft van de mogelijkheid van stilstand in de ontwikkeling van empathisch onbehagen, acht hij differentiatie mogelijk.

3.4 Morele internalisatie en schuld

Morele internalisatie, gepaard met de ontwikkeling van morele emoties (voornamelijk gevoelens van schuld), is in de visie van Hoffman een laatste voorwaarde voor een richtinggevende moraliteit. Morele emoties als medeleven, schuld, schaamte en spijt spelen in de visie van Hoffman een belangrijke rol bij morele motivatie. Empathisch onbehagen kan zich transformeren in gevoelens van schuld, schaamte en spijt, wanneer de waarnemer bijvoorbeeld van mening is dat hij iets aan de situatie of het leed van de ander had kunnen doen, maar niet heeft gedaan. Vooral wanneer de actor zichzelf als directe oorzaak van het onbehagen van de ander ziet worden deze gevoelens ervaren. Wanneer mensen op cognitief en empathisch gebied ontwikkeld zijn zullen zij eveneens schuldgevoelens ervaren wanneer hen bijvoorbeeld onbedoelde, niet voorziene gevolgen van het eigen handelen ter ore komen. Gevoelens van schaamte kunnen worden ervaren wanneer het bedrijf waarvoor iemand werkt een moreel onjuist beleid voert (Le Sage, 2005, 103-104).

Morele internalisatie is enigszins een verouderd begrip en wordt niet veel meer gebruikt in het wetenschappelijke discours. Het wordt afgewezen omdat het begrip lijkt te veronderstellen dat mensen zelf geen actieve rol spelen in het eigen maken van de aanwezige moraal. Hoffman is echter van mening dat morele ontwikkelingstheorieën nog altijd impliciet gebruik maken van het begrip morele internalisatie.

Morele internalisatie wordt door Hoffman als volgt gedefinieerd; iemand zijn prosociale morele structuur is geïnternaliseerd, wanneer hij zich verbonden voelt aan deze structuur, deze accepteert en zich verplicht voelt zich hieraan te houden, zonder externe sancties in ogenschouw te nemen. Beloningen en straf die voorheen wellicht motiveerden om rekening te houden met anderen hebben na internalisatie veel van hun kracht verloren. De motivatie om rekening te houden met anderen wordt na morele internalisatie autonoom vanuit zichzelf ervaren (Hoffman, 2000, 9).

Schuld en prosociale morele internalisatie ontwikkelen zich volgens Hoffman voornamelijk in disciplinerende opvoedkundige situaties. Vooral situaties waarin het gedrag van het kind schade voor anderen betekent zijn van belang. Ouders leggen in deze gevallen namelijk een duidelijk relatie tussen een kind zijn egoïstische motieven, het gedrag en eventuele schadelijke consequenties hiervan voor anderen. Daarbij wordt druk door de ouders op het kind uitgeoefend om zijn gedrag te controleren uit overweging en mededogen voor anderen. Door aandacht te vestigen op het ongemak van de ander wordt het kind oplettend ten aanzien van zijn handelen en waar dat toe kan leiden. Op deze wijze maken ouders gebruik van de empathische geaardheid van het kind en activeren zij de verschillende mechanismen die empathie opwekken, waardoor het kind empathisch onbehagen ervaart. Dit motiveert tot het zich weerhouden van het eventuele schadelijke gedrag, of tot handelen dat de schade herstelt (ibidem, 140-162).

De internalisatie van een prosociaal moreel motief vormt echter geen garantie voor moreel handelen. Een intern moreel motief leidt door het verplichtende karakter echter wel tot het ervaren van een moreel conflict. Hoffman geeft het volgende voorbeeld om een intern moreel conflict te illustreren; iemand wil graag naar een feestje gaan, maar heeft eveneens beloofd een zieke vriend op te zoeken die avond. Hij voelt zich verplicht zich aan deze belofte te houden, maar wil liever naar het feestje gaan. Hij weet echter dat hij zich schuldig zal voelen wanneer hij wel naar het feestje gaat en de zieke vriend niet bezoekt. De morele overtuiging (beloftes dien je na te komen) is in conflict met de behoefte om naar een feestje te gaan en plezier te maken. Moreel handelen is volgens Hoffman geen simpele gedragsuitdrukking van morele motivaties, maar een poging een acceptabele balans te houden tussen egoïstische en morele motieven. Het ervaren van een moreel conflict stelt het handelen als het ware even uit. In plaats van direct te handelen leidt het morele conflict tot een moment van reflectie. Iemand zal zijn handelingsmogelijkheden verkennen en anticiperen op eventuele gevolgen. Morele overtuigingen, behoeften en belangen worden tegen elkaar afgewogen. Hierbij zal rekening worden gehouden met de gevoelens die gepaard zullen gaan bij de keuze voor bepaald handelen.

Wanneer men in bepaalde situaties handelt op een manier dat niet overeenstemt met de eigen morele overtuigingen kan mijns inziens de ervaring van negatieve morele emoties, zoals schuld en schaamte, ook aanzet geven tot het rationaliseren of cognitief vertekenen van het vertoonde (immorele) handelen. Het rationaliseren van een situatie en het eigen handelen kan namelijk het negatieve gevoel doen verminderen. Wanneer de (prosociaal moreel geïnternaliseerde) persoon uit het voorbeeld toch besluit naar het feestje te gaan zal dit gepaard gaan met gevoelens van schuld, omdat hij zijn belofte aan zijn zieke vriend niet nakomt. Dit schuldgevoel is onbehagen en op een zelfde manier als onbehagen opgewekt door een ander motiveert tot sociaal gedrag, kan het onbehagen opgewekt door zichzelf motiveren tot het verlichten van dit onbehagen. Rationalisaties kunnen dit schuldgevoel achteraf verlichten. ‘De vriend is niet zo heel ziek’, ‘ik heb ook beloofd naar het feestje te gaan’, ‘hij krijgt ook al ander bezoek’, et cetera¹⁶.

3.5 Inherente beperkingen van empathie

Zoals in het voorgaande uitvoerig uiteen gezet ziet Hoffman een op empathie gebaseerde moraliteit richtinggevend aan sociaal (moreel) handelen. Empathie heeft volgens Hoffman echter een aantal beperkingen. Verplaatse heeft ons reeds attent gemaakt op het belang van hechting en de ervaring van gemeenschappelijkheid en verbondenheid voor de ervaring van empathische gevoelens. De wijze waarop wij cognitief informatie over een ander of een situatie verwerken en interpreteren beïnvloedt de betrokkenheid en daarmee onze empathische ervaring. Wanneer iemand te boek staat als lui, immoreel, slecht of onaardig wekt het onbehagen van deze persoon minder plaatsvervangend onbehagen op, dan wanneer wij een persoon als aardig of interessant beschouwen (Hoffman, 2000, 283). Hoffman wijst op een aantal inherente beperkingen van empathie. Deze beperkingen beïnvloeden de ervaring van empathische gevoelens die motiveren tot moreel handelen. Deze zullen in het volgende uiteen worden gezet.

¹⁶ Gibbs (2003, 111-150) spreekt in dit kader over zelfdienende cognitieve verstoring. Cognitieve verstoringen kunnen de dreiging van het voelen van schuld bij bepaald handelen wegnemen. Door moreel relevante feiten te rationaliseren kan men handelen richting een bepaald doel, zonder dat dit handelen gepaard gaat met de ervaring van negatieve morele emoties of verlies aan eigenwaarde.

3.5.1 Intensiteit van empathisch onbehagen

Het opwekken van empathische gevoelens is afhankelijk van de intensiteit en duidelijke tekenen van onbehagen (*distress cues*) van getroffenen. Wanneer de *distress cues* van een ander te intens en heftig zijn kan dit leiden tot wat Hoffman *empathic over-arousal* noemt. Iemand wordt dan als het ware op zichzelf terug geworpen, op zijn eigen intense gevoelens van onbehagen. Mensen richten hun aandacht daardoor af van het onbehagen van de getroffene en op het eigen onbehagen. Mensen geraken hierdoor uit de *empathic distress mode* die leidt tot helpend, pro sociaal en moreel handelen. De onvrijwillige neiging om te empathiseren met anderen die in een onbehagelijke situatie zitten en de vijandige afkeer die dit kan oproepen wanneer de empathische gevoelens te sterk zijn, kan leiden tot het gebruik maken van cognitieve strategieën om de persoonlijke stress te verlichten (ibidem, 14, 197-205).

Aan de andere kant kunnen empathische gevoelens ook te zwak worden ervaren om te motiveren tot pro sociaal gedrag. Persoonlijke ongemak of stress kan ervoor zorgen dat er als het ware geen ruimte meer is voor medeleven en compassie. Hierdoor staat helpend en ander pro sociaal gedrag onder druk. Om nogmaals te benadrukken, pro sociaal handelen kan altijd in conflict zijn met andere belangen en behoeften. Iemand kan geconfronteerd worden met het leed van een ander, maar bijvoorbeeld eveneens haast hebben, omdat hij op tijd op zijn werk moet zijn. Iemand kan binnen een bepaalde situatie ook angst ervaren voor zijn eigen welzijn, waardoor deze persoon een sterke neiging tot het ontvluchten van de situatie ervaart (Le Sage, 2005, 101). Iemand kan ook afgestompt, of emotiemoe worden, door de hoeveelheid pijn en verdriet die hij waarneemt (*compassion fatigue*). Wanneer iemand voor langere tijd wordt blootgesteld aan pijn en onbehagen van een ander, dan went men hieraan. Het effect van deze gewenning is dat er minder empathisch onbehagen wordt ervaren, zelfs tot een punt dat het lijden van de ander iemand onverschillig laat. De foto's en beelden van hongerige kinderen in Afrika hebben lang niet zoveel effect meer als toen ze voor het eerst in de media verschenen (Hoffman, 2000, 205-206).

3.5.2 Empathische bias

Bij een op empathie gebaseerde moraliteit zijn eveneens twee vormen van bias werkzaam, namelijk de vertrouwde/kennis bias (*familiarity bias*) en de hier-en-nu bias (*here-and-now-bias*). De vertrouwde/kennis bias bestaat uit het gegeven dat een empathische respons sneller wordt opgewekt wanneer men bekend is met de ander of waanneer men zich met de ander kan identificeren. Dit is waar Verplaetse op duidt wanneer hij aangeeft dat gevoelens van empathie afhankelijk zijn van de band die men tot de ander voelt. Hoffman verklaart de vertrouwde/bekende bias vanuit evolutionair oogpunt. Het overleven van de genen wordt door deze bias verzekerd. Daarbij hebben mensen met familie, vrienden, vertrouwden en kennissen natuurlijk een relatie met elkaar opgebouwd en zijn op die manier affectief verbonden met elkaar. Hierdoor is het niet verbazingwekkend dat binnen deze relaties empathische gevoelens sneller zullen worden opgewekt (Hoffman, 2000, 206-209). De vertrouwde/bekende bias beïnvloedt het morele handelen. Door deze bias behoort niet iedereen tot de kring waar morele kaders van toepassing voor zijn. Een ethisch principe als gelijkheid wordt dan niet gewaarborgd in een op empathie gebaseerde moraliteit.

De hier-en-nu bias bestaat uit het gegeven dat een empathische respons eerder wordt opgewekt wanneer een getroffene zich dichtbij en in de onmiddellijke situatie bevindt. Hoffman verklaart deze tweede vorm van bias aan de hand van de drie automatische en onvrijwillige manieren waarop empathie wordt opgewekt. Bij deze modi wordt empathisch onbehagen opgewekt door tekenen van *distress* waarbij de actor fysiek aanwezig is in de situatie. De hier-en-nu bias is ook in overeenstemming met het eerder genoemde punt dat empathie door natuurlijke selectie in het voordeel werkt van familie, bekenden en gelijken. Mensen in de directe omgeving zijn veelal familie, vrienden, vertrouwden en bekenden (Hoffman, 2000, 14, 209). Het vergt veel meer cognitieve inspanning om empathisch geraakt te worden, wanneer iemand niet direct geconfronteerd wordt met het leed van een ander. In de meeste morele situaties zijn alle betrokkenen echter niet direct aanwezig in de situatie. De op empathie gebaseerde morele motivatie om rekening te houden met het welzijn van anderen wordt in situaties waarbij betrokkenen niet aanwezig zijn minder dwingend ervaren.

3.5.3 Minimaliseren van de inherente beperkingen van empathie

De twee vormen van bias die werkzaam zijn bij een empathische moraliteit zijn volgens Hoffman niet onoverkomelijk. De hier-en-nu bias wordt verminderd door ons voorstellingsvermogen. Dit cognitieve vermogen stelt mensen in staat verder te kijken dan de onmiddellijke situatie. Dit moet binnen de opvoeding geleerd worden aan kinderen. Zij moeten leren noodzakelijke informatie te vergaren, vragen te stellen, leren gevolgen van het eigen handelen te overzien en zich te verplaatsen in een ander. Op deze wijze leren zij voorbij de onmiddellijke situatie te kijken. Ook kan men middels opvoeding en onderwijs de gelijkheid van mensen benadrukken, hierdoor kan de invloed van de vertrouwde/bekende bias verkleind worden. Door de gelijkheid van mensen te benadrukken kan onze affectieve band zich verbreden naar mensen waar wij ons in eerste instantie niet mee identificeren. Verplaatse benadrukte ook het belang van het erkennen van gelijkheid en menselijke eigenschappen in een ander. Op deze wijze voelen wij een band met anderen waardoor de hechtingsmoraal ons handelen stuurt.

De twee genoemde beperkingen zullen veelal geen problemen opleveren voor het ervaren van empathische gevoelens in situaties waarbij sprake is van één getroffene die een morele hulpaanspraak doet. Vooral wanneer deze persoon zich in de directe situatie met de actor bevindt. Zoals reeds opgemerkt zijn de meeste morele situaties echter veel complexer en bestaan uit meerdere morele hulpeisers. Morele hulpeisers kunnen zich bijvoorbeeld in de directe situatie bevinden, of in zijn geheel niet, maar er kan zich ook een gedeelte wel in de situatie bevinden en een gedeelte niet. Mensen zullen op basis van de empathische bias eerder geneigd zijn op te komen voor getroffenen die zich in de directe situatie bevinden en waarmee zij bekend zijn of die zij als gelijken beschouwen. Men kan zich makkelijk voorstellen hoe deze empathische moraliteit met zijn inherente beperkingen alsnog kan leiden tot immoreel handelen, beoordeeld vanuit ethisch perspectief.

De beperkingen van empathie zouden volgens Hoffman verder kunnen worden geminimaliseerd door de ervaring van empathie te verbinden aan morele beginselen. Het

verbinden van empathische gevoelens aan rationele morele beginselen¹⁷ noemt hij *hot cognitions*. Empathische gevoelens kunnen op deze wijze de motivatie leveren voor het naleven van morele beginselen in het oordelen en handelen (Hoffman, 1991, 287-295; Hoffman, 2000,14, 213-217). Hij bevestigt hiermee de noodzaak van cognitie en affect voor een moraliteit die richting geeft aan moreel handelen. Overeenkomstig met Verplaetse ziet ook Hoffman aldus de oplossing voor de ‘immorele’ gevolgen voortkomend uit een affectieve richtinggevende moraliteit in het begeleiden van morele emoties en intuïties door morele (rationeel beargumenteerde) beginselen. Hoffman stelt echter een manier voor die toepasbaar is op individueel niveau.

