

# Over morele en intellectuele deugden

J. W. STEUTEL\*

*Sectie Theoretische en Historische  
Pedagogiek, Vrije Universiteit, Amsterdam*

## Samenvatting

*In talrijke publikaties over de morele opvoeding en ontwikkeling wordt een onderscheid gemaakt tussen de overdracht van morele inhouden (morele normen en waarden) en het stimuleren van een bepaalde vorm van redeneren (kritisch moreel denken). In dit artikel wordt betoogd dat dit onderscheid correspondeert met twee hoofdtaken van de morele opvoeding, nl. het bevorderen van morele deugzaamheid en het stimuleren van een bepaalde vorm van intellectuele deugzaamheid. De specifieke aard van deze twee hoofdtaken wordt verhelderd door de verschillen tussen morele deugden enerzijds, en een groep van intellectuele deugden anderzijds, puntsgewijs in kaart te brengen. Het resultaat van deze conceptuele analyse is een beeld van de morele opvoeding waartegen de nodige bedenkingen naar voren zijn gebracht. Twee belangrijke tegenwerpingen worden besproken en weerlegd.*

## 1 Twee hoofdtaken van de morele opvoeding

Het is een goed gebruik om een analytisch onderscheid te maken tussen twee centrale aspecten van de morele opvoeding (vgl. Spiecker, 1984). De onderscheiding die ik op het oog heb wordt onder andere door R. S. Peters verdedigd. Morele opvoeding, aldus deze auteur, behelst zowel het internaliseren van morele regels als de initiatie in de rationele vorm van het morele bewustzijn (vgl. Peters, 1981, pp. 61-82, 142-147). Maar ook R. M. Hare's subtiële tweedeling van het morele den-

ken in een intuïtief en een kritisch niveau (vgl. Hare, 1981, Part I), kan zonder veel moeite worden uitgelegd als een soortgelijke analyse van twee centrale aspecten van de morele opvoeding. En bekend uit de publikaties van L. Kohlberg is het verwante onderscheid tussen enerzijds de overdracht van morele inhouden, en anderzijds het stimuleren van de ontwikkeling van het moreel redeneren in de richting van een post-conventionele oordeelsstructuur (vgl. b.v. Kohlberg, 1978).

Ondanks alle verschillen in nuance, accent, terminologie en waardering, valt te verdedigen dat de kern van deze en overeenkomstige theorieën in feite op het volgende neerkomt. Er is, ten eerste, een aspect van de morele opvoeding dat bestaat in het uitoefenen van invloed op de ontwikkeling van het *morele karakter*. Vooral langs de weg van oefening, gewoontevorming, conditionering en inductie, wordt het opgroeiende kind geleerd het gedrag af te stemmen op morele regels, zoals het verbod de bezittingen van anderen moedwillig te beschadigen, de plicht zijn ouders te respecteren, het verbod lichamelijk geweld te gebruiken en het voorschrift geleende goederen op tijd aan de eigenaar terug te geven. Als dit proces naar verwachting verloopt, verwerft de opvoedeling de bereidheid en het vermogen om zich overeenkomstig morele regels te gedragen. Voorts is er, ten tweede, een aspect van de morele opvoeding dat is opgebouwd uit vormen van beïnvloeding die gericht zijn op de ontwikkeling van een bepaald type van *discursief denken*. Met name door cognitieve stimulering, intellectuele training, confrontatie met morele dilemma's en initiatie in de praktijken van argumentatie en discussie, wordt de jongere gevoelig gemaakt voor bepaalde procedures van moreel redeneren. En als dit proces tot een goed einde wordt gebracht, heeft de opvoedeling de bereidheid en het vermogen verworven om te gelegener tijd kritisch na te denken over de geldigheid van morele regels en de daarmee correlerende disposities.

Nog beknopter geformuleerd zouden we wellicht kunnen stellen dat het eerstgenoemde aspect van de morele opvoeding betrekking heeft op het bevorderen van de ontwikkeling

\* Met dank aan prof.dr. B. Spiecker, prof.dr. A. W. van Haften, prof.dr. J. D. Imelman, dr. W. A. J. Meijer en de beoordelaar(s) van *Pedagogische Studiën*.

van *morele* deugden, terwijl het tweede aspect vooral bestaat in het stimuleren van de ontwikkeling van een bepaalde groep van *intellectuele* deugden. In dit artikel wil ik de verschillen tussen *morele* deugden enerzijds, en de *intellectuele* deugden die zich openbaren in het *moreel* redeneren anderzijds, puntsgewijs bespreken. Daardoor wordt, naar ik hoop, vanuit een tamelijk ongebruikelijke invalshoek enig licht geworpen op de specifieke aard van de twee centrale aspecten van de *morele* opvoeding. En daarmee wordt tegelijk een analyse geboden van de hoofdtaken van de *morele* opvoeding. Want wat zou *morele* opvoeding anders kunnen zijn dan juist het stimuleren van deze vormen van *deugdzaamheid*?