3.5.4 Hot cognitions

Empathie kan structuur en stabiliteit verkrijgen door de cognitieve dimensie van morele principes. Ze voorzien moreel oordelen en handelen van criteria onafhankelijk van een situatie of persoon. Wanneer iemand zich verbindt aan een moreel principe en deze onpartijdig toepast, kan dit een tegenwicht bieden aan de bestaande beperkingen van empathie. Empathisch affect verbonden aan morele principes noemt Hoffman *hot cognitions*. De morele beginselen profiteren op deze wijze van de motiverende kracht van empathie. Het verbinden van empathische gevoel aan morele beginselen in de vroege kindertijd door ouders en opvoeders, draagt bij aan de internalisatie van deze concepten (Hoffman, 1991, 287-295; Hoffman, 2000,14). Abstracte morele principes worden vaak op een ‘koele’ didactische manier overgebracht, hierdoor schieten ze tekort aan motiverende kracht. *Hot cognitions* werken volgens Hoffman als volgt; wanneer iemand het onbehagen van een ander waarneemt gebeuren er twee dingen, empathisch onbehagen en een empathisch geladen moreel beginsel worden opgewekt. De cognitieve component van het morele beginsel helpt iemand een beschouwende positie in te nemen. Dit heeft een stabiliserend effect voor de in het oog springende *distress cues*. Dit kan de intensiteit van *empathic distress* verhogen of verlagen. De empathische reactie is op deze manier minder afhankelijk van de *distress cues*. *Empathic over- arousal* of *under-arousel* is

¹⁷ Volgens Hoffman zijn empathische gevoelens congruent met de twee belangrijkste westerse principes zorgzaamheid en rechtvaardigheid. Intergratie van deze principes en empathie ziet hij als kern van een alomvattende morele theorie.

minder waarschijnlijk. Doordat de empathische gevoelens en de morele beginselen gelijktijdig voorkomen ontstaat er een band tussen de twee. Hierdoor krijgt het in eerste instantie 'koele' abstracte morele beginsel een affectieve lading, waardoor het motiveert tot handelen in overeenstemming met dit beginsel (Hoffman 2000, 221-239).

3.6 Samenvatting en conclusie

Volgens Hoffman kenmerkt een morele situatie zich door het gegeven dat de situatie kan leiden tot potentiële slachtoffers of getroffenen door het handelen van de betrokkenen. Hij neemt een normatief standpunt in ten opzichte van moreel handelen. Moreel handelen noemt hij prosociaal handelen. Prosociaal handelen is handelen waarbij men rekening houdt met (en geeft om) met de gevoelens, behoeften, belangen en het welzijn van anderen. Het helpen van anderen die zich in een onbehagelijke, genante of enge situatie bevinden is volgens Hoffman het prototypische voorbeeld voor prosociaal handelen. Empathische gevoelens motiveren dit prosociale handelen. Deze gevoelens zorgen ervoor dat we meeleven met anderen, tot op zekere hoogte ervaren we zelf de onbehagelijke gevoelens van de ander en dit geeft een sterke motivatie om de ander te helpen. Hoffman ziet daarom een empathische moraliteit als richtinggevend aan moreel handelen. Door het vermogen van representatie hoeven getroffenen niet daadwerkelijk aanwezig te zijn om empathische gevoelens op te wekken. Het voorstellen van het leed van anderen wekt eveneens empathie op. Hiermee maakt Hoffman het belang van de cognitieve component van empathie en moraliteit duidelijk.

Empathie is volgens Hoffman een vrij betrouwbare reactie op het onbehagen van een ander wanneer de actor en de ander zich beide in de directe situatie bevinden. Hierbij zijn onvrijwillige processen werkzaam die leiden tot een empathische respons, waardoor er een grote kans bestaat dat de actor gemotiveerd wordt tot prosociaal handelen. Wanneer een actor zich niet in de directe situatie bevindt is een empathische respons afhankelijk van cognitie. Moreel relevante informatie moet bijvoorbeeld verwerkt worden in een groter geheel, het vraagt om perspectiefwisseling en het relateren van eigen gevoelens en ervaringen aan die van een ander. Bij de manieren voor het opwekken van empathie van hogere cognitieve orde is ruimte voor misinterpretatie, vertekening en rationalisatie van

het leed en de situatie van de ander. Wanneer iemand het leed van een ander niet correct waarneemt of niet correct interpreteert dan blijven gevoelens van *empathic distress* uit.

Een empathische moraliteit kent echter ook een aantal inherente beperkingen. Wanneer empathische gevoelens te sterk worden ervaren dan richten we onze aandacht van de ander af en op onze eigen persoonlijke gevoelens van onbehagen. Wanneer ze te zwak worden ervaren mist het zijn motiverende kracht. Wanneer er niet of nauwelijks empathisch onbehagen wordt gevoeld dan laat het leed van de ander ons onverschillig. Ook kenmerkt empathie zich door twee vormen van bias. Empathische gevoelens worden eerder opgewekt bij mensen waarmee we bekend zijn of mensen waarmee we ons identificeren. De hier-en-nu bias duidt op het feit dat het ervaren van empathische gevoelens voor mensen die zich niet in de directe situatie bevinden een grotere cognitieve inspanning vraagt. De beperkingen van een empathische moraliteit laten zien hoe deze moraliteit niet per definitie aanstuurt op handelen dat wij voor ogen hebben wanneer we het hebben over moreel handelen. Morele situaties zijn veelal complex, bestaande uit meerdere personen die zich niet in de directe situatie bevinden met verschillende morele hulpeisen. Empathische gevoelens zijn niet rechtvaardig en gaan niet uit van gelijkheid. Empathische moraliteit is fragiel, ondanks dat het een pro sociaal moreel motief is. Hoffman ziet de oplossing voor de beperkingen van een empathische moraliteit door deze te verbinden aan de morele principes van zorgzaamheid en rechtvaardigheid. De cognitieve dimensie van morele principes kan empathie structuur en stabiliteit geven. (Hoffman, 2000, 282-299).

Hoffman legt veel nadruk op het belang van opvoeding. Zowel voor de internalisatie van een pro sociale moraliteit en het ontwikkelen van schuldgevoelens bij het overschrijden van de morele overtuigen, als voor het minimaliseren van de inherente beperkingen van empathie. De mens beschikt over een natuurlijk empathisch vermogen, maar deze aanleg dient verder ontwikkeld te worden. De affectieve component van empathische moraliteit motiveert moreel handelen, de cognitieve component dient zich verder te ontwikkelen zodat deze gevoelens zich gelijkwaardig uitstrekken.

4. De sociaal cognitieve theorie van Bandura

Bandura vertrekt vanuit de cognitieve component van moraliteit. Cognitieve interpretatie en verwerking van een situatie zijn volgens hem bepalend of morele overtuigingen richting geven aan het handelen. In zijn boek *Social foundations of thought & action. A social cognitive theory* (1986) legt Bandura het conceptuele raamwerk neer voor zijn sociaal cognitieve theorie. De sociaal cognitieve theorie is op te vatten als een verbindingstheorie tussen de behavioristische en de cognitieve psychologie. Volgens deze theorie reageren mensen niet puur mechanisch op stimuli vanuit de omgeving en worden zij ook niet slechts gedreven door innerlijke krachten of driften (Donkers, 1999, 76). Een belangrijk concept binnen de theorie is zijn model van *triadic reciprocal causation*. Dit triadische model houdt in dat menselijk functioneren voortkomt uit een dynamische wederkerige interactie tussen drie factoren, namelijk de persoon (cognities en innerlijke factoren), de omgeving en gedrag (Verhofstadt-Denève, van Geert & Vyt, 2003, 378). De sociaal cognitieve theorie vormt het kader waarbinnen zijn visie op moraliteit en *moral disengagement* bekeken moet worden. *Moral disengagement* kan worden opgevat als het buiten werking stellen, of het ontkoppelen van de richtinggevende functie van moraliteit aan het handelen.

Volgens Bandura beschikken mensen over zelfsturende bekwaamheden die hen in staat stellen enige controle uit te oefenen over hun gedachten, gevoelens en acties. Mensen zijn zelfreactief en hebben een vermogen tot zelfregulatie. Zelfregulatie van gedrag en motivatie komt deels voort uit gedragsstandaarden die mensen voor zichzelf opstellen en de evaluaties die men aan het eigen gedrag toekent. Het vermogen tot symboliseren neemt in dat proces een belangrijke plaats in.¹⁸ Middels het symboliseren van ervaringen geven mensen volgens Bandura structuur, betekenis en continuïteit aan het leven. Symboliseren stelt mensen onder andere in staat de omgeving te duiden en te begrijpen, te communiceren met anderen (onafhankelijk van tijd en afstand) en cognitief problemen op te lossen. Ze verkrijgen hierdoor richtlijnen voor het handelen en het stelt hen in staat

¹⁸ In het kader van dit onderzoek werd in het voorgaande het belang van dit voorstellingsvermogen reeds door Hoffman benadrukt.

(toekomstig gedrag) te plannen. Symboliseren stelt mensen eveneens in staat verschillende sociale situaties en consequenties van bepaald handelen in te schatten en te voorspellen. Menselijk handelen is volgens Bandura gericht op in de toekomst geprojecteerde doelen en uitkomsten. Door het cognitief voorstellen van een toekomstig doel in het heden wordt het huidige handelen gestuurd. Dit vermogen noemt Bandura *forethought* en is eveneens van belang in het proces van zelfregulatie (Bandura, 1986, Preface).

Mensen kunnen in meerdere of mindere mate zelfregulerend zijn. Een van de factoren die daarop van invloed zijn is wat Bandura *self-efficacy* noemt¹⁹. *Self-efficacy* is de subjectieve ervaring van het hebben van controle over eigen doen en laten, over emotionele reacties en over denkprocessen. Wanneer mensen een sterk gevoel van *self-efficacy* hebben, zullen zij volhoudend zijn in hun zelfsturing. Hierdoor zullen zij beter in staat zijn sociale invloeden te weerstaan, die aanzetten tot gedrag dat niet in overeenstemming is met de eigen standaarden, dan mensen met een gering gevoel van *self-efficacy*. Een gering vertrouwen in de eigen zelfsturende vaardigheden verhoogt de gevoeligheid voor sociale druk (Bandura, 1991, 69).

4.1 Zelfregulatie van gedrag

Mensen beschikken aldus over zelfsturende bekwaamheden. Deze bekwaamheden stellen hen in staat controle uit te oefenen over hun handelen en motivatie. In het proces van zelfregulatie onderscheidt Bandura drie subfuncties, namelijk zelf-observatie, zelf-beoordeling en zelfreactie. Ontwikkeling van de drie subfuncties in het zelfreguleringsproces zijn een voorwaarde voor een richtinggevende moraliteit. Hoe beter mensen de drie onderscheiden subfuncties in het zelfregulatieproces ontwikkelen, hoe beter zij tot morele zelfsturing in staat zijn.

Via *zelf-observatie* kan men de prestatie van het eigen gedrag nagaan. Willen mensen in staat zijn het eigen gedrag te reguleren, dan moeten zij weten wat zij aan het doen zijn en

¹⁹ *Efficacy* is een lastig naar het Nederlands te vertalen begrip, maar het gaat erom dat mensen ervaren dat zij een bepaalde mate van controle hebben over gebeurtenissen en het leven in zijn algemeen. Het duidt op het vermogen en de overtuiging om adequaat en efficiënt te kunnen handelen in een gegeven situatie.

in wat voor situatie zij zich bevinden. Van belang bij de zelf-observatie is dat een persoon zich richt op de verschillende relevante aspecten van een gedragssituatie. Dat wat als relevant gezien wordt is afhankelijk van persoonlijke standaarden, waarden en de situatie waarin men zich bevindt. Binnen een sportsetting zal men zich op andere aspecten van het handelen richten (snelheid, uithoudingsvermogen) dan binnen een werksetting (kwantiteit, kwaliteit, originaliteit). De mate van oplettendheid van mensen ten opzichte van het gedrag is echter wisselend. Vooral in complexe situaties waarbij meerdere concurrerende relevante aspecten van belang zijn voor het morele handelen kan dit leiden tot foutieve observatie. Stemmingen, voorgaande ervaringen en bestaande ideeën over zichzelf, beïnvloeden eveneens de zelf-observatie. Zelf-observatie kan niet altijd scherp onderscheiden worden van de andere subfuncties in het proces van zelfregulatie. Het observeren van gedrag is echter wel een eerste stap om invloed hierop te kunnen uitoefenen (Bandura, 1986, 336-340).

Zelf-beoordeling is het proces waarbij men het eigen geobserveerde gedrag beoordeelt aan de hand van gedrags- en prestatiecriteria. Zo'n gedragscriterium kan een morele gedragscriterium zijn. Aan de hand van deze persoonlijke standaarden beoordeelt men de geleverde prestatie als gunstig of als negatief. De persoonlijke evaluatieve criteria worden ontwikkeld op basis van informatie afkomstig van verschillende vormen van sociale beïnvloeding, bijvoorbeeld opvoeding, institutionele invloeden zoals onderwijs, religie en politiek. Deze criteria worden eveneens ontwikkeld onder invloed van vergelijking met belangrijke anderen (modeling) en door evaluatie van reacties van anderen op het eigen handelen (Donkers, 1999, 77). Mensen nemen deze criteria niet passief over. Persoonlijke factoren spelen een belangrijke rol bij het cognitief verwerken van informatie van buitenaf. Persoonlijke criteria op sociaal en moreel gebied zijn relatief stabiel. Mensen veranderen niet wekelijks hun visie op wat goed en fout is. Persoonlijke prestatiecriteria veranderen regelmatig. De criterium wordt verhoogd naarmate vaardigheden en competenties toenemen, zodat deze tegemoet komt aan de ontwikkeling. Criteria zijn verder meer dan alleen een criterium van adequaat of correct gedrag. Criteria nemen dikwijls de vorm aan van doelen die effect hebben op de motivatie (Bandura, 1986, 336-350).

Op de zelf-beoordeling volgt de *zelfreactie*. Afhankelijk van de persoonlijke beoordeling, in het wel of niet tegemoet komen aan de geselecteerde standaarden, volgt een zelfreactie in de vorm van zelfbestraffing of zelfbeloning. Een zelfbelonende zelfreactie wekt gevoelens van competentie en zelfrespect op. Een zelfbestraffende zelfreactie wekt daarentegen gevoelens op die zelfdevaluerend zijn. Deze zelfevaluatie heeft invloed op het zelfconcept, hoe men over zichzelf denkt en voelt, in andere woorden op de eigenwaarde.

Het feit dat mensen zich doorlopend onthouden van plezierige gedragingen die voor het oprapen liggen, is volgens Bandura een krachtig argument voor het feit dat mensen het eigen handelen reguleren en motiveren. Een voorbeeld hiervan is de beloning van een relaxed dagje genieten aan het strand, na een week hard gewerkt te hebben aan een afstudeeronderzoek. In principe hoeft men niet eerst aan een afstudeeronderzoek te werken, voordat men naar het strand kan gaan. Mensen onthouden zich in eerste instantie echter vaak van beloningen, totdat zij voor zichzelf acceptabele prestaties hebben verricht. Deze prestaties dienen overeen te komen met gestelde doelen en met persoonlijke prestatiestandaarden. Zij motiveren en reguleren hun eigen handelen middels *self incentives*. Zelfregulatiemechanismen stellen mensen tot *agency* in staat, ook op moreel gebied. Sociale of externe beloning of bestraffing spelen overigens ook een rol bij zelfsturing. Bepaalde gedragingen leveren sociale beloningen of negatieve sancties op. Deze stimulansen motiveren mensen om zich op een bepaalde manier te gedragen. Hierbij zijn situationele factoren van belang. Wanneer bijvoorbeeld de kans op sociale sancties klein is, omdat men heimelijk en alleen handelt, zullen externe *incentives* een minder doorslaggevende rol spelen bij het reguleren van het handelen (Bandura, 1986, 350-375).

Zoals Bandura laat zien met de uiteenzetting van het proces van zelfregulering geven mensen richting aan hun handelen en ontwikkelen ze motivatie voor hun handelen. De door Baumeister (1991) onderscheiden behoeften aan zingeving komen overeen met de belangrijke elementen uit het zelfreguleringsproces. De vier onderscheiden betekenisbehoeften zijn, doelgerichtheid, waarde (rechtvaardiging), daadkracht/

hanteerbaarheid (*efficacy*) en eigenwaarde. Deze behoeften zijn motiverende factoren voor het handelen. Een positief gevoel van eigenwaarde hangt sterk af van gedrag dat positieve zelfevaluaties oplevert. Deze positieve zelfevaluaties komen voort uit gedrag dat tegemoet komt aan de prestatiestandaarden en de doelen die mensen voor zichzelf stellen. Dit motiveert hen om te bereiken wat zij van waarde achten. Wanneer iemand een sterk geloof heeft in zichzelf, in de eigen zelfsturende bekwaamheden en de mate waarin hij persoonlijke controle kan uitoefenen (*self-efficacy*), hoe succesvoller en volhoudend deze persoon zal zijn in de zelfsturing.

4.2 Samenspel van persoonlijke en externe invloeden bij zelfregulatie

Nadat zelfreactieve vaardigheden zijn ontwikkeld, levert gedrag meestal twee verschillende soorten van consequenties op. De eerste zijn de zelfevaluatieve reacties en de tweede zijn externe reacties. Beide kunnen belonend of bestraffend van aard zijn. De zelfevaluatieve reactie en de externe reactie kunnen in overeenstemming, maar ook in strijd met elkaar zijn. Mensen kunnen bijvoorbeeld een conflict ervaren wanneer bepaald handelen aan de hand van persoonlijke standaarden wordt afgewezen, maar in sociale of in materiële zin beloningen opleveren. Wanneer men handelen voorstelt dat niet in overeenstemming is met eigen standaarden, dan gaat dit gepaard met de verwachting van gevoelens van zelfverwijt en verlies aan eigenwaarde. Dit is een krachtig mechanisme om het handelen in overeenstemming te houden met eigen overtuigingen. Wanneer bepaald handelen echter grote beloningen van buitenaf belooft kunnen deze beloningen zwaarder wegen dan de zelfbestraffende consequenties. Conflicten tussen zelfgeproduceerde en externe consequenties van gedrag kunnen natuurlijk ook omgekeerd optreden. Iemand kan bepaalde (morele) gedragsstandaarden hebben ontwikkeld, die sociaal worden afkeurd en waar sociale sancties op volgen. Het is ook mogelijk dat bepaald handelen in zijn geheel niet of nauwelijks extern wordt beloond. Gedrag dat niet van buitenaf wordt beloond, wordt voornamelijk gemotiveerd door het individu zelf. Bandura geeft het voorbeeld van een onderzoeker of uitvinder die volhardt in een bepaald onderzoek ondanks herhaaldelijk falen. Dit vereist een persoonlijke overtuiging in de waarde van zijn activiteiten (Bandura, 1986, 373-375).

Wanneer er nauwelijks interne standaarden aanwezig zijn, wordt het handelen overwegend beïnvloed door externe factoren. Wanneer mensen niet in overtuigende mate zijn toegewijd aan persoonlijke standaarden, zullen zij een pragmatische oriëntatie hebben. Zij zullen diensgevolge geneigd zijn het handelen aan te passen aan de situatie. Deze personen zullen zeer bekwaam zijn in het oppikken van sociale signalen, in het verwerken en achterhalen van relevante sociale informatie en in het toepassen op het gedrag en de manier waarop zij zichzelf presenteren. Het is echter niet zo, dat mensen met sterk ontwikkelde interne standaarden niet onder invloed staan van sociale en andere externe invloeden. Externe factoren hebben de grootste invloed wanneer zij in overeenstemming zijn met de interne standaarden. Dit is een van de redenen waarom mensen andere mensen opzoeken die vergelijkbare standaarden hebben. Het eigen zelfevaluatieve systeem wordt dan door sociale ondersteuning bekrachtigd (ibidem, 373-375).

4.3 Sociaal cognitieve theorie, moraliteit en handelen

Bandura stelt dat handelen doorlopend onder invloed staat van zelfreactieve processen die het handelen motiveren en reguleren, ook op moreel gebied. Dit proces is in het voorgaande uiteengezet en dit laat zien hoe Bandura de relatie tussen moraliteit (morele gedragsstandaarden) en handelen ziet. Wanneer handelen niet overeenkomt met de persoonlijke (morele) standaarden dan roept dit handelen negatieve zelfreacties op die zelfbestraffend en devaluerend voor de eigenwaarde zijn. Mensen zullen daarom gebruik maken van hun zelfsturende bekwaamheden om het handelen zoveel mogelijk in overeenstemming te houden met de eigen (morele) standaarden. De verwachting van negatieve zelfreacties weerhoudt mensen er over het algemeen van te handelen in strijd met de morele standaarden. Zelfregulatiemechanismen stellen mensen tot *moral agency* in staat.

Zelfregulatiemechanismen worden ontwikkeld en in werking gesteld in samenspel met situationele factoren. Eerdere ervaringen, reeds bestaande denkbeelden en de emotionele staat waarin iemand zich bevindt, kleuren bijvoorbeeld de zelfobservatie. Het observeren van gedrag en de situatie is dus niet objectief of mechanisch. Situaties met morele

implicaties bevatten daarnaast vele beoordelingsfactoren. De specifieke omstandigheden van een situatie maken, dat in het ene geval bepaalde factoren zwaarder worden beoordeeld dan in het andere geval. De beoordeling van morele situaties en het handelen worden geleid door multidimensionale regels.

Het *triadic reciprocal causation* perspectief van de sociaal cognitieve theorie is van belang in relatie tot moraliteit en handelen. Persoonlijke factoren (moreel redeneren en affectieve zelfreacties), moreel handelen en omgevingsfactoren beïnvloeden elkaar wederkerig. In het voorgaande is het samenspel van persoonlijke en externe invloeden uiteengezet en op welke wijze dit samenspel de zelfsturing kan beïnvloeden. Moraliteit kan in de visie van Bandura worden opgevat als bestaande uit persoonlijke morele standaarden en collectieve morele standaarden. Deze zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden en ze beïnvloeden elkaar wederzijds. Beide motiveren het morele handelen doordat ze belonende of bestraffende reacties opleveren. Morele zelfregulatie wordt bereikt door middel van sociale sancties en interne zelsancties. Volgens Bandura is het sociale morele controlemechanisme echter minder invloedrijk dan het interne morele controlesysteem. Zelfreactieve controle motiveert moreel handelen, omdat dit zelfvoldoening, zelfrespect en eigenwaarde oplevert. Mensen weerhouden zich van normoverschrijdend gedrag, omdat het zelfafwijzing tot gevolg heeft. De verwachting van zelfverwijt is een zeer sterke motivatie om het handelen in overeenstemming met de morele standaarden te houden.

Naar mijn mening gaat Bandura er vanuit dat iedereen persoonlijke (morele) standaarden ontwikkelt, zolang men de cognitieve capaciteit hiertoe heeft. Er wordt geen aandacht besteed aan de mogelijkheid voor het ontbreken van persoonlijke morele standaarden. Hij benoemt wel dat mensen verschillen in hun verbondenheid, toewijding en overtuiging aan de interne morele standaarden. Bandura geeft echter geen verklaring voor het voorkomen van deze verschillen. Hoe meer toegewijd mensen zijn aan de persoonlijke morele standaarden, hoe meer zij gemotiveerd zullen zijn het gedrag in overeenstemming met deze standaarden te houden. Bandura beaamt in zijn werk de mogelijkheid dat mensen zich standaarden eigen kunnen maken, die wij op grond van onze eigen morele

standaarden of op grond van ethische beginselen afwijzen. Mensen kunnen standaarden ontwikkelen waarbij bijvoorbeeld wreed en sadistisch gedrag een bron van persoonlijke trots kan zijn. In deze gevallen zullen zij slechts van dit gedrag worden weerhouden door externe dreiging van straf (Bandura 1986, 355).

Ontwikkeling van zelfregulerende vaardigheden creëren echter geen rotsvast controlemechanisme. Zelfreactieve invloeden moeten worden geactiveerd en er zijn vele psychosociale processen die zelfcensuur selectief activeren of in zijn geheel buiten werking stellen. Bandura noemt dit *moral disengagement* (morele ontkoppeling). Op deze wijze verklaart Bandura immoreel handelen tegen de achtergrond van het gegeven dat moraliteit richtinggevend is aan het handelen. De processen die volgens Bandura de morele zelfsturing beïnvloeden worden in het onderstaande uiteen gezet.

4.4 Morele zelfsturing: selectieve activering en ontkoppeling

De zelfsancties die worden opgeroepen wanneer men niet in overeenstemming met de eigen morele standaarden handelt kunnen worden afgezwakt, of geheel terzijde worden gesteld. Selectieve activering en het buiten werking stellen van interne zelfcontrole staat verschillend handelen toe met toepassing van dezelfde morele standaarden. Gedrag is mede afhankelijk van de omstandigheden waaronder het plaatsvindt. Mensen ervaren dikwijls morele conflicten in het dagelijks leven en deze conflicten worden volgens Bandura vaak opgelost door het buiten werking stellen van zelfsancties of het selectief toepassen van morele standaarden. Een conflict kan bijvoorbeeld ontstaan wanneer bepaald handelen gewilde voordelen oplevert, maar niet overeenstemt met de persoonlijke morele gedragsstandaarden. Door cognitieve interpretaties van handelen en situatie kan men bijvoorbeeld bepaalde gewilde voordelen van het handelen ervaren zonder zelfdevaluerende gevoelens. Zelfsancties die normaliter gepaard gaan bij het handelen kunnen worden losgekoppeld door reconstructie van het handelen, door misinterpretatie van oorzaken en gevolgen, door onwenselijke consequenties te negeren of vertekenen of deze te wijten aan eventuele slachtoffers van het handelen. Dergelijke manieren van cognitieve interpretatie zorgen ervoor dat het zelfreguleringssysteem niet wordt geactiveerd. Morele standaarden geven geen richting aan het handelen, omdat ze

niet als relevant worden gezien. Zolang zelsancties echter sterker zijn dan persoonlijk gewaardeerde voordelen of externe stimulansen, zal het handelen in overeenstemming blijven met de persoonlijke standaarden en zal men ook geen conflict ervaren (Bandura, 1991, 71-77; 1986, 375-376).

Bersoff beaamt de rol van de behoefte aan eigenwaarde en de rol die rechtvaardigingen spelen bij immoreel handelen. Potentieel immorele handelingen worden veelal niet ondernomen, tenzij het handelen en de situatie worden geïnterpreteerd als moreel acceptabel of moreel neutraal. Op deze wijze hoeft de hoge prijs van verlies aan eigenwaarde niet te worden betaald en kunnen persoonlijke winsten die het handelen oplevert toch worden behaald. Een ethisch positieve of neutrale constructie van een handeling is volgens Bersoff doorgaans de doorslaggevende factor of deze handeling daadwerkelijk wordt uitgevoerd. Foutieve interpretatie van de betekenis van een situatie kan volgens hem worden beschouwd als voornaamste factor waardoor morele overtuigingen en handelen niet altijd overeenstemmen (Bersoff, 1991, 418-420). De idee van de relatie tussen misinterpretatie van situaties en morele handelingen is in overeenstemming met de theorie van Sykes & Matza (1957, ontleend aan Bruinsma, 1999, 117-118). Deze criminologische theorie verklaart deviant gedrag van jongeren als volgt. Jonge delinquenten beschikken over het algemeen over conventionele normen en waarden. Zij worden in staat gesteld tot deviant gedrag, doordat zij dit gedrag voor – en achteraf voor zichzelf rechtvaardigen. Deze rechtvaardigingen noemen Sykes & Matza neutralisatietechnieken (*techniques of neutralisation*). Neutralisatietechnieken maken iemand voor het handelen moreel vrij (*a moral holiday*). Achteraf bieden de technieken bescherming tegen zelfverwilt en beschuldigingen van anderen. Deze inzichten geven blijk van het belang van cognitieve verwerking van moreel relevante informatie. Cognitieve verwerking is van grote invloed of morele overtuigingen sturend zullen zijn aan het handelen. Cognitieve misinterpretatie van een situatie en het handelen in een bepaalde situatie beïnvloed het gevoel dat met het handelen gepaard gaat of zal gaan. Juist het gevoel werkt motiverend voor het handelen.

De geschiedenis van menselijke wreedheden bevestigt volgens Bandura de verschillende manieren van *moral disengagement*. Onder de juiste sociale condities kunnen nette, morele en normale mensen worden aangezet tot de meest wrede handelingen. In de uiteenzetting van morele ontkoppelingsmechanismen maakt Bandura dan ook veelvuldig gebruik van voorbeelden waarbij er sprake is van geweld naar anderen toe. Het proces van selectieve activering en het buiten werking stellen van interne controle is volgens Bandura namelijk het meest prominent in gedragspatronen waarbij de actor baat heeft, maar die anderen in een bepaalde mate schaden (Bandura, 1991, 88-90). Hij benadrukt echter dat deze mechanismen veelvuldig worden toegepast in alledaagse morele dilemma's (ibidem, 88-90).

Bandura verwoordt zijn normatieve standpunt ten opzichte van het moreel goede niet expliciet. Moreel en immoreel handelen wordt namelijk bepaald door persoonlijke morele standaarden die verkregen worden uit de morele omgeving. Door gebruik te maken van voorbeelden van gewelddadig handelen om het proces van morele ontkoppeling te beschrijven neemt hij niettemin een normatief standpunt in en gaat hij wel degelijk uit van een gedeelde visie op moraliteit en wat onder de noemer moreel valt. Wederzijds respect, gelijkheid en het rekening houden met het welzijn van anderen kan gezien worden als onderdeel van zijn normatieve standpunt. Handelen met schadelijke of nadelige gevolgen voor anderen zal hij in veel gevallen als normoverschrijdend en immoreel beschouwen.