## 2 *Het onderscheid tussen morele en intellectuele deugden*

Waarin ligt precies het onderscheid tussen *morele* deugden enerzijds, en de *intellectuele* deugden die een rol spelen in het *morele* domein anderzijds? Deze vraag zal ik in beknopt bestek proberen te beantwoorden door een vijftal punten van verschil op te sommen. Het is mijn bedoeling dat in de loop van deze opsomming het gezochte onderscheid steeds scherper aan het licht zal komen.

Ten eerste: het praktizeren van *morele* deugden maakt deel uit van de sfeer van het *handelen*, terwijl het praktizeren van *intellectuele* deugden tot de sfeer van het *denken* behoort.

Het zou zonder twijfel een misvatting zijn om te beweren dat *morele* deugden volledig kunnen worden uitgelegd in termen van handeldisposities. *Morele* deugden zijn niet alleen disposities om zich op deze of gene wijze te gedragen; het zijn stellig ook disposities om bepaalde emoties te ervaren, zoals gevoelens van plicht en verplichting, van affectie en zorg voor de medemens, van verontwaardiging tegenover immoreel gedrag, en van schuld bij het willens en wetens overtreden van de eigen *morele* principes (vgl. Spiecker, 1986c, pp. 196-199). Maar ook al zijn *morele* deugden niet louter disposities om te handelen, het *praktizeren* van deze eigenschappen moet wel degelijk tot de sfeer van het handelen worden gerekend. Het in praktijk brengen van *morele*

deugden bestaat ofwel in het voltrekken (uitvoeren, volbrengen) van bepaalde handelingen, ofwel in het zich onthouden (afzien, nalaten) van bepaalde handelingen.<sup>1</sup> De *morele* deugd van vergevingsgezindheid bijvoorbeeld, wordt gepraktiseerd door vergiffenis te schenken of door af te zien van vergelding en wraak. Het in praktijk brengen van de *morele* deugd van gastvrijheid bestaat in het mild en gul onthalen van gasten of in het zich onthouden van onheus optreden jegens bezoekers. De *morele* deugd van barmhartigheid wordt gepraktiseerd door hulp te bieden aan mensen in nood of door af te zien van gedrag dat schadelijk is voor het welzijn van de ander. En wat voor deze deugden geldt is ipso facto van toepassing op alle *morele* deugden: het zijn karaktertrekken die zich in praktisch opzicht openbaren in handelingen, inclusief taalhandelingen.

Het praktizeren van *intellectuele* deugden daarentegen, vindt plaats in de sfeer van het *denken*. Het zou opnieuw een misvatting zijn om *intellectuele* deugden louter te beschouwen als disposities om op een bepaalde manier te denken. Ook deze deugden openbaren zich in emoties, bijvoorbeeld in gevoelens van zorg voor waarheid, in afkeer van vaagheid en onnauwkeurigheid, in weerzin tegenover inconsistentie en irrelevantie, en in schaamte bij het besef niet te hebben voldaan aan de zelf onderschreven criteria voor adequaat denken. Maar ook al omvatten *intellectuele* deugden disposities om bepaalde emoties te ervaren, het *praktizeren* van deze karaktertrekken bestaat ofwel in het voltrekken, ofwel in het zich onthouden van bepaalde denkactiviteiten.<sup>2</sup> Neem bijvoorbeeld de *intellectuele* deugd van openheid van geest (vgl. Meijer, 1983, p. 133). Het praktizeren van deze eigenschap vindt plaats in het serieus overwegen van opvattingen die in strijd zijn met de eigen overtuigingen, in het kritisch toetsen van nieuwe ideeën, in het zich verplaatsen in de standpunten van anderen, in het rekening houden met feitelijke gegevens of in het zich onthouden van denkactiviteiten die getuigen van *intellectuele* zelfgenoegzaamheid en vooroordeel. Helderheid en nauwgezetheid zijn andere *intellectuele* deugden, die in praktijk worden gebracht door het zorgvuldig onderscheiden van begrippen, door het nauwkeurig ontrafelen van argumentaties, door zich te onthouden van vluchtige en warrige redeneringen of door af te zien van het gebruik

van vage en wollige begrippen. Voorts is er de deugd van intellectuele eerlijkheid, die wordt gepraktiseerd door recht te doen aan argumenten van anderen, door eigen denkfouten te erkennen, door zich te onthouden van het wegdringen van onwelgevallig bewijsmateriaal of door af te zien van het opzettelijk onzuiver wegen van argumenten (vgl. Popper, 1981/1982). En wat voor deze deugden geldt kunnen we generaliseren naar intellectuele deugden in het algemeen: het zijn karaktertrekken die zich in praktisch opzicht tonen in het voltrekken of het zich onthouden van een breed scala van denkactiviteiten.