Bandura noemt de volgende manieren van *moral disengagement*; morele rechtvaardiging, eufemistisch labelen, voordelig vergelijken, verschuiven van verantwoordelijkheid, spreiding van verantwoordelijkheid, negeren of vertekenen van gevolgen, dehumanisering en toekennen van schuld. De verschillende manieren beïnvloeden elkaar wederzijds en versterken elkaar. Op theoretische basis zijn ze van elkaar te scheiden, in de praktijk lopen ze in elkaar over. In het onderstaande zullen ze uiteen worden gezet.

4.4.1 Morele rechtvaardiging

Een eerste manier waarop interne controle (zelfregulatie) buiten werking kan worden gesteld is door morele rechtvaardiging. Mensen laten zich over het algemeen niet in met afkeurenswaardig of schadelijk gedrag, tenzij zij dit handelen voor zichzelf kunnen rechtvaardigen. Cognitieve reconstructie kan verwerpelijk handelen op sociaal en persoonlijk niveau acceptabel maken, door het handelen te zien in dienst van morele doeleinden. Mensen zien zich op deze wijze als morele personen en het handelen als een morele plicht. Als voorbeeld van morele rechtvaardiging noemt Bandura militaire training. Bijna ieder mens keurt het doden van een ander mens in eerste instantie af aan de hand van zijn morele standaarden²⁰. Mensen kunnen volgens Bandura door militaire training echter vrij snel worden omgevormd tot vaardige strijders, die zonder al te veel gewetenswroeging mensenlevens kunnen beëindigen. Zij kunnen hier zelfs enige trots aan ontleen. Dit komt niet doordat iemand zijn persoonlijkheid, karaktereigenschappen of morele standaarden in het leger worden veranderd, of dat mensen hun agressieve driften trainen. Het wordt mogelijk gemaakt, doordat het doden van andere mensen cognitief gereconstrueerd wordt. Doden tijdens oorlogvoering wordt geherdefinieerd en door deze herdefiniëring in feite moreel goedgekeurd. Men strijdt in deze gevallen voor een moreel goed, bijvoorbeeld voor vrede, democratie, vaderland of zelfs de mensheid. Wanneer het doden van andere mensen op deze wijze cognitief wordt gereconstrueerd, gaat dit handelen niet meer gepaard met de zelfsancties, die men normaliter van dit handelen zouden weerhouden. Het handelen leidt na morele rechtvaardiging niet tot zelfcensuur of zelfverachting en wordt daarom niet onder controle gebracht.

Religieuze overtuigingen, rechtvaardigheidsideologieën of andersoortige sterke overtuigingen kunnen mensen in staat stellen zich hard en meedogenloos op te stellen tegen diegenen die aan de andere kant van deze overtuigingen staan. Zo nodig willen zij hun principes met geweld verdedigen (Bandura, 1986, 376-378). Moreel verwerpelijke middelen kunnen worden ingezet in dienst van een moreel verdedigbare waarde en op basis van deze waarden worden gerechtvaardigd. Verplaetse zou stellen dat dit

²⁰ De initiële afwijzing van doding kan volgens Verplaetse verklaard worden aan de hand van onze natuurlijke morele intuïties.

mechanisme de hechtingsmoraal doorbreekt en dat deze plaats maakt voor de geweldsmoraal. Door een geweldsmoraal komen mensen in een wij/zij situatie, waarbij de ander niet gezien wordt als medemens, maar als vijand die het op hen gemunt heeft en alles wat hen dierbaar is. De moraliteit die de hechtingsmoraal dicteert beperkt zich in deze gevallen slechts tot de eigen groep. Dit wij/zij denken wordt door Achterhuis (2008) als één van de zes bronnen van geweld benoemt. Het doel-middelen denken wordt ook door Achterhuis genoemd als één van de bronnen van geweld en komt overeen met wat Bandura aanduidt als morele rechtvaardiging. Het doel-middelen denken komt neer op de overtuiging dat het doel de middelen heiligt. De gerichtheid op dit einddoel maakt het mogelijk eventuele bijkomende immorele middelen te rechtvaardigen aan de hand van dit morele doel.

4.4.2 Eufemistisch labelen

Taal vormt het gedachtepatroon van mensen en hierop baseren zij veel van hun handelen. De wijze waarop mensen gedrag benoemen kan een manier zijn om immoreel handelen te verbloemen of mooier doen voorstellen. Eufemistisch taalgebruik kan immoreel handelen maskeren en er op deze manier zelfs een nieuwe respectabele status aan toekennen. Het gevoel van persoonlijke verantwoordelijkheid kan op deze wijze worden verzwakt. Men kan bijvoorbeeld zwaar beladen woorden vervangen door neutrale woorden. Burgers die omkomen bij een militaire operatie worden *collateral damage* genoemd, oftewel bijkomende schade. Ook kunnen bepaalde negatieve gevolgen op een positieve manier worden uitgedrukt. Iemand die ontslagen wordt, krijgt bijvoorbeeld de kans zich verder te ontwikkelen. Men kan ook een geheel nieuwe vocabulaire maken. Dit komt bijvoorbeeld vaak voor rond illegale praktijken. Taal kan het handelen ook doen voorkomen alsof het gedreven wordt door krachten buiten het individu waar het geen invloed op uit kan oefenen. Mensen doen in deze gevallen afstand van hun *moral agency*.

Eufemistisch taalgebruik stelt iemand in staat op een effectieve wijze afstand te doen van een gevoel van verantwoordelijkheid en betrokkenheid bij eventuele schadelijke gevolgen van het eigen handelen. Wanneer taal de immorele gevolgen van het handelen neutraliseert en het gevoel van verantwoordelijkheid doet afnemen, beïnvloedt dit het

zelfreguleringsproces. De zelfevaluatieve reacties, voornamelijk in de vorm van zelfcensuur, zullen worden verzwakt, of zelfs geheel buiten werking worden gesteld (Bandura 1991, 79-80).

4.4.3 Voordelig vergelijken

Voorgaande gebeurtenissen kleuren de manier waarop nieuwe gebeurtenissen worden geobserveerd en beoordeeld. Het morele oordeel van het handelen is afhankelijk van waarmee het wordt vergeleken. Twijfelachtig gedrag kan gerechtvaardigd lijken in contrast met andere overduidelijk afkeurenswaardige gedragingen. Het eigen normoverschrijdende handelen kan als onbeduidend of zelfs als goedaardig worden beoordeeld door het te vergelijken met gedrag dat overduidelijk als afkeurenswaardig wordt gevonden (Bandura 1991, 80-81).

De drie voorgaande manieren van cognitieve herstructurering van handelen zijn volgens Bandura de meest effectieve psychologische mechanismen voor het loskoppelen van morele zelfsancties. Het maken van vergelijkingen, die voordelig uitpakken ten aanzien van het eigen handelen, tezamen met morele rechtvaardiging en het toekennen van verzachtende karakterisering (eufemismen) zorgen voor een krachtige morele herstructurering. Op deze wijze wordt zelfafschrikking opgeheven en wordt er zelfgoedkeuring voor in de plaats gesteld. Wat voorheen als moreel afkeurenswaardig werd beschouwd, wordt na herstructurering een bron van zelfbekrachtiging. Wanneer destructief handelen een hoge morele waarde krijgt toegekend, wordt dit een bron van trots en bekrachtiging en willen mensen juist hard werken om dit te bereiken. Mensen laten op deze wijze de morele standaarden die ze hebben niet vallen, maar de standaarden worden geherstructureerd. Na herstructurering levert het handelen geen negatieve morele emoties op, maar wordt het een manier om de eigenwaarde te versterken (ibidem, 80-81).

4.4.4 Verschuiven van verantwoordelijkheid

In situaties waar persoonlijke verantwoordelijkheid voor de immorele gevolgen van het handelen prominent is worden zelfbestraffende sancties het sterkst geactiveerd. Door persoonlijke verantwoordelijkheid van het handelen te verschuiven wordt de relatie

tussen het handelen en de immorele gevolgen vertekent. Hierdoor levert het handelen minder zelfcensuur op. Er zijn een aantal sociale factoren die van invloed zijn op het gemak waarmee iemand zijn verantwoordelijkheid voor het handelen weet over te dragen aan anderen. Sociale consensus en sociale rechtvaardigingen ten aanzien van de moraliteit van bepaald handelen dragen bij aan een zwakkere activering van zelfevaluatieve reacties. Wanneer bijvoorbeeld autoriteiten bepaald handelen goedkeuren of in sommige gevallen zelfs bevelen, nemen zij de verantwoordelijkheid van het individu over. Wanneer mensen zich niet direct verantwoordelijk voelen voor het handelen, worden zelfbegrenzende reacties minder. Het welbekende onderzoek van Milgram (1974) is een voorbeeld van het verschuiven van de verantwoordelijkheid. Onder invloed van een autoriteitsfiguur die de verantwoordelijkheid voor het experiment op zich nam, handelden mensen op een manier die zij normaliter zouden afkeuren, namelijk pijn veroorzaken bij anderen (ibidem, 81-84). Ook Adolf Eichmann is een voorbeeld voor dit mechanisme. Hij was een plichtsgetrouwe, hardwerkende, carrièremakende man, die juist middels deze goede kwaliteiten een grote bijdrage heeft geleverd aan de vernietiging van miljoenen Joden. Hij voelde grote verantwoordelijkheid voor zijn werk, maar niet voor de gevolgen van zijn werk voor andere mensen.

Wanneer gevolgen van het handelen worden beoordeeld als onbedoeld, niet voorspelbaar of puur voortgekomen uit de situatie, wordt het gevoel van verantwoordelijkheid eveneens verminderd. Daarbij zijn de immorele gevolgen die mensen veroorzaken niet altijd direct en persoonlijk waarneembaar. Dit zwakt de zelfbegrenzende capaciteiten voor het handelen eveneens af (ibidem, 81-84).

4.4.5 Spreiding van verantwoordelijkheid

Het spreiden van verantwoordelijkheid kan ertoe leiden dat de relatie tussen handelen en de gevolgen onduidelijk worden. Hierdoor wordt morele zelfsturing eveneens verzwakt. Taakverdeling van werk is een manier waarop verantwoordelijk kan worden gespreid. Ondernemingen met een onethische bedrijfsvoering vereisen bijvoorbeeld veelal het werk van meerdere mensen die allen een bijdrage leveren aan het grote geheel. De bijdrage die individuele mensen leveren, lijkt op zichzelf geen immorele gevolgen te hebben. Ze

beschouwen deze werkzaamheden niet in het licht van het grotere geheel en dit geheel niet in het licht van hun morele overtuigingen. Collectief dragen mensen bij aan schadelijke gevolgen die veelal op basis van hun eigen moraliteit zouden worden afgewezen (ibidem, 84-86). Wij dragen bijvoorbeeld met zijn allen bij aan de wereldwijde milieuvervuiling en aan kinderarbeid door het kopen van de hipste schoenen en kleren. Collectief handelen is doelmatig in het verzwakken van de zelfbegrenzing. Schade, geweld of andere immorele gevolgen aangedaan in groepsverband, kan altijd voor een groot deel door de persoon worden toegeschreven aan het handelen van anderen. In groepsverband wordt het onduidelijk wie er uiteindelijk verantwoordelijk is voor de gevolgen van het collectieve handelen. Ook groepsbeslissingen zorgen ervoor dat mensen zich niet persoonlijk verantwoordelijk te voelen. Als iedereen verantwoordelijk is, is eigenlijk niemand verantwoordelijk (ibidem, 84-86).

Net als bij het voorgaande ontkoppelingsmechanisme vermindert de spreiding van verantwoordelijkheid het gevoel van *agency*. Als mensen zich niet verantwoordelijk voelen voor het eigen handelen en niet het gevoel hebben dat zij hier invloed op kunnen uitoefenen, wordt het zelfreguleringsproces niet in werking gesteld. Morele standaarden worden door de cognitieve interpretatie van de situatie niet als relevante standaarden geselecteerd. Het handelen gaat niet gepaard met zelfevaluatieve reacties die leiden tot morele zelfsturing.

4.4.6 Negeren of vertekenen van gevolgen

Zelfbegrenzing kan worden verzwakt door het negeren of vertekenen van de gevolgen van het handelen. Mensen zijn volgens Bandura geneigd schadelijke of immorele gevolgen van gedrag te veronachtzamen door er minimale aandacht aan te besteden of de gevolgen cognitief te vertekenen. Vooral wanneer het handelen gemotiveerd is geweest door eigenbelang of door de sociale omgeving. Het kan zelfs zo zijn dat mensen actief op zoek gaan naar bewijs dat voor hen aantoonbaar is dat de schadelijke (immorele) gevolgen meevallen. Mensen zijn vooral geneigd de schadelijke effecten van het handelen te minimaliseren wanneer zij alleen gehandeld hebben en dus niet de verantwoordelijkheid kunnen afschuiven. Zolang mensen de nadelige gevolgen van het gedrag negeren,

minimaliseren, vertekenen of niet geloven, is er weinig aanleiding voor zelfcensuur of morele zelfsturing. Het is, zoals eerder werd opgemerkt, volgens Bandura relatief gemakkelijk gevolgen voor anderen te veronachtzamen wanneer deze gevolgen niet zichtbaar zijn. Wanneer mensen het leed dat zij veroorzaken persoonlijk kunnen zien, horen en ervaren, resulteert dit in levendige plaatsvervangende stress en zelfcensuur die leiden tot zelfbegrenzing (ibidem, 86-87). Dit punt werd in de theorie van Hoffman uitvoerig uiteen gezet.

4.4.7 Dehumanisering

De werking van zelfevaluatieve reacties hangt voor een deel af van het beeld dat de actor heeft van de mensen op wie het (immorele) handelen gericht is. Wanneer de ander als mens en als gelijke wordt beschouwd roept dit gevoelens van empathie op. Mensen kunnen zich verplaatsen in de vreugde en het lijden van die persoon en deze gevoelens plaatsvervangend ervaren. Als mensen worden beroofd van hun menselijke kwaliteiten, onpersoonlijk worden benaderd en als ongelijke gezien worden, dan is de mate waarin plaatsvervangende emoties worden ervaren aanzienlijk minder. Dit cognitieve proces van dehumanisering vermindert de affectieve betrokkenheid op andere mensen. Wanneer plaatsvervangende emoties niet worden geactiveerd, worden er aanzienlijk minder persoonlijke stress en zelfcensuur ervaren bij het schaden of benadelen van deze persoon. Schadelijk immoreel handelen gericht tegen een ander wordt mogelijk gemaakt wanneer deze persoon wordt ontdaan van zijn menselijke kwaliteiten. Zelfsancties tegen dit handelen worden op deze manier buiten werking gesteld (ibidem, 87-89). Dehumanisering werd zowel door Verplaetse als door Hoffman als verklaring gegeven voor immoreel handelen. Morele kaders lijken geen betrekking te hebben op diegene waar geen affectieve betrokkenheid naar uit gaat.

4.4.8 Toekennen van schuld

De laatste manier waarop morele zelfsturing terzijde kan worden gesteld is door schuld toe te kennen aan de omgeving of aan anderen. Mensen zien zich in dit proces van toekennen van schuld als slachtoffer en het eigen normoverschrijdende en immorele handelen gedwongen uit noodzaak. Het toekennen van schuld lijkt een verbijzondering

van het verschuiven van verantwoordelijkheid. Wanneer mensen namelijk schuld toekennen aan een ander ontkennen ze daarmee eigen verantwoordelijkheid in een situatie. Bandura gaf reeds aan dat de mechanismen in de praktijk met elkaar samenhangen.

Nadelige gevolgen van handelen voor anderen komt veelal voort uit een wederzijds veroorzaakte escalatie. Binnen deze escalatie zijn alle partijen veelal nooit zonder schuld of verantwoordelijkheid. Binnen de keten van gebeurtenissen kan iemand bepaald handelen selecteren dat het eigen handelen verdedigbaar maakt. Immoreel en schadelijk gedrag naar anderen toe wordt op deze wijze een rechtvaardige reactie, een manier van zelfverdediging, uitgelokt door de andere partij. Het toekennen van schuld aan anderen of aan de situatie maakt het niet enkel mogelijk om zichzelf te excuseren van gedrag. Men kan zich hier eveneens gerechtvaardigd en eigenmachtig door voelen. Het toekennen van schuld aan een ander kan ervoor zorgen dat het lijkt alsof deze persoon het verdient om respectloos, schandelijk of zelfs wreed te worden behandeld. De schuldige persoon daalt in achting en in waarde. Dit levert een morele rechtvaardiging op voor de wijze waarop deze persoon wordt behandeld (ibidem, 92-93).

Het ontkoppelingsmechanisme van het toekennen van schuld aan een ander is prominent werkzaam bij aanrandingen en verkrachtingen. Uit dit voorbeeld blijkt eveneens de versterkende samenwerking van de verschillende manieren van morele ontkoppeling. Slachtoffers van dit soort geweld (veelal vrouwen) worden door de dader vaak gezien als iemand die erom heeft gevraagd. In de ogen van de dader was het slachtoffer namelijk uitdagend en sexy gekleed, haar gedrag en uitstraling vroegen erom, bovendien verzette ze zich niet echt. Het vertekenen van de gevolgen van het handelen speelt in dit voorbeeld tevens een belangrijke rol. Veel verkrachters schatten de gevolgen voor het slachtoffer veel lager in of geloven zelfs dat het slachtoffer er op een bepaalde manier van geniet. Als men geen kwalijke gevolgen verwacht schakelt men eventuele gedachten aan verwachte negatieve zelfreacties eveneens uit. Wanneer mensen geen negatieve zelfreacties verwachten die bepalend zijn voor het gevoel van eigenwaarde heeft men veel minder reden om zich te onthouden van bepaald handelen.

Ter benadrukking, de morele ontkoppelingsmechanismen staan onder invloed van de (sociale) omgeving. Het mechanisme van het toekennen van schuld aan slachtoffers kan bijvoorbeeld worden versterkt door de waarden binnen een cultuur of sociale omgeving. In culturen waarin mannelijke waarden domineren en waarin mannelijke dominantie wordt gezien als teken van mannelijkheid komen meer verkrachtingen en geweld tegen vrouwen voor. In sommige culturen worden vrouwen bijvoorbeeld gezien als bezit, dit draagt bij aan het denkbeeld dat slachtoffers een bepaalde agressieve behandeling verdienen. Culturele praktijken kunnen bepaalde groepen mensen devalueren. Overtuigingen op goed en kwaad zijn voor deze mensen op een andere manier van toepassing (ibidem, 92-93).

4.5 Geleidelijke morele ontkoppeling

De hierboven genoemde morele ontkoppelingsmechanismen veranderen zoals eerder gezegd een vriendelijk en belangstellend persoon niet plots in een immoreel, onnadenkend of wreedaardig mens. De vermindering van zelfsancties ten aanzien van bepaald handelen geschiedt geleidelijk. In veel gevallen zo geleidelijk dat de verandering onopgemerkt blijft. Mensen worden veelal in eerste instantie gestimuleerd tot discutabel gedrag dat zij zonder al teveel zelfcensuur kunnen uitvoeren. Na herhaling verdwijnt de oorspronkelijke ongemakkelijkheid en de zelfterechtwijzing. Het normoverschrijdend handelen dat zonder zelfcensuur kan worden uitgevoerd kan steeds een stapje verder gaan. Handelen dat eerder als afstotelijk zou worden ervaren is dan uit te voeren zonder al teveel kwalijke gevolgen voor de eigenwaarde. Bandura benadrukt dat deze ontkoppelingsmechanismen iedere dag en bij iedereen opereren. Fatsoenlijke mensen ondernemen routineus activiteiten met het oog op hun eigen belangen of uit winstoogmerk die serieuze schadelijke gevolgen hebben voor andere mensen. Zelfontheffingen zijn nodig om zelfsancties te neutraliseren zodat men een positief zelfbeeld behoudt.

Bandura benadrukt de kracht van humanisering en betrokkenheid om tegenwicht te

bieden aan de morele ontkoppelingsmechanismen²¹. Wanneer mensen anderen als gelijke benaderen, met dezelfde menselijke gevoelens, wensen en angsten, dan roept dit bijna automatisch gevoelens van sympathie en empathie op. Deze gevoelens activeren de evaluatieve zelfreacties (ibidem, 91-94).

4.6 Samenvatting en conclusies

Aan de hand van het werk van Bandura kunnen de volgende zaken met betrekking tot de dit onderzoek worden geconcludeerd. Mensen beschikken over zelfsturende bekwaamheden. Zij kunnen controle uitoefenen over hun gedachten, gevoelens en handelen. Bij het uitoefenen van doorlopende (morele) zelfsturing zullen mensen streven naar zelfevaluatieve reacties die de eigenwaarde en het zelfrespect versterken. Zij zullen zelfdevaluerende reacties vermijden. Verwacht zelfverwijt is een krachtig mechanisme om te handelen in overeenstemming met morele standaarden. Middels het zelfreguleringsproces vormen mensen tevens zelf de motivatie voor het eigen handelen. Persoonlijke standaarden nemen namelijk vaak de vorm van doelen aan.

Persoonlijke morele standaarden worden verkregen uit verschillende bronnen vanuit de (sociale) omgeving en ze worden cognitief verwerkt. Persoon, gedrag en omgeving staan in een wederkerige triadische relatie tot elkaar. Moraliteit opereert niet als zelfstandig regulerende gedragsfactor. Andere gewaardeerde zaken kunnen tevens een sterke motivatie vormen voor het handelen. Hoe sterker men zich betrokken voelt op de morele standaarden, hoe meer men zal proberen het gedrag hiermee in overeenstemming te houden. In de theorie wordt de mogelijkheid open gelaten dat mensen zich standaarden eigen maken die vanuit ethisch standpunt zouden worden afgewezen. Handelen van een dergelijke actor kan dan slechts onder controle worden gebracht op basis van externe sancties. Externe sancties zijn in vergelijking met het interne controlesysteem erg zwak.

²¹ Verplaatse benadrukte eveneens het belang van humanisering. Wanneer wij een ander als gelijke beschouwen en hiermee een band voelen dan stuurt de hechtingsmoraal ons handelen. Hoffman benadrukte het belang van humanisering, omdat humanisering een tegenwicht biedt tegen de inherente beperkingen van een op empathie gebaseerde moraliteit.

Bandura benadrukt dat de zelfsturende bekwaamheden geen rotsvast controlemechanisme tegen immoreel handelen vormen. Het zelfregulerende systeem staat onder invloed van vele manieren en processen die morele zelfsturing selectief activeren of in zijn geheel buiten werking doet stellen. Selectieve activering en het buiten werking stellen van interne zelfcontrole staat uiteenlopend handelen toe bij toepassing van dezelfde morele standaarden. Tegen de achtergrond van het gegeven dat moraliteit richtinggevend is aan het handelen verklaart Bandura immoreel handelen aan de hand van acht manieren van *moral disengagement*. De manieren versterken en beïnvloeden elkaar wederzijds waardoor geleidelijke morele ontkoppeling steeds verder voort kan gaan. Morele zelfsturing op basis van affectieve zelfevaluatie reacties wordt beïnvloed door de wijze waarop moreel relevante informatie cognitief wordt verwerkt. Onze cognitieve interpretatie en verwerking van context, situatie, handelen en betrokkenen zijn van invloed op de zelfreacties, oftewel op het gevoel dat wij hierbij ervaren. De emoties die wij ervaren zijn uiteindelijk bepalend voor de richting van ons handelen.

5. John Dewey

John Dewey (1859-1952) wordt beschouwd als een van de belangrijkste grondleggers van het Amerikaanse pragmatisme. In deze filosofische stroming staat de mens als handelend wezen centraal. Pragmatisme is functionalistisch en consequentialistisch. ‘Het menselijk handelen wordt geïnterpreteerd vanuit het vermogen praktisch problemen op te lossen. Hierbij wordt niet uitgegaan van intenties die aan het handelen ten grondslag liggen, maar van de te verwachten consequenties die het handelen bewerkstelligt. De wereld waarin de handelende mens zich bevindt, wordt door de pragmatisten gezien als onderhevig aan een voortdurend proces van verandering’ (Logister, 2005, 9).

Tegen de achtergrond van het gegeven dat moraliteit richtinggevend is aan het handelen hebben we in het voorgaande meerdere verklaringen voor immoreel handelen geconstateerd. Voor Dewey is moraliteit en het handelen waartoe het aanstuurt verweven met identiteit. De mens is bovenal een waarderend wezen. Zijn ethische werk biedt een mogelijkheid om moraliteit bestaande uit morele intuïties (Verplaetse), emoties (Hoffman) en standaarden (Bandura) te beoordelen, zonder het moreel goede op voorhand vast te stellen. De wil om een zoekende houding ten aanzien van het moreel goede aan te nemen ziet hij als een essentieel onderdeel voor moraliteit.

In het onderstaande zullen een aantal filosofische uitgangspunten van Dewey uiteen worden gezet. Deze uitgangspunten zijn van belang voor zijn normatieve standpunt ten opzichte van moraliteit en de manier die hij voorstelt waarop moraliteit richtinggevend kan zijn aan moreel handelen.

5.1 Verandering en ervaring

Dewey hanteert het filosofische uitgangspunt dat natuur en werkelijkheid in termen van gebeuren of proces dienen te worden gedacht. De wereld en de werkelijkheid bestaan niet uit vaste eeuwige entiteiten. Wat beweegt en gebeurt verandert. Daarbij staan mensen niet tegenover de natuur of de werkelijkheid. Ze maken er in de ervaring deel van uit (Van der

Scheer, 1999, 140, 171). Ervaring stelt ons in staat verandering en het procesmatige karakter van de werkelijkheid inzichtelijk en begrijpelijk te maken. Mensen kunnen weten en kennen doordat ze handelen. Ervaring maakt deel uit van het bredere begrip interactie en verwijst naar de interacties van levende organismen met hun omgeving. Door te handelen brengen organismen veranderingen teweeg in hun omgeving, maar ondergaan eveneens de gevolgen van deze veranderingen. Op deze wijze maken organismen deel uit van de werkelijkheid en zijn zij verbonden met de werkelijkheid die zelf ook voortdurend in verandering is. Ervaring verbindt het doen en ondergaan van organismen (Biesta, 2005, 19). Deweys ervaringsbegrip omvat meer dan de manier waarop ervaring in traditionele zin wordt gebruikt, zoals als het ondervinden door zintuiglijke waarneming. Ervaring van individuen maken onderdeel uit van een breder geheel, van leven of cultuur (Van der Scheer, 1999, 151).

5.2 Het moreel goede

Deweys vaststelling dat de wereld veranderlijk is en de werkelijkheid pluriform, leidt tot het inzicht dat het goede niet op voorhand of voor eens en voor altijd vastgesteld kan worden. Het goede is onderhevig aan verandering en afhankelijk van een bepaalde situatie in een specifieke context. Een inhoudelijke invulling van de begrippen moreel en immoreel kunnen volgens Dewey daarom niet op voorhand vastgesteld worden. Hoewel hij objectieve en subjectieve funderingen over het juiste afwijst, hanteert hij wel degelijk een normatief standpunt ten opzichte van het moreel goede. De juistheid van waarden of morele overtuigingen moeten volgens Dewey beoordeeld worden in relatie tot de doelen die worden nagestreefd. Het gaat daarbij om de vraag door welke doeleinden men zich zou moeten laten leiden in een specifieke situatie. Doelen zijn fundamenteel nodig voor het bepalen en richting geven aan het goede leven, zij krijgen echter pas betekenis binnen een context tezamen met de middelen die nodig zijn deze doelen te verwezenlijken (ibidem, 210-211).

Volgens Dewey moet zowel het doel, als de middelen beoordeeld worden aan de hand van de context en de consequenties. Een doel kan alleen als juist worden beoordeeld, wanneer de middelen die nodig zijn dit doel te bereiken erbij betrokken worden. Je kunt

namelijk nimmer beseffen wat het doel precies inhoudt, zonder te realiseren wat ervoor nodig is om het doel te bereiken. Een succesvolle carrière kan als een nastrevenswaardig doel worden beschouwd. Dit betekent echter volledige inzet voor het werk en investering van tijd. Een dergelijke investering van tijd in het werk kan nadelige gevolgen voor iemand zijn liefdesleven en vriendschappen betekenen. Wanneer de nadelige gevolgen van de middelen die nodig zijn om een doel te bereiken eveneens in beschouwing worden genomen, komt deze persoon wellicht tot de conclusie dat een succesvolle carrière helemaal niet een nastrevenswaardig doel blijkt te zijn. Wat met het oog op het doel de juiste manier van handelen lijkt, kan met het oog op het doel en de middelen die nodig zijn om dit doel te bereiken een andere betekenis krijgen (Van der Scheer, 2005, 67-68). Morele oordelen geven op deze manier richting aan toekomstig handelen. Het houdt een besef in van de consequenties van het handelen, het geeft aan welke handelingen verricht moeten worden om het gewaardeerde doel te bereiken en zet aan tot actie. Het geeft eveneens een basis om geactualiseerde handelingen te evalueren (Van der Scheer, 2005, 66).

Reflectieve moraliteit duidt volgens Dewey op de hierboven beschreven wijze van het doordenken en beoordelen of het doel waar men zich op richt in deze specifieke situatie ook daadwerkelijk nastrevenswaardig is. Waarbij men in de beoordeling de middelen die nodig zijn om dit doel te bereiken en de consequenties die met het handelen gepaard gaan meeneemt. Reflectieve moraliteit is *intelligent* van aard, het geeft inzicht in de consequenties die het nastreven van een bepaald doel met zich meebrengen (Van der Scheer, 1999, 210-211). In dit kader kent Dewey een groot belang toe aan (morele) verbeelding. Middels verbeelding kunnen we in ons denken voorstellingen maken over eventuele uitkomsten van bepaald handelen. Dit stelt ons in staat te handelen zonder te handelen. Het in gedachten uitproberen van handelingsmogelijkheden maakt de keuze voor een handeling meer doordacht, meer intelligent (Biesta, 2005, 23-24). Het belang van verbeelding en symboliseren voor een richtinggevende moraliteit werd in het voorgaande reeds door Verplaatse, Hoffman en Bandura benadrukt. Wanneer we automatisch en intuïtief handelen zonder bedachtzaam te zijn of in gedachten eventuele consequenties van het handelen na te gaan kan dit leiden tot immoreel handelen.