Zowel morele deugden als intellectuele deugden mogen we niet vereenzelvigen met bepaalde vormen van kennis of bepaalde configuraties van vaardigheden. Beide subklassen van deugden omvatten meer dan kennis en vaardigheid alleen, namelijk specifieke *gezindheden*. Wanneer wij een persoon als moreel of intellectueel deugdzaam beschouwen, veronderstellen we niet alleen dat hij bepaalde dingen weet of bepaalde dingen kan, maar gaan we er bovenal van uit dat hij bepaalde dingen wil en andere dingen niet wil. Anders gezegd, zowel morele als intellectuele deugden impliceren specifieke *wensen* en *aversies* (vgl. Steutel, 1984). Maar uit het bovenstaande volgt dat deze twee groepen van deugden van elkaar verschillen wat betreft de *inhoud* of het *object* van de correlerende wensen en aversies. Morele deugden impliceren pro- en anti-gezindheden die betrekking hebben op de sfeer van het *handelen*; en intellectuele deugden omvatten pro- en anti-gezindheden ten aanzien van de sfeer van het *denken*. Deze typering is echter nog rijkelijk vaag en bovendien op talrijke punten ontoereikend. Daarom snel over naar een volgend punt van verschil.

Ten tweede: morele deugden impliceren gezindheden om in overeenstemming met *morele* regels te handelen, terwijl intellectuele deugden gezindheden in zich dragen om conform *procedurele* regels te denken.

Er is een parallel te maken tussen morele deugden en *morele* regels. Het is in beginsel mogelijk bij elke morele deugd een of meer corresponderende morele regels op te stellen, dat wil zeggen principes die vastleggen wat onder bepaalde voorwaarden moreel vereist of prijzenswaardig handelen is. Uit deze formulering blijkt dat morele deugden met een

tweetal typen van morele regels kunnen correleren. Enerzijds zijn er zogenaamde *plichten* of *verplichtingen*. Dat zijn morele regels die voorschrijven wat wij in een bepaalde situatie behoren te doen of juist behoren te laten. Het zijn regels die vastleggen welk gedrag onder gegeven voorwaarden moreel vereist is. De morele deugd van onpartijdigheid bijvoorbeeld, vindt haar pendant in de morele plicht die van ons eist in ons gedrag geen uitzonderingen op regels te maken, tenzij de situaties of personen waarop de regels van toepassing zijn in relevante opzichten verschillen. Anderzijds zijn er morele regels die bekend staan als *supererogativa*. Dat zijn principes die geen betrekking hebben op moreel vereiste gedragswijzen, maar aangeven welke daden onder bepaalde omstandigheden moreel prijzenswaardig zijn. De morele deugd van generositeit bijvoorbeeld, correspondeert met supererogativa, waaronder de regel die ons aanmoedigt meer te geven dan in het algemeen op grond van morele vereisten of gewoonten van ons verwacht wordt (vgl. Wallace, 1978, pp. 131-136).

Het is deze parallel die ons in staat stelt de aard van morele deugden nader te bepalen: het zijn karaktertrekken met ingebouwde wensen en aversies ten aanzien van daden die respectievelijk in overeenstemming of in strijd zijn met plichten en verplichtingen of supererogativa. Omdat morele deugden correleren met deze twee typen van morele regels, omvatten deze eigenschappen gezindheden om gedrag ten toon te spreiden dat aan deze regels voldoet, dat wil zeggen gedrag dat onder bepaalde condities moreel vereist of lofwaardig is.

Het is van belang op te merken dat de term 'moreel', voor zover gebruikt als aanduiding van het handelen dat voortspuit uit de beschreven gezindheden, als tegenstelling functioneert van de term 'immoreel'. Handelen dat een toonbeeld is van morele deugdzaamheid, en daarmee voldoet aan de corresponderende morele regels, komt het predikaat 'moreel' toe; en het handelen dat in strijd is met deze regels wordt met het adjectief 'immoreel' aangeduid.

Ook intellectuele deugden corresponderen met bepaalde regels. In verband met deze groep van deugden is er echter geen sprake van een parallel met morele regels, maar van een zekere correspondentie met *procedurele* regels. Dat zijn principes die vastleggen wat moreel

denken is en aangeven onder welke voorwaarden dat denken adequaat kan worden uitgevoerd. Uit deze omschrijving valt op te maken dat we twee typen van procedurele regels moeten onderscheiden. Aan de ene kant zijn er procedurele principes die *constitutief* zijn voor morele denkactiviteiten. Dat zijn regels die bepalen wat geldt als moreel denken. Ze vormen de specifieke 'logica' van het moreel redeneren en zijn als zodanig de basis voor het onderscheid tussen moreel denken en andere vormen van denken, zoals wetenschappelijk argumenteren of esthetisch redeneren. In aansluiting bij Peters (vgl. 1966, pp. 117-126, 167-173; 1981, 70-71) en Hare (vgl. 1963, pp. 86 e.v.; 1981, pp. 87 e.v.) zou ik in elk geval twee regels tot deze subklasse van procedurele principes willen rekenen: de regel die ons voorhoudt in ons denken onpartijdig (of formeel rechtvaardig) te zijn en de regel die ons voorschrijft de belangen (of de prudente preferenties) van de betrokken partijen in onze overwegingen te betrekken. Te zamen vormen deze regels het complexe procedurele principe dat constitutief is voor het morele denken: de onpartijdige weging van de belangen van alle betrokken partijen.<sup>3</sup> De centrale deugd die met deze samengestelde regel correspondeert zal ik in het vervolg de intellectuele deugd van onpartijdige welwillendheid noemen. Het praktiseren van deze karaktertrek is kenmerkend voor het discursieve denken in de morele levenssfeer.

Aan de andere kant zijn er procedurele principes die *regulatief* zijn voor het morele denken. Deze regels gelden niet alleen voor morele denkactiviteiten, maar zijn evenzeer van toepassing op andere vormen van argumenteren en delibereren. Het zijn regels die in acht genomen moeten worden om het (morele) denken adequaat of doeltreffend te laten verlopen. Als we over bepaalde problemen op morele wijze willen denken, dan moeten we de constitutieve procedurele regels in acht nemen; en als we bovendien dit morele denken bevredigend ten uitvoer willen brengen, dan doen we er goed aan de regulatieve procedurele principes serieus te nemen. Want het is precies het volgen van deze regels dat ons de beste positie verschaft voor het vinden van een doeltreffend antwoord op de vraag naar de geldigheid of waarheid van (morele) overtuigingen en overwegingen.

Ook deze regels correleren met intellectuele

deugden, in dit geval met intellectuele deugden die niet alleen een rol spelen in het morele denken maar ook voor andere vormen van denken relevant zijn. De deugd van intellectuele bescheidenheid bijvoorbeeld, gaat gepaard met procedurele regels die ons oproepen een open oog te hebben voor eigen feiten, te leren van kritiek van anderen, op zoek te gaan naar tegenargumenten, alsmede af te zien van vormen van denken die typerend zijn voor intellectuele arrogantie en gelijkhebberigheid. En de intellectuele deugd van grondigheid vindt haar tegenhanger in procedurele regels die ons voorschrijven de vooronderstellingen van onze (morele) opvattingen te expliciteren, onze (morele) oordelen met zorg te funderen in degelijke argumentaties, te streven naar een coherente ordening van onze (morele) overtuigingen, en af te zien van denkactiviteiten die typerend zijn voor intellectuele oppervlakkigheid. Al deze deugden corresponderen met regulatieve regels die de typische functie hebben de kans op het vinden van redelijke of geldige (morele) overtuigingen te vergroten.

Deze parallelie maakt het ons mogelijk de aard van intellectuele deugden te preciseren: het bezit van deze karaktertrekken gaat gepaard met wensen en aversies ten aanzien van denkactiviteiten die respectievelijk in overeenstemming of in strijd zijn met constitutieve of regulatieve procedurele regels. Vanwege de correspondentie tussen intellectuele deugden en deze beide typen van procedurele principes, impliceren deze eigenschappen gezindheden om het denken op deze regels af te stemmen, dat wil zeggen denkactiviteiten te voltrekken die moreel en adequaat zijn.

De term 'moreel', voor zover gebruikt als kwalificatie van het denken dat voortvloeit uit de aangeduide gezindheden, staat tegenover de term 'amoreel' of 'nonmoreel'. Denken dat exemplarisch is voor de intellectuele deugd van onpartijdige welwillendheid, en dus voldoet aan de constitutieve procedurele regels, komt voor het adjectief 'moreel' in aanmerking; en denken dat niet aan deze principes beantwoordt kan worden aangeduid met de term 'amoreel' of 'nonmoreel'. Maar is het denken waar we tot nu toe over schreven niet slechts een bepaalde *vorm* van moreel denken? Het valt toch moeilijk te ontkennen dat ook het bezit van morele deugden een zeker vermogen om te denken impliceert? En als dat zo is, moeten we dan niet een onderscheid maken



tussen verschillende typen van moreel denken? Op deze vragen wordt in de bespreking van een volgend punt van verschil een antwoord gezocht.

Ten derde: morele deugden impliceren het vermogen om *individuele handelingen* te beoordelen (te rechtvaardigen of te bekritisieren) in het licht van *morele regels*, terwijl intellectuele deugden het vermogen omvatten om *morele regels* te beoordelen (te rechtvaardigen of te bekritisieren) op grond van *procedurele principes*.

Van een persoon die moreel deugdzaam is wordt verwacht dat hij in beginsel in staat is het praktizieren van morele deugden te rechtvaardigen door een beroep te doen op de corresponderende morele regels. Laten we eens aannemen dat iemand de drager is van de morele deugd van trouw en deze deugd praktizeert door zijn belofte gestand te doen. We gaan er dan van uit dat hij het voltrekken van deze handeling kan rechtvaardigen door redenen aan te voeren die appelleren aan de morele regel dat men zijn beloften behoort na te komen. Of stel dat iemand de morele deugd van eerlijkheid bezit en afziet van bedrog. Dan veronderstellen we dat hij in staat is deze omhouding te rechtvaardigen door redenen te opperen die refereren aan de morele regel dat men zijn medemens niet mag bedriegen.