De manier waarop Dewey het moreel goede benadert verschaft een manier om moreel te kunnen oordelen, zonder op voorhand het moreel goede voor eens en voor altijd inhoudelijk te definiëren. Dewey benadrukt het belang van een bepaalde flexibiliteit en reflectieve houding ten aanzien van morele overtuigingen en moraliteit wil het daadwerkelijk richting geven aan moreel handelen in concrete situaties. Intelligentie, het gebruik van ons cognitieve vermogen om situaties te analyseren, gevolgen te voorzien en doelen te beoordelen, is in de filosofie van Dewey een noodzakelijke voorwaarde voor moraliteit. Wanneer een dergelijke onderzoekende en beoordelende houding onderdeel van iemands moraliteit is, vormt deze houding een soort controlemechanisme tegen immorele consequenties van het handelen waar morele overtuigingen op aan kunnen sturen in een specifieke situatie. Moreel relevante informatie wordt op deze wijze steeds opnieuw kritisch en reflectief in ogenschouw genomen.

Verplaatse wees in het voorgaande op het belang van het gebruik van ons rationele vermogen om de natuurlijke intuïties die ons morele handelen sturen in specifieke situaties en contexten te kunnen beoordelen. Voor Hoffman is gebruik van ons cognitieve vermogen een manier om de inherente beperkingen van een op empathie gebaseerde moraliteit te verkleinen. Cognitie stelt ons in staat mee te voelen met anderen voorbij de directe situatie en met mensen waar we ons in eerste instantie niet mee identificeren. Bandura wees op het belang van cognitieve interpretatie en verwerking van moreel relevante informatie voor gevoelsmatige reacties die aansturen op moreel handelen. Dewey maakt een onderscheid tussen directe waarderingen en reflectieve waarderingen. Met deze onderscheiding beaamt Dewey de directe morele intuïties en emoties waar wij als (waarderend) mens over beschikken en benadrukt hij tegelijkertijd het belang van de cognitieve component van moraliteit. Directe waarderingen (affectief) en reflectieve waarderingen (cognitief) veronderstellen elkaar. De een kan niet zonder de ander. Onmiddellijke affecties van genoegen of afkeer, goedkeuring en afkeuring kunnen echter leiden tot handelen dat op basis van een reflectieve moraliteit als afkeurenswaardig zal worden beoordeeld.

5.3 Directe waarderungen en reflectieve waarderungen

Dewey ziet een belangrijk verschil in reflectieve waarderungen en waarden als directe emotionele en praktische handeling. Directe waarderungen zijn automatisch en spontaan. Bij reflectieve waarderungen wordt er gekeken of hetgeen dat gewaardeerd wordt ook daadwerkelijk nastrevenswaardig is. Deze manier van waarden is intelligent. Intuïtief waarden gaat volgens Dewey aan reflectief waarden vooraf. In eerste instantie gaan onze affecties uit naar iets, we worden tot iets aangetrokken of afgestoten. We waarden bijvoorbeeld een lekkere vette hap bij de snackbar, het smaakt goed en dus waarden we het als goed. Er is geen afstand tot hetgeen ons aantrekt of afstoot. Door ervaring leren we of onze directe waarderungen juist waren. Pas wanneer we het intuïtieve goede in relatie tot andere dingen gaan bekijken kunnen directe waardering veranderen. Vet eten is slecht voor je gezondheid, niet voedzaam en je wordt er dik van. Morele ontwikkeling en groei komen voort uit ervaringen die we opdoen, door hetgeen we intuïtief waarden reflectief te beschouwen in relatie met andere dingen. Met de consequenties die dit goede met zich meebrengt en de middelen die nodig zijn om dit te bereiken. Door reflectief en intelligent doordenken in de ervaring worden directe waarderungen aangepast en veranderd (Dewey, 1932a, 328-330).

Het belang van de affectieve en cognitieve component van moraliteit wordt ook hier door Dewey bevestigd. Beide zijn van belang om richting te geven aan handelen dat kan worden beoordeeld als moreel. Emotie en waardering voorzien het handelen van motiverende kracht. Directe gevoelsmatige reacties vormen volgens Dewey de kernmaterialen waarop we onze kennis over onszelf en anderen baseren. Zoals onze zintuigen ons noodzakelijke informatie verschaffen om kennis te vergaren over de fysieke wereld, zo verschaffen onze emotionele reacties ons kennis over onszelf en over andere mensen. Mensen kunnen geen kennis over het goede vergaren of begrijpen, zonder waarderende emoties te ervaren zoals liefde of voorkeur. Maar zelfs het ervaren van emoties veronderstelt reeds bepaalde cognitieve kennis. Er moet in ieder geval een idee bestaan van het object dat wordt bewonderd of veracht, een bepaald besef van het doel of de persoon waar om gegeven wordt, waardoor het belanghebbend wordt.

Directe en intuïtieve waarderings geven echter geen garanties voor correcte morele kennis. Op basis van affectie alleen kan er geen kennis vergaard worden *waarom* bepaald handelen moreel juist is. De negatieve of positieve gevoelens lijken bij onreflectieve waarderings veelal de enige rechtvaardiging. Daarbij worden directe waarderings al vroeg in het leven gevormd. De sociale omgeving met al zijn limiterende en verstorende invloeden speelt hierin een rol. Vooroordelen en bias worden gegenereerd en zijn een onderdeel van deze directe waarderings. Directe waarderings en reacties kunnen enkel en alleen tot moreel handelen leiden in simpele en reeds bekende morele situaties. Nieuwe en complexe morele situaties vergen reflectie over, of het intelligent doordenken van de toepasbaarheid van de intuïties over goed en kwaad uit voorgaande ervaringen. Iedere intuïtieve waardering in een veranderende wereld zal continue herzien moeten worden aan de hand van de consequenties die het vasthouden aan die waardering teweeg zal brengen. Er is namelijk geen noodzakelijke relatie tussen een algemene overtuiging van het juiste en wat juist is om te doen in een specifieke situatie. Daarvoor zijn morele situaties te complex. Ze zijn niet terug te voeren tot een enkele morele regel of principe. Juist het toepassen van onreflectieve regels van het juiste kan in specifieke situaties tot extreem kwaad leiden (ibidem, 330-331).

5.4 Morele deliberatie

Het proces van reflectief waarden dat Dewey voor ogen heeft noemen we meestal morele deliberatie of moreel beraad. Mensen voor wie morele deliberatie een gebruikelijke gewoonte is noemen we veelal gewetensvol. Mensen waaraan een dergelijke karaktereigenschap wordt toegekend zijn mensen die zich niet direct laten leiden door directe impulsen van zin of passie, ook vervallen zij niet in routineus gedrag. Zij zijn alert en waakzaam ten opzichte van het eigen handelen, de consequenties van het handelen en hun motieven. Een gewetensvol persoon voelt zich betrokken op het aanpassen en herzien van de morele standaarden die hij hanteert bij zijn morele oordelen. Iedere reflectie op mogelijk handelen en zijn resultaten beroeren ons affectief. Deze bepalen uiteindelijk de waarde van een bepaalde handeling voor een persoon. Moreel beraad is een verbeeldende proefuitvoering van verschillende handelingsmogelijkheden. In de verbeelding volgen we het spoor waar een bepaalde manier van handelen toe zou

kunnen leiden, voorzien we consequenties en voelen in het heden wat de voorziene gevolgen bij ons teweeg brengen. Op deze manier is moreel beraad actief en bevat het ook de directe intuïtieve component (ibidem, 334-335).

In plaats van op voorhand vast te stellen wat juist handelen is, gaat het erom het juiste handelen in de concrete situatie te vinden. Hierbij is de *wil* om morele kennis te vergaren van het grootste belang. De wil om te onderzoeken wat het juiste is en de wil om het eigen handelen in het licht van het algemene goed te beschouwen is van belang voor moraliteit. De wil om een zoekende houding aan te nemen kan worden gelimiteerd door bijvoorbeeld sociale omgeving of educatie. Waarde voor leven, zorg voor kinderen en een gevoel van loyaliteit naar dierbaren zijn echter emoties en impulsen waar alle mensen over beschikken en die zich uiten in iedere sociale omgeving. Hoe eenzijdig of inconsequent mensen misschien zijn in het toepassen van deze waarden, volgens Dewey liggen hier de mogelijkheden een zoekende houding naar het moreel goede te stimuleren en verder te laten groeien (ibidem, 338-339). Wanneer iemand de wil heeft om een dergelijke zoekende houding ten opzichte van het goede aan te nemen, waarbij hij gebruikt maakt van een intelligente manier van doordenken en oordelen van doelen, middelen en consequenties, kan men zich voorstellen dat cognitieve vertekeningen van moreel relevante informatie minder snel zullen voorkomen. Cognitieve misinterpretatie zijn in de visie van Bandura naar voren gekomen als voornaamste reden voor immoreel handelen.

5.5 Identiteit en moraliteit

Identiteit is volgens Dewey ten diepste verweven met moraliteit. Wanneer nagedacht wordt over een morele waarde heeft het betrekking op het zelf. Iemand probeert vast te stellen wie hij wil zijn. Wanneer we het belang of de betekenis van een directe impuls of behoefte proberen in te schatten proberen we te voorspellen waar het toe zal leiden wanneer er op basis van dit gevoel gehandeld zou worden. De consequenties definiëren daardoor de betekenis en het belang van een handeling. Consequenties van morele aard vormen, openbaren en testen het zelf.

De meest karakteristieke activiteit van het zelf is volgens Dewey de keuze. Alvorens er gesproken kan worden over een doordachte keuze spelen directe waarderingsen een rol. Wanneer meerdere voorkeuren samenkomen in een situatie leidt dit tot vertwijfeling. Vertwijfeling brengt ons tot deliberatie. In onze verbeelding wegen we de verschillende waarderingsen, bekijken we ze in het licht van onze doelen en de consequenties die het bereiken van deze doelen teweegbrengt. In dit beraad wordt een keuze gemaakt tussen de conflicterende voorkeuren, hieruit komt hetgeen we verkiezen boven het andere. Deze keuze onthult het bestaande en huidige zelf en vormt het toekomstige zelf. Tot op zekere hoogte wordt er een nieuw zelf gevormd door de keuze die gemaakt wordt. Niet iedere keuze is even bepalend voor het zelf als de ander, maar bij iedere keuze wordt een bepaalde weg gekozen, waarbij bepaalde mogelijkheden mogelijk worden en anderen worden afgesloten. Op deze manier kiezen we welke weg we willen gaan en wat voor persoon we willen zijn. Morele deliberatie is volgens Dewey aan de oppervlakte een proces dat de waarde van verschillende doelen weegt en waartussen gekozen wordt. Daaronder is het een proces waarin ontdekt wordt wat voor persoon iemand wil zijn. Een zelf is volgens Dewey alleen goed, wanneer hij het goede wil en goede consequenties nastreeft. Consequenties zijn goed wanneer deze het welzijn van anderen bevorderen die geraakt worden door het handelen van het zelf. Het zelf en zijn handelen zijn een eenheid (Dewey, 1932b, 341-343).

Ook morele oordelen van anderen over het eigen handelen zijn vormend voor het zelf. Wanneer we een moreel oordeel over het handelen van een ander geven kennen we een morele kwaliteit toe aan zijn persoon. Iemand kan bijvoorbeeld ondoordacht reageren op zijn hongerige gevoel en de hapjes die op tafel staan snel naar binnen werken. Dit handelen kan de rest van de gasten leiden tot het oordeel dat deze persoon gulzig en onbeschoft is. Dit kan iemand er toe bewegen een volgende keer meer doordacht om te gaan met zijn hongerige gevoel, omdat hij niet een gulzig en onbeschoft persoon wil zijn. Het toekomstige zelf wordt hierdoor veranderd. Het zelf wordt onthuld door het handelen waar hij voor kiest (ibidem, 341-343).

5.6 Moraliteit en motivatie

Morele motivatie is volgens Dewey te begrijpen door de eenheid tussen identiteit en handelen. Een organisme is altijd een organisme in actie. Stimuli sturen het handelen, maar zijn volgens Dewey geen oorzaken voor gedrag, want het organisme is al in actie. Stimuli kunnen de richting van het handelen veranderen, maar het vormt niet de start van de handeling. In dit kader geeft Dewey betekenis aan motivatie.

Motieven duiden op objecten, waargenomen of in gedachten, die de richting van het handelen beïnvloeden of veranderen. Motieven duiden daarnaast op interesses, belangen en waarden die de kern van het zelf vormen. Met interesse of belangstelling doelt Dewey op het zelf in actie dat een eenheid vormt met een object of doel. Dit doel creëert een dominante richting aan het handelen en in deze activiteit is persoonlijke behoefte verbonden aan het doel of object. Een motief is dan niet op te vatten als een drijfveer voor handelen, als iets dat leidt tot een bepaalde actie. Een motief is de actie van het zelf waarin behoefte en object een geïntegreerd geheel vormen waardoor het een dwingend doel wordt. Dewey licht dit aan de hand van het volgende voorbeeld toe. Een hongerig persoon zoekt voedsel. We zouden kunnen zeggen dat hij gemotiveerd wordt door honger. Maar honger is slechts een woord voor de behoefte die gevoeld wordt om voedsel te eten. Het is een woord voor de actieve relatie die werkzaam is tussen het zelf, object en wens of behoefte. We moeten daarom van honger geen entiteit maken die op zichzelf de oorzaak is voor deze relatie.

Voor Dewey is dit hetzelfde wanneer we zeggen dat iemand werd bewogen door vriendelijkheid, wreedheid of kwaadaardigheid. Dit zijn geen onafhankelijke krachten die mensen motiveren tot bepaald handelen. Dit soort uitspraken doelen op het bestaan van een actieve eenheid tussen het zelf en bepaalde objecten. Het zelf is van een bepaalde constitutie om te handelen richting bepaalde doelen en objecten. Omdat in de theorie van Dewey *zijn* interactie betekent, zijn benoemingen van karaktereigenschappen op te vatten als handelingsdisposities. Karaktereigenschappen zijn geen krachten binnenin een persoon die aanzetten tot handelen. Het is de constitutie van het zelf waardoor bepaalde objecten aantrekkelijk zijn. Een krenterig persoon wordt door totaal andere objecten tot handelen gemotiveerd dan een vrijgevig persoon (ibidem, 344). Het verschil tussen een

goed en een slecht persoon bestaat uit de kwaliteit van de interesses die hen karakteriseren. Het hele verschil tussen zelfzuchtigheid en onbaatzuchtigheid ligt in het soort object waar de interesses van het zelf naar uit gaan. Wanneer iemand zijn vrienden gebruikt om verder te komen in zijn carrière, dan gaat zijn interesse niet uit naar zijn vrienden. Een dergelijke benaming zou niet eens toepasselijk zijn. Zijn interesse gaat uit naar wat hij voor zijn eigen carrière uit deze relaties kan krijgen (ibidem, 347).

Interesses definiëren op deze wijze het zelf. Alles waar iemand zijn interesse naar uitgaat is onderdeel van het zelf. Dewey benadrukt dat het zelf gedifferentieerd is. Het zelf heeft andere betekenissen in verschillende situaties. De verschillende zelden hebben ook niet allen dezelfde waarde. Het zelf verandert voortdurend overeenkomstig de verschillende objecten waar zijn verlangen naar uit gaat (ibidem, 347).