Deze vorm van rechtvaardigen, die ik in het vervolg een rechtvaardiging van de *eerste* orde zal noemen, kent drie ingrediënten. In de eerste plaats is er een specifiek object van rechtvaardigen, namelijk een *individuele handeling*, zoals het hier en nu nakomen van een belofte of het hier en nu afzien van bedrog. In de tweede plaats worden er *morele redenen* aangevoerd. Dergelijke redenen hebben betrekking op bepaalde feiten, bijvoorbeeld het feit dat een belofte is gedaan of het feit dat het voltrekken van een bepaalde taaldaad een leugen is. In de derde plaats wordt een appel gedaan op *morele regels*, zoals de regel die ons verplicht onze belofte na te komen of de regel die ons verbiedt anderen te misleiden.

Tussen deze regels enerzijds, en de aangevoerde redenen anderzijds, bestaat een logische samenhang. Want alleen dank zij morele regels gelden de genoemde feiten als morele redenen om bepaalde individuele handelingen te voltrekken of van bepaalde individuele handelingen af te zien. Krachtens de regel dat wij

onze beloften moeten nakomen, is het feit dat ik een belofte heb gedaan een morele reden om mijn belofte gestand te doen. En de regel die ons verbiedt onze medemens te bedriegen, maakt het feit dat een specifieke taalhandeling een leugen is tot een morele reden om van deze taaldaad af te zien. Morele regels maken bepaalde feiten *relevant*, dat wil zeggen het zijn regels die het mogelijk maken bepaalde aspecten van situaties als morele redenen voor individuele handelingen aan te merken (vgl. Hare, 1981, pp. 63-64).

Net zoals de persoon met morele deugden doorgaans in staat is het praktizieren van deze eigenschappen te rechtvaardigen, heeft hij ook het vermogen om onder normale omstandigheden het praktizieren van de corresponderende ondeugden te *bekritisieren*. Dergelijke kritiek wordt gekenmerkt door dezelfde bestanddelen als de besproken vorm van rechtvaardigen. Ook hier zijn er individuele handelingen, morele redenen en morele regels in het geding. Maar in tegenstelling tot het aanvoeren van een rechtvaardiging, wordt in het geven van kritiek van de eerste orde verondersteld dat het object van deze kritiek, de individuele handeling, in strijd is met de relevante morele regels.

Ook van een persoon die intellectueel deugdzaam is wordt verwacht dat hij in het algemeen in staat is een morele rechtvaardiging te berde te brengen. Deze vorm van rechtvaardigen kent echter andere ingrediënten dan de rechtvaardiging die kenmerkend is voor morele deugdzaamheid. Het is, wat ik zou willen noemen, een rechtvaardiging van de *tweede* orde. In de eerste plaats is het object van een dergelijke rechtvaardiging een bepaalde *regel*. De vraag is in dit verband niet (alleen) of een individuele handeling moreel vereist of prijzenswaardig is, maar in hoeverre een bepaalde *klasse* van handelingen moreel juist of lofwaardig is. Datgene wat in een rechtvaardiging van de eerste orde stilzwijgend wordt aangenomen, namelijk de geldigheid van bepaalde morele regels, figureert hier als onderwerp van rechtvaardiging. In de tweede plaats worden ook nu *morele redenen* kenbaar gemaakt. Maar anders dan de redenen die functioneren in een rechtvaardiging van de eerste orde, refereren deze redenen per definitie aan de prudente preferenties van de betrokken partijen en aan het gewicht dat aan deze preferenties moet worden toegekend.

Ten slotte wordt in deze rechtvaardiging geen beroep gedaan op morele regels (die staan immers ter discussie), maar op constitutieve *procedurele* regels: het onpartijdig afwegen van de belangen (of de prudente preferenties) van de betrokken partijen.<sup>4</sup>

Evenals het geval is bij een rechtvaardiging van individuele handelingen, is er nu opnieuw sprake van een logische connectie tussen redenen en regels, dit keer tussen redenen en een tweetal constitutieve procedurele principes. Het eerste procedurele principe houdt ons voor de prudente preferenties van de betrokken partijen in onze overwegingen te betrekken. Dit principe noopt ons redenen aan te dragen die betrekking hebben op de mogelijke effecten van de algemene inachtneming van bepaalde regels op de belangen van allen die daarbij betrokkenen zijn (zowel 'agents' als 'patients') (vgl. Hare, 1981, pp. 89-92). Het tweede procedurele principe, het principe van onpartijdigheid, verplicht ons de relevante prudente preferenties zonder aanzien des persoons te wegen. Met als gevolg dat we uiteindelijk voor morele regels zullen pleiten waarvan we aannemen dat het algemene volgen ervan meer goed dan kwaad doet, dat wil zeggen per saldo een positief effect heeft op de preferentie-satisfactie als geheel (het algemeen menselijk welzijn) (vgl. Peters, 1981, pp. 34, 49, 65; Hare 1981, pp. 62, 156, 163).

Intellectuele deugdzaamheid gaat bovendien gepaard met het vermogen tot het *bekritiseren* van bepaalde regels. Deze vorm van kritiek is in feite het spiegelbeeld van een rechtvaardiging van de tweede orde. Ook de bestanddelen van kritiek van de tweede orde bestaan uit klassen van handelingen, morele redenen en constitutieve procedurele principes. Maar kritiek van de tweede orde heeft betrekking op regels waarvan wordt aangenomen dat de algemene acceptatie ervan al met al meer kwaad dan goed doet, dat wil zeggen een negatief effect heeft op het algemeen menselijk welzijn.

Er zijn dus twee vormen van moreel denken: het geven van een beoordeling van de eerste orde en het geven van een beoordeling van de tweede orde. In het voetspoor van Hare zal ik deze twee varianten resp. *intuïtief* en *kritisch* moreel denken noemen. Het zijn de constitutieve intellectuele deugden die de gezindheid in zich dragen om de laatstgenoemde vorm van reflectie ten uitvoer te brengen. En het zijn de

regulatieve intellectuele deugden die gepaard gaan met de gezindheid om dit denken adequaat te laten verlopen.

Ten vierde: morele deugden impliceren het vermogen om *tegenneigingen* ten aanzien van bepaalde *handelingen* te controleren, terwijl intellectuele deugden het vermogen impliceren om *tegenneigingen* ten aanzien van bepaalde *denkactiviteiten* te beheersen.

Sommige wensen en aversies kunnen het ons moeilijk maken om morele deugden te praktiseren. Stel bijvoorbeeld dat we de morele deugd van distributieve rechtvaardigheid in praktijk willen brengen door bepaalde goederen rechtvaardig te verdelen. Dan is het niet uitgesloten dat de uitvoering van ons voorneemen bemoeilijkt wordt door de wens ons zelf te bevoordelen, of door de wens om mensen die ons lief zijn meer dan hun deel te geven. Of laten we eens aannemen dat we de morele deugd van behulpzaamheid willen praktiseren door hulp te bieden die veel van ons eist. Dan is het goed voorstelbaar dat aversies ten opzichte van zware of vervelende inspanningen het ons lastig maken onze plannen tot een goed einde te brengen. In deze voorbeelden komen bepaalde wensen en aversies in botsing met onze gezindheden om datgene te doen wat wij moreel vereist of prijzenswaardig achten. Daarom zal ik deze wensen en aversies voortaan *tegenneigingen* noemen.

Om ondanks het optreden van tegenneigingen toch het goede te doen, zal de mens met morele deugden in staat moeten zijn tot het controleren van deze wensen en aversies. Een dergelijk vermogen impliceert het bezit van *wilsdeugden*, zoals standvastigheid, volharding, vlijt, moed en zelfbeheersing. Want het zijn precies deze deugden die de functie hebben diepgewortelde tegenneigingen te corrigeren. De deugd van doorzettingsvermogen bijvoorbeeld, vormt onder andere een tegenwicht tegen de wens om bij tegenslag onze doelen op te geven. De deugd van geduld heeft de functie wensen en aversies die verband houden met wrevel en verveling een halt toe te roepen. De deugd van matigheid maakt het mogelijk wensen die te maken hebben met lichamelijke geneugten te pareren. En omdat we van een persoon met morele deugden verwachten dat hij over het algemeen in staat is dergelijke tegenneigingen het hoofd te bieden, is hij de drager van deze deugden van wilskracht.

Er zijn ook tegenneigingen die het ons lastig maken onze intellectuele deugden te praktizeren. Denk bijvoorbeeld aan de intellectuele deugd van openheid van geest. Het in praktijk brengen van deze karaktertrek kan in gevaar komen door onze natuurlijke hang naar zekerheid, of door onze behoefte ons onkritisch aan te sluiten bij de heersende mening, of door het niet onder ogen durven zien van onplezierige waarheden, of door onze aversie ten opzichte van de onbehaaglijke toestand van twijfel. Op vergelijkbare wijze wordt het praktizeren van de intellectuele deugd van waarheidsliefde soms bemoeilijkt door onze neiging tot 'wishful thinking', of door onze wens toe te geven aan sociale druk, of door de neiging ons zonder goede gronden te beroepen op autoriteiten. En wat te denken van de intellectuele deugd van onpartijdige welwillendheid? Wie heeft nooit de neiging om het eigen belang, of de belangen van de groep waartoe hij behoort, te zwaar te laten wegen?