De eenheid van het zelf en handelen is eveneens van belang voor de relatie tussen het handelen uit eigenbelang en handelen waarbij rekening wordt gehouden met anderen. Eigenbelang en altruïstische overwegingen zijn op een aantal punten in dit onderzoek naar voren gekomen als conflicterende motiverende krachten voor het morele handelen. In psychologische zin zijn onze aangeboren impulsen volgens Dewey niet egoïstisch of altruïstisch te noemen. Ze zetten niet bewust aan tot aandacht voor het goede voor zichzelf of voor een ander. Het zijn directe reacties op situaties. Wanneer we worden aangetrokken tot een object en deze pakken, worden we bewogen door de liefde voor het object. Iemand die dit observeert kan het beschouwen als egoïstisch, maar deze respons geeft enkel weer wat in sociaal opzicht wordt afgekeurd. Tijdens de handelingsreflex is geen sprake van reflectie, deliberatie of een bewust doel (ibidem, 345-346).

Sociale goedkeuring en afkeuring stellen ons in staat te leren in moreel opzicht. Morele kwalificaties maken iemand bewust van de consequenties van zijn handelen met als doel dat iemand in de toekomst zijn middelen om een bepaald doel te bereiken anders kiest. Wanneer ouders hun kind zien handelen op een manier waarbij de belangen van anderen worden aangetast of genegeerd zullen zij hier veelal afkeurend op reageren. 'Doe eens lief', 'dat is niet zo aardig van jou'. Deze kwalificaties stimuleren het kind bepaalde handelingswijzen te verlaten en er andere voor in de plaats te stellen. Op deze wijze

wordt een kind zich bewust van zichzelf en anderen die geraakt worden door ‘goede’ en ‘slechte’ daden.

Bewuste verwijzingen naar eigenbelang en het goede voor anderen zijn volgens Dewey essentieel voor het denken over het goede. Iemand denkt alleen bewust na over zichzelf in relatie tot anderen. Volgens Dewey is bewuste aandacht voor het zelf dan ook niet per definitie moreel slecht en aandacht voor anderen moreel goed. Zorg voor jezelf, voor je gezondheid, ontwikkeling en omstandigheden kunnen juist gezien worden als een morele plicht. Je zou niet eens voor anderen kunnen zorgen of om hen kunnen geven, wanneer je dit niet voor jezelf doet. Daarnaast kunnen intense gevoelens voor het welzijn voor anderen, niet in evenwicht gebracht middels doordachte overwegingen, net zo goed resulteren in schadelijke effecten voor hen. Ook intuïtieve impulsen die veelal een positieve connotatie hebben kunnen namelijk leiden tot ongewenste consequenties. Compassie en empathie worden bijvoorbeeld opgevat als een pro sociaal motief (Hoffman), maar iemand die deze emoties leidinggevend laat zijn aan zijn handelen en daarbij eveneens let op de consequenties die met dit handelen vergezeld gaat, kan juist tot de conclusie komen dat hij het karakter van anderen op deze wijze verzwakt in plaats van helpt (ibidem, 345-346). Onbaatzuchtig, helpend, menslievend handelen zijn volgens Dewey slechts fases in moreel handelen. In iedere situatie en in iedere afzonderlijke relatie van mensen tot elkaar spelen er verschillende belangen en behoeften (ibidem, 350).

De echte morele vraag ligt volgens Dewey in de vraag wat voor zelf er wordt bevorderd en gevormd. Deze vraag heeft betrekking tot zowel het eigen zelf en de zelden van anderen. Emotionele impulsen en directe waarderingen dienen te worden verbreed en in gedachten geleid te worden richting handelingsmogelijkheden, waarbij wordt gekeken naar de consequenties van dit handelen voor het zelf en de zelden van anderen²². Dat is het punt dat Dewey keer op keer maakt. Goed en kwaad zijn alleen vast te stellen door te kijken naar de goedheid en de slechtheid van de consequenties Deze consequenties hebben betrekking op het zelf en anderen. Het soort object waar het verlangen van het zelf naar uitgaat is van belang voor het morele zelf dat wordt gevormd (ibidem, 346).

²² De eenheid tussen welwillendheid en intelligente reflectie heeft volgens Dewey de meeste kans te leiden tot moreel handelen (ibidem, 348).

5.7 Het morele dynamische zelf

Het zelf is niet op voorhand bepaald, het is niet af en klaar. Ieder zelf veroorzaakt bepaald handelen en wordt omgekeerd door dit handelen gevormd en bepaald. Iedere vrijwillige handeling leidt tot een nieuwe versie van het zelf, tot nieuwe handelingsmogelijkheden en brengt nieuwe omstandigheden teweeg waaronder nieuwe doelen worden gevormd. In deze visie is het onmogelijk dat identiteit stilstaat of afgerond is, het is wordend en moraliteit ligt in dit groeiproces. Het gaat om de morele kwaliteit van dit wordende proces. Er is op ieder moment een verschil tussen het oude, reeds bereikte, statische zelf en het bewegende, groeiende nieuwe zelf. Dit nieuwe zelf is dynamisch. Een statisch zelf voelt vertrouwd en is comfortabel, veelal denken we aan dit zelf wanneer we het hebben over onze identiteit. Het idee van nieuwe handelingsmogelijkheden te onderzoeken voelt ongemakkelijk en we worden afgeschrokken door de moeilijkheden die hier gepaard mee kunnen gaan. We hebben de neiging voorkeur te geven aan het oude vertrouwde zelf en zijn voortbestaan als een standaard te hanteren voor onze waarderingen en het doel van ons handelen. Op deze wijze onttrekken we het zelf aan actuele omstandigheden, aan specifieke eisen van de situatie, maar ook aan de mogelijkheden tot groei. Het dynamische groeiende zelf ontwikkelt zich verder door in nieuwe situaties de mogelijkheden en vereisten te onderzoeken. De enige basis voor moraliteit en voor het beoordelen van de morele status van een persoon als goed of als slecht ligt in dit proces. Want hoe goed iemand ook is geweest, hij wordt slecht wanneer groei en ontwikkeling stil komen te staan. Wanneer iemand niet meer groeit en ontwikkelt kan hij niet tegemoet komen aan de eisen van nieuwe situaties (ibidem, 353).

5.8 Samenvatting en conclusies

Dewey stelt dat de werkelijkheid pluriform en veranderlijk is. Dit leidt tot het inzicht dat het goede niet op voorhand of voor eens en voor altijd vastgesteld kan worden. Het goede is onderhevig aan verandering en afhankelijk van een bepaalde situatie in een specifieke context. Zowel het doel, als de middelen die nodig zijn om dit doel te bereiken dienen te worden beoordeeld aan de hand van de context en de consequenties. Een inhoudelijke invulling van de begrippen moreel en immoreel kunnen volgens Dewey daarom niet op

voorhand vastgesteld worden. Een absolute en onreflectieve morele overtuiging kan juist tot extreem kwaad leiden. Het gaat bij het vinden van het moreel juiste om de vraag door welke doeleinden men zich zou moeten laten leiden in een specifieke situatie.

Het doordenken in de verbeelding van handelingsmogelijkheden en het beoordelen of een specifiek doel daadwerkelijk nastrevenswaardig is, is reflectief en intelligent van aard. In de verbeelding volgen we het spoor waar een bepaalde manier van handelen toe zou kunnen leiden, voorzien we consequenties en voelen in het heden wat de voorziene gevolgen bij ons teweeg brengen. Een dergelijk moreel beraad is actief, vergt cognitief vermogen en bevat ook de directe intuïtieve component. Alleen een dergelijke reflectieve moraliteit kan ons inzicht verschaffen in het moreel goede. Het geeft de mogelijkheid om de morele kwaliteit van onze directe en intuïtieve waarderings, emoties en morele standaarden na te gaan.

Het proces van morele deliberatie is eveneens een proces waarin ontdekt wordt wat voor persoon iemand wil zijn. Identiteit, moraliteit en motivatie zijn in de visie van Dewey met elkaar verweven. Identiteit is altijd wordend en nooit afgerond. Moraliteit ligt in dit groeiproces. Het gaat om de morele kwaliteit van dit wordende proces. Er is op ieder moment een verschil tussen het oude, reeds bereikte, statische zelf en het dynamische, groeiende nieuwe zelf. Het dynamische zelf ontwikkelt zich verder, gaat nieuwe gelegenheden en situaties, met nieuwe mogelijkheden en vereisten aan. Keuze tussen de interesses van het oude zelf en het zelf in ontwikkeling is noodzakelijk. De enige basis voor moraliteit, voor het beoordelen van de morele status van een persoon als goed of als slecht, ligt in dit proces. Wanneer iemand niet meer groeit en ontwikkelt kan hij niet tegemoet komen aan de eisen van nieuwe situaties. De wil om te groeien, te leren en een reflectieve onderzoekende houding aan te nemen is daarom in de visie van Dewey een noodzakelijke voorwaarde voor een moraliteit die richting geeft aan handelen dat in ethische zin als moreel kan worden beoordeeld.

6. Besluit

- In dit onderzoek is gekeken naar verklaringen voor immoreel gedrag, tegen de achtergrond van het gegeven dat moraliteit richtinggevend is aan het handelen. In het gehele onderzoek is de circulaire causaliteit tussen denken, voelen en handelen naar voren gekomen en benadrukt. Het morele voelen, denken en handelen beïnvloeden elkaar wederzijds. Gevoel motiveert in veel gevallen het handelen, maar dit gevoel is afhankelijk van ons denken. Omgekeerd beïnvloedt ons gevoel het denken. Lineaire oorzaak–gevolg verklaringen omtrent de wijze waarop moraliteit richtinggevend is aan het handelen en hoe en waardoor deze richtinggevende functie tot immoreel handelen kan leiden volstaan niet.
- Gebleken is dat situationele en contextuele factoren van grote invloed zijn op ons morele denken, voelen en handelen. Moraliteit duidt op het vermogen van de mens om moreel te handelen. Het verwijst naar gedachten en emotionele toestanden, in het bijzonder naar een besef van goed en kwaad en naar de capaciteit van morele emoties, zoals schuld en schaamte. Dit vermogen moet worden ontwikkeld en in morele situaties worden aangewend. Er zijn echter vele situationele factoren en biologische en psychologische processen die het aanwenden van dit vermogen beïnvloeden. Kennis op dit gebied is van belang voor de visie op zingeving en humanisering.
- Verplaetse wijst op het gegeven dat ons morele voelen en denken afhankelijk is van snelle automatische biologische en psychologische processen die het morele handelen sturen. Onze morele intuïties leiden niet per definitie tot het handelen dat wij voor ogen hebben wanneer we het over moreel handelen hebben. Afhankelijk van situatie en context worden er andere morele processen in werking gesteld. Deze herleidt Verplaetse tot verschillende morele systemen²³. Moraliteit is geen eenduidig verschijnsel. De biologische processen en psychologische factoren, die afhankelijk van context en situatie worden opgewekt, kunnen tot welwillendheid, betrokkenheid, empathie en compassie leiden, maar ook tot gevoelens van angst, agressie, woede, weersin en

²³ De hechtingsmoraal, de geweldsmoraal, de reinigingsmoraal, de samenwerkingsmoraal en de beginselenmoraal.

behoedzaamheid. Deze gevoelens kunnen aansturen tot handelen met ‘immorele’ gevolgen.

- In dit onderzoek is het belang van humanistische waarden zoals betrokkenheid, het besef van gelijkwaardigheid tussen mensen, het herkennen en erkennen van de ander als mens met gevoelens, behoeften en verlangens benadrukt. Wanneer deze factoren aanwezig zijn in het morele denken en voelen is de kans het grootst dat mensen moreel handelen²⁴. Tegelijkertijd heeft dit onderzoek erop gewezen dat ervaringen van betrokkenheid en gelijkheid niet evident zijn. In veel gevallen strekt de ervaring van betrokkenheid en gelijkheid zich slechts uit tot mensen waarmee men bekend is of waarmee men zich kan identificeren.
- In het kader van humanisering, het streven naar meer humane verhoudingen tussen mensen²⁵, is kennis over automatische biologische en psychologische processen van belang. De wijze waarop wij bijvoorbeeld snelle beoordelingen toekennen aan een ander op basis van uiterlijke kenmerken heeft invloed op onze omgang en betrokkenheid tot hen. Dit proces is van belang wanneer we denken over manieren waarop we betrokkenheid tussen mensen kunnen vergroten of hoe we gelijkheid van mensen kunnen benadrukken.
- Ik ben het daarom met Verplaetse eens dat de evolutionaire psychologie, evolutie – en gedragsbiologie en neurowetenschappen een essentiële bijdrage kunnen leveren aan kennis over het morele besef van mensen. Wanneer we meer inzicht verkrijgen over de morele natuur van de mens kunnen we met nieuwe blik kijken naar zingeving en humanisering.
- De morele ontwikkelingstheorie van Hoffman is een voorbeeld van een theorie waarbij wordt uitgegaan van een biologisch gegeven, namelijk het aangeboren vermogen tot empathie. Gevoelens van empathie motiveren tot handelen waarbij men rekening houdt met (en geeft om anderen), met zijn gevoelens, behoeften, belangen en welzijn. Het streven naar humanisering vindt in de empathische geaardheid van de mens

²⁴ Moreel handelen in de betekenis waarbij men rekening houdt met eventuele gevolgen van het handelen voor het welzijn, de belangen en behoeften van anderen.

²⁵ Alma, H. (s.a) *Grondbegrippen van humanisme. Humanisering en zingeving*. Gevonden op 28 december 2010 op http://www.humanistischecanon.nl/humanisering_en_zingeving

een aanknopingspunt. Bovendien geeft Hoffman in zijn werk weer op welke wijze het empathische vermogen ontwikkeld, ondersteund en begeleid kan worden.

- De natuurlijke empathische geaardheid van mensen verzekert namelijk geen moreel handelen. Empathische gevoelens kunnen te sterk worden ervaren waardoor we onze aandacht op onze eigen persoonlijke gevoelens richten. Wanneer ze te zwak worden ervaren missen ze de motiverende kracht en laat het leed van de ander ons onverschillig. Empathische gevoelens worden eerder opgewekt bij mensen waarmee we bekend zijn of mensen waarmee we ons identificeren. Dit zijn gegevens waar we in het denken over humanisering rekening mee dienen te houden.
- De empathische gevoelens kunnen geleid en gestabiliseerd worden door ze te verbinden aan morele beginselen als rechtvaardigheid, gelijkheid en zorgzaamheid. Ons denken kan ons voelen begeleiden en ons denken wint aan motiverende kracht wanneer het gepaard gaat met gevoel. Mooie woorden en ideeën over rechtvaardigheid en gelijkheid zullen niet tot uiting komen in het dagelijkse praktische handelen, wanneer ze niet geladen zijn met gevoel. Een betoog over onrechtvaardigheid is misschien niet eens te begrijpen, wanneer iemand nooit onrechtvaardigheid heeft ervaren.
- De morele ontwikkelingstheorie van Hoffman komt sterk overeen met de visie van het humanistisch vormingsonderwijs (HVO). Centrale didactische principes van het HVO zijn onder andere het leren door of vanuit de ervaring, leren door doen, van beleven naar beschouwen en van concreet naar abstract (Wartena Fred Leerplan, 1986). De visie van Hoffman benadrukt hierbij het belang van het opwekken van (empathische) gevoelens voor het leren.
- Morele ontwikkeling is niet alleen van belang opdat mensen met elkaar kunnen samen leven zonder elkaars rechten te schenden. Morele kaders zijn van belang voor de manier waarop we betekenis geven aan het leven en zin ervaren. In de visies van Bandura en Dewey wordt dit benadrukt. In beide visies speelt de doelgerichtheid van mensen voor het morele denken, voelen en handelen een rol. Daarnaast zien beide het morele denken, voelen en handelen in direct verband met de ervaring van eigenwaarde, zelfbeeld en identiteit.