Een persoon met intellectuele deugden heeft doorgaans het vermogen om dergelijke tegenneigingen te controleren. Ook zo'n persoon is derhalve de drager van wilsdeugden. Vele auteurs hebben gewezen op deze samenhang tussen intellectuele deugden enerzijds, en deugden als moed, volharding, geduld en zelfs matigheid anderzijds (vgl. Peters, 1972, pp. 211-213; Telfer, 1975, pp. 24-25; Benson, 1983, pp. 15-16; Dearden, 1984, pp. 104, 106; Meijer, 1984, pp. 74 e.v.; Spiecker, 1986b, pp. 117-118; Quinton, 1987, pp. 49-50). Maar in tegenstelling tot morele deugden, wordt bij het praktizeren van intellectuele deugden wilskracht aangewend om tegenneigingen ten aanzien van bepaalde *denkactiviteiten* te weerstaan. In dit verband gaat het niet om de controle van neigingen die in botsing komen met gezindheden om in overeenstemming met morele regels te handelen, maar om het beheersen van neigingen die conflicteren met gezindheden om conform procedurele regels te denken.

Ten vijfde: een persoon die de drager is van morele deugden noemen we kortweg *deugdzaam*; en een persoon die bovendien in het bezit is van intellectuele deugden noemen we *moreel autonoom*.

In de relevante literatuur wordt morele autonomie veelal in verband gebracht met een drietal noodzakelijke eigenschappen. In de

eerste plaats wordt de moreel autonome mens een gezonde dosis *wilskracht* toegedacht. Als we iemand autonoom noemen, aldus Peters, "there is the suggestion of strength of will, the ability to stick to a judgement or course of conduct in the face of counterinclinations" (Peters, 1981, p. 153; vgl. Gibbs, 1979, pp. 121-122). In de tweede plaats wordt een logische connectie onderkend tussen morele autonomie en *authenticiteit*. Zoals R. Young terecht maar nog heel globaal opmerkt: "The autonomous person's decisions and actions reflect his own concerns. (...) they are authentically his - he has made them genuinely his own" (Young, 1980, pp. 568-569; vgl. Kaufman, 1973, pp. 47-49). En ten slotte wordt morele autonomie in verband gebracht met *rationele reflectie* aangaande regels of criteria. "Autonomy", schrijft A. Gewirth kort en bondig, "means that the rational self sets or accepts for itself the rational law" (Gewirth, 1973, p. 41; vgl. Dearden, 1972; 1975).

Mijn vraag is nu: gaat het bezit van morele deugden noodzakelijk gepaard met morele autonomie? Is de moreel deugdzaam mens een persoon die per definitie wordt gekenmerkt door wilskracht, authenticiteit en rationele reflectie?

Wat de eerste eigenschap betreft kunnen we kort zijn. Zoals we in het voorgaande hebben vernomen, gaat morele deugdzaamheid gepaard met het vermogen om tegenneigingen te controleren. En zonder de deugden van wilskracht is een dergelijk vermogen moeilijk voorstelbaar.

Ook authenticiteit is, denk ik, een eigenschap die kenmerkend is voor de moreel deugdzaam mens. Morele deugden, zo hebben we eerder gezien, omvatten gezindheden ten aanzien van gedrag dat al dan niet aan morele regels beantwoordt. Het zijn precies deze gezindheden die voldoen aan een tweetal voorwaarden om van authenticiteit te kunnen spreken. In de eerste plaats is een gezindheid alleen dan authentiek wanneer die gezindheid een *intrinsiek* karakter draagt. Een kind dat de piano louter bespeelt om zijn ouders te plezieren, of om straf te vermijden, mist een intrinsieke gezindheid ten aanzien van pianospel en is in dat opzicht niet authentiek. Maar de persoon met morele deugden heeft per definitie intrinsieke wensen en aversies (vgl. Brandt, 1970, pp. 30, 34; Steutel, 1984, p. 253). Stel bijvoorbeeld dat iemand de morele deugd van

loyaliteit bezit en zijn deugd ten toon spreidt door getrouw te zijn aan zijn verbintenissen. Typerend voor zo'n persoon is dat het optreden van zijn wens om loyaal te handelen niet (volledig) afhankelijk is van andere wensen, zoals het verwerven van goedkeuring, het toegeven aan sociale druk, of het behagen van autoriteiten. Het feit dat hij beseft dat bepaalde daden loyaal zijn is voor hem voldoende om gemotiveerd te zijn deze daden te voltrekken.

In de tweede plaats is een gezindheid alleen dan authentiek indien de persoon zich met die gezindheid *identificeert*. Authentieke gezindheden zijn wensen en aversies waar de persoon zelf achter staat. En ook dat criterium is van toepassing op de gezindheden van de moreel deugdzame mens (vgl. Dent, 1984, pp. 17-18, 173-174). Wanneer de persoon uit het voorbeeld zich niet zou identificeren met zijn wens om loyaal te handelen, maar deze gezindheid juist zou betreuren of afkeuren, dan zou hij niet als drager van de deugd van loyaliteit kunnen worden aangemerkt. Karakteristiek voor de persoon met morele deugden is dat hij zijn gezindheden om conform morele regels te handelen onderschrijft en van belang acht. En de wensen en aversies waarmee hij zich niet identificeert, die hij verwerpt en van de hand wijst, moeten we lokaliseren in zijn tegenstellingen.

Wat ten slotte te denken van de eigenschap van rationele reflectie? Is ook deze eigenschap een noodzakelijk aspect van morele deugdzaamheid? Naar ik meen moeten we deze vraag ontkennend beantwoorden. Zeker, het is een kenmerk van de moreel deugdzame mens dat hij denkt dat zijn gezindheden op de een of andere manier gerechtvaardigd zijn. Maar het is geenszins noodzakelijk dat hij zelf in staat is een kritische rechtvaardiging te geven of zelfs maar weet in welke richting hij het zoeken moet (vgl. Brandt, 1979, p. 169). Daarom gaat het bezit van morele deugden niet zonder meer gepaard met het vermogen tot rationele reflectie. Een persoon met intellectuele deugden daarentegen, wordt wel gekenmerkt door de eigenschap van rationele reflectie. Zo'n persoon is per definitie in staat en bereid om in het licht van procedurele principes kritisch na te denken over zijn disposities en de correlerende regels. Het bezit van morele deugden is dus geen voldoende voorwaarde om moreel autonoom te zijn; daartoe is ook intellectuele deugdzaamheid vereist.

Op basis van de opgesomde verschillen tussen morele en intellectuele deugden kunnen we de aard van de twee centrale taken van de morele opvoeding nader bepalen. De eerste taak betreft het begunstigen van de ontwikkeling van morele deugden. De opvoeding wordt geleerd individuele handelingen te beoordelen in het licht van morele regels. Zo verwerft hij het cognitieve vermogen het eigen gedrag en dat van anderen te toetsen aan de morele tradities waarbinnen hij wordt grootgebracht. Maar dat niet alleen. Bovendien wordt de ontwikkeling van authentieke gezindheden gestimuleerd om zich conform die morele tradities te gedragen. Daardoor verwerft de opvoeding zowel intrinsieke wensen ten aanzien van daden die hij in overeenstemming acht met morele regels, als intrinsieke aversies tegenover daden die hij met deze regels in strijd acht. En ten slotte wordt de opvoeding een zekere mate van wilskracht bijgebracht. Pas dan is hij doorgaans in staat wensen en aversies het hoofd te bieden die het praktiseren van zijn morele gezindheden in de weg staan. De persoon die zich deze gezindheden en vermogens heeft eigen gemaakt, noemen we gewoonlijk deugdzam.

De tweede taak betreft het bevorderen van de ontwikkeling van intellectuele deugden. De opvoeding wordt geleerd morele regels te beoordelen tegen de achtergrond van procedurele principes. Zo verwerft hij het vermogen om morele tradities zelfstandig aan een rationele en kritische toetsing te onderwerpen. Maar ook hier blijft het niet bij de ontwikkeling van een cognitief vermogen alleen. Daarenboven wordt de vestiging van authentieke gezindheden gestimuleerd om volgens deze procedurele regels te denken. Daardoor verwerft de opvoeding zowel intrinsieke wensen ten aanzien van denkactiviteiten die naar zijn mening aan procedurele regels voldoen, als intrinsieke aversies tegenover denkactiviteiten die volgens hem met deze regels botsen. En ten slotte is het de bedoeling dat de ontwikkeling van de wilsdeugden zich uitbreidt tot de sfeer van het kritische denken: de opvoeding maakt zich het vermogen eigen eventuele wensen en aversies die haaks staan op zijn intellectuele gezindheden te weerstaan. De persoon die ook deze gezindheden en vermogens heeft verworven, wordt doorgaans moreel autonoom genoemd.



Het spreekt voor zich dat er in de relevante literatuur de nodige bedenkingen te vinden zijn tegen het geschetste beeld van de morele opvoeding. Het is evenzeer vanzelfsprekend dat ik in dit kader niet op alle bezwaren kan ingaan. Maar op twee belangrijke tegenwerpingen wil ik kort reageren.

Een eerste tegenwerping ligt besloten in een verhandeling van R. F. Dearden (vgl. 1984, pp. 97-109) en een artikel van A. Quinton (vgl. 1987). Volgens beide auteurs hebben morele regels niet alleen betrekking op de sfeer van het handelen, maar evenzeer op de sfeer van het *denken*. Naast een 'ordinary ethics of action', aldus Dearden, is er bovendien een 'ethics of belief'. Zowel ons handelen als de formatie van onze overtuigingen is een onderwerp van ethische zorg. Ook Quinton gebruikt het woord 'ethiek' in verband met normen die de functie hebben onze cognitieve activiteiten te reguleren. En ook bij hem is de uitdrukking 'ethics of belief' letterlijk bedoeld en niet metaforisch of figuurlijk (vgl. Quinton, pp. 38, 51).

Waarom zijn Dearden