- Volgens Bandura is de mens zelfbepalend en zelfregulerend²⁶. Zijn cognitieve invalshoek op moraliteit en handelen laat zien hoe ons denken ons voelen en handelen beïnvloedt. Morele zelfsturing op basis van affectieve zelfevaluatieve reacties worden beïnvloed door de wijze waarop moreel relevante informatie cognitief wordt verwerkt. Onze cognitieve interpretatie en verwerking van de context, situatie, handelen en de betrokkenen zijn van invloed op het gevoel dat wij hierbij ervaren.
- Waar Verplaatse, Hoffman en Dewey voornamelijk de ‘immorele’ gevolgen van onze intuïties en gevoelens in goede banen geleid zien worden door het gebruik van ons cognitieve en redelijke vermogen, wijst Bandura ons op hoe cognitieve verwerking van moreel relevante informatie juist kan leiden tot handelen dat niet in overeenstemming is met morele overtuigingen. Onze rede, ons denkvermogen, leidt niet per definitie tot ‘juiste’ oordelen en daarmee tot juist handelen. Ons denken over morele implicaties van het handelen staan onder invloed van ‘denkfouten’. Voorgaande ervaringen, de doelen die we hanteren, behoeften, gevoelens en wensen beïnvloeden de manier waarop wij moreel relevante informatie verwerken en interpreteren.
- Voor het doordenken en begeleiden van zingevingsprocessen zijn de inzichten van Bandura waardevol. Cognitieve verwerking van (moreel relevante) informatie is het geven van betekenis. De behoefte om te ervaren dat het leven zin heeft, dat we de juiste weg in ons leven opgaan en de behoefte aan eigenwaarde kan wellicht juist bijdragen aan cognitieve vertekeningen of rationalisaties van het eigen ‘immorele’ handelen. Het cognitief vertekenen van situaties, contexten, het eigen handelen en het handelen van anderen is van grote invloed op de morele zelfsturing. Het is naar mijn mening waardevol voor de humanistiek verder onderzoek te doen naar de wijze waarop de behoefte aan zingeving samenhangt met de mechanismen van *moral disengagement*.
- Het denken van Dewey vertegenwoordigt de humanistische visie ten aanzien van moraliteit en handelen in dit onderzoek. Dat het moreel goede niet op voorhand of voor eens en voor altijd kan worden vastgesteld is een belangrijk en verhelderend inzicht van dit onderzoek. Het denken van Dewey sluit aan bij het open en dialogische karakter van het humanisme als levensbeschouwing en de humanistiek als wetenschap.

²⁶ overeenkomstig humanistisch mensbeeld.

- Dewey stelt overeenkomstig met Verplaatse dat we onze morele intuïties, directe waarderingen en gevoelens niet kunnen uitschakelen. Aan de andere kant zijn we ook niet hulpeloos overgeleverd aan onze intuïties en directe waarderingen. Directe waarderingen hebben een eigen waarde, ze voorzien ons van noodzakelijke informatie en van motivatie. Het doordenken en beschouwen van onze directe waarderingen stelt ons tot morele ontwikkeling in staat en op deze wijze kunnen we de morele kwaliteit van onze intuïties, gevoelens en standaarden nagaan. Daarom benadrukt Dewey in zijn werk het ontwikkelen van een reflectieve moraliteit. Het gaat om constante reflectie op de vraag door welke doelen men zich in een specifieke situatie moet laten leiden, waarbij de middelen en consequenties eveneens worden meegenomen. Dewey stelt een beoordelingsmethode voor het dagelijkse praktische (morele) handelen voor.
- Dewey's visie benadrukt het belang van de ontwikkeling van reflectieve vaardigheden voor het morele voelen, denken en handelen. Het rijke filosofische werk van Dewey is op intellectueel niveau inspirerend en biedt in het kader van zingeving en humanisering veel aanknopingspunten. Wanneer we bewust leven, ons handelen in een groter geheel beschouwen, de consequenties voor anderen nagaan, ons inleven in de gevoelens van anderen dan kunnen we toch niet anders als betrokken, welwillend en menslievend zijn?
- Aan de vraag hoe we het inspirerende werk van Dewey kunnen omzetten naar de praktijk wordt binnen de humanistiek reeds aandacht besteed. Er wordt minder aandacht gegeven aan de vraag in hoeverre dit daadwerkelijk haalbaar is. Niet alle mensen zullen bijvoorbeeld over het intellectuele niveau beschikken die het proces van moreel beraad vergt. In het onderzoek is ook naar voren gekomen dat bepaalde karaktereigenschappen een rol spelen in het morele denken, voelen en handelen. Impulsiviteit is wellicht een karaktereigenschap die het ontwikkelen van een reflectieve moraliteit bemoeilijkt. En hoe is een reflectieve moraliteit, Dewey's methode voor moreel beraad, toepasbaar in morele situaties waarbij snel gehandeld moet worden? Ook doet Dewey een groot beroep op ons redelijk vermogen, waarvan we aan de hand van het werk van Bandura hebben gezien dat dit vermogen niet per definitie tot 'juiste' oordelen en daarmee tot juist handelen leidt.

- Het is niet de bedoeling om het streven van het humanisme en de humanistiek als niet haalbaar en daarom als onzinnig af te doen, maar er zijn naar mijn mening een aantal determinanten onderbelicht in het humanistische denken over moreel voelen, denken en handelen. Het onderzoeken en doordenken van de grenzen van het streven van het humanisme en humanistiek is een manier waarop we ons kunnen behoeden voor idealisme.
- Het humanisme en de humanistiek gaan er niet van uit dat de mens per definitie volmaakt is. Mensen dienen zich echter wel te ontwikkelen, daar het kan leiden tot een vervullend, betekenisvol leven en humane samenleving. Humanisme in deze betekenis is een streven naar ‘een hogere menselijkheid’ (Derkx, 1993, 2010). Sinds de Verlichting werd ieder mens beschouwd als ‘drager van een niet aan persoonlijke willekeur onderworpen normgevoel’²⁷. Alle mensen werden in principe in het bezit geacht van een vermogen om te onderscheiden tussen goed en kwaad (mooi/lelijk, waar/onwaar etc). Door dit vermogen goed te gebruiken en te ontwikkelen, zouden mensen uiteindelijk wel tot eensluidende conclusies komen. Deze gedachte is door de geschiedenis heen echter sterk genuanceerd en herzien, maar naar mijn mening nog zeer (soms impliciet) aanwezig in het humanistisch wetenschappelijke discours. Mensen beschikken over moreel besef en moraliteit, maar dit vermogen leidt niet per definitie tot moreel handelen. Kennis waarop ons morele denken, voelen en handelen elkaar wederzijds beïnvloed verschaft noodzakelijke kennis over hoe morele ontwikkeling en een reflectieve moraliteit kunnen worden bevorderd. Dit kan een bijdrage leveren aan het denken over het bevorderen van geestelijke weerbaarheid. Het zelfbepalende, zelfregulerende en zelfverantwoordelijke zelf staat niet alleen onder druk van massale verschijnselen, zoals consumentisme, prestatiedruk, mediahypes of culturele vervlakking (Duyndam, s.a.)²⁸, maar ook onder druk van biologische en psychologische processen die verweven zijn met zingeving.

²⁷ 1^e beginselverklaring van het Humanistisch Verbond

²⁸ Onderzoeksproject geestelijke weerbaarheid en humanisme, universiteit voor humanistiek. Gevonden op 26 december 2010 op <http://www.uvh.nl/uploadeddocumenten/10-04-01GW&H%20projectbeschrijving.pdf>

- De humanistiek als wetenschap en het humanisme als levensbeschouwing vertrekken vanuit de kracht en ontwikkelingspotentie van de mens. De mens is een betekenisgevend, zinzoekend, liefhebbend, waardierend, ervarend en creatief wezen, en *kan* vrij en verantwoordelijk in het leven staan²⁹. Met dit onderzoek is getracht een bijdrage te leveren aan een gevarieerder mensbeeld binnen de humanistiek. De mens wordt niet alleen gekenmerkt door zijn liefhebbendheid, betrokkenheid of verantwoordelijkheid. Dat wat hij waardeert en de wijze waarop hij betekenis geeft aan zijn ervaringen leiden niet per definitie tot nastrevenswaardige doeleinden of de waarden en idealen van het humanisme. Dit was een sterke motivatie om in dit onderzoek specifiek te kijken naar hoe een oriëntatie op het goede toch kan leiden tot het kwaad. Biologische en psychologische processen spelen een rol in de wijze waarop wij waarderen en betekenis geven aan onze ervaringen, de wereld, ons eigen handelen en dat van anderen. Naar mijn mening kan de humanistiek als wetenschap groeien door de rol van deze processen inzake de betekenisgevende aard van de mens verder te onderzoeken.

²⁹ Mooren, J. H. (s.a). *Zelfactualisatie, betekenis, creativiteit. Humanistische psychologie*. Gevonden op 22 december 2010 op http://www.humanistischecanon.nl/humanistische_psychologie

Bronnen

- Achterhuis, H. (2008). *Met alle geweld: een filosofische zoektocht*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought & action. A social cognitive theory*. Englewood Cliffs, New – Jersey: Prentice-Hall.
- Bandura, A. (2002). Selective moral disengagement in the exercise of moral agency. In: *Journal of Moral Education*, 31 (2), p. 101-119.
- Baumeister, R. F. (1991). *Meanings of Life*. New -York: The Guilford Press.
- Baumeister, R. F. (1997). *Evil: Inside human violence and cruelty*. New-York: W. H. Freeman and Company.
- Bersoff, D. M. (1999). Explaining unethical behaviour among people motivated to act prosocially. *Journal of Moral Education*, 28 (4), p. 413-428.
- Biesta, G. (2005). Kennen als vorm van handelen. John Dewey's transactionele kentheorie. In: L. Logister (red.). *John Dewey. Een inleiding tot zijn filosofie*. p. 17-33. Budel: Damon.
- Derx, P. (1993). Wat is humanisme? In: *Humanisme. Theorie en Praktijk*. Utrecht: De Tijdstroom. p. 102.
- Derx, P. (2010). Humanisme als moderne levensbeschouwing. In: A. Smaling & H. Alma (red). *Waarvoor je leeft. Studies naar humanistische bronnen van zin*. p. 43-57. Amsterdam: SWP.
- Dewey, J. (1932a). Moral judgement and knowledge. From ethics. In: L. A. Hickman & T. M. Alexander (ed.) (1998). *The essential Dewey. Volume 2. Ethics, logic, psychology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dewey, J. (1932b). The moral self. From ethics. In: L. A. Hickman & T. M. Alexander (ed.) (1998). *The essential Dewey. Volume 2. Ethics, logic, psychology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Donkers, G. L. A. M. (1999). *Methodiek maatschappelijk werk. Zelfregulering als agogisch reflectiekader*. Proefschrift: Rijksuniversiteit Groningen.
- Erp, van H. (2000). *Moraal, geluk en verantwoordelijkheid. Een filosofisch onderzoek naar de betekenis en het object van morele verplichting*. Assen: Van Gorcum & Comp.
- Edmonds, V. (2006). Moraliteit en altruïsme in evolutionair perspectief. In: *Honours Review*, 5, p. 33-37.

- Gabor, T. (1994). *Everybody Does It! Crime by the public*. Toronto: University of Toronto Press.
- Gibbs, J. C. (2003). *Moral development and reality: Beyond the theories of Kohlberg and Hoffman*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgement. In: *Psychological Review*, 108 (4), p. 814-834.
- Haidt, J. (2003). The moral emotions. In: R. J. Davidson, K. R. Scherer & H. H. Goldsmith (ed). *Handbook of affective sciences*. p. 852-870. Oxford: Oxford University Press.
- Hoffman, M. L. (1991). Empathy, Social Cognition and Moral Action. In: W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz (eds.). *Handbook of moral behavior and development. Volume I: Theory*. p. 275-301. Hillsdale, New-Yersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Sage, L. (2005). *De gebrekkige gewetensontwikkeling in het jeugdstrafrecht. Implicaties voor de toerekening en behandeling*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Logister, L. (2005) (red.). *John Dewey. Een inleiding tot zijn filosofie*. Budel: Damon.
- Lombroso, C. (1876). *L'uome Delinquente*. Milan : Hoepli.
- Manenschijn, G. (2002). *Riskante Humaniteit. Over de civilisatie van de gewelddadige mens*. Tiel: Uitgeverij Lannoo.
- Matza, D. & G. M. Sykes (1957). Techniques of neutralization. A theory of delinquency. In: *American Sociological review*, 22, p. 664-670.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to authority: An experimental view*. New – York: Harper & Row.
- Mooren, J. H. (2011). *Verbeelding en bestaansoriëntatie*. (manuscript, verschijnt najaar 2011).
- Musschenga, A. W. (2007). Smalle en brede moraal. In: M. Becker, B. van Stockom, P. Van Tongeren & J-P. Wils (ed). *Lexicon van de Ethiek*. p. 297-299. Assen: Koninklijke van Gorcum.
- Musschenga, A. W. (2008). Moral judgement and moral reasoning. In: Düwell, M., Rehmann-Sutter, C. & D. Mieth (eds.). *The contingent nature of life. Bioethics and the limits of human existence*. p. 131-146. Dordrecht: Springer Verlag.
- Reynolds, D. K. (1994). Motivation. In: R. J. Corsini (ed). *Encyclopedia of Psychology (second edition) vol 2*, p. 429-430.

- Taylor, C. (2007). *Bronnen van het Zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Smaling A. & H. Alma (2010). Zingeving en levensbeschouwing: een conceptuele en thematische verkenning. In: A. Smaling & H. Alma (red). *Waarvoor je leeft. Studies naar humanistische bronnen van zin*. p. 17-39. Amsterdam: SWP.
- Van der Scheer, L. (1999). *Ongeregelde moraal. Dewey's ervaringsbegrip als basis voor een nieuwe gezondheidsethiek*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Van der Scheer, L. (2005). Wat ethiek vermag. Over de ethiekopvatting van John Dewey. In: L. Logister (red.). *John Dewey. Een inleiding tot zijn filosofie*. p. 55-75. Budel: Damon.
- Verhofstadt-Denève, L., P. van Geert & A. Vyt. (2003). *Handboek ontwikkelingspsychologie. Grondslagen en theorieën*. (5^e herz. dr.) Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Verplaetse, J. (2008). *Het morele instinct. Over de natuurlijke oorsprong van onze moraal*. Amsterdam: Nieuwezijds.
- Wartena Fred Leerplan (1986). Didactische Principes. In: *Humanistisch Vormingsonderwijs*, p. 28-29. S.L.:S.N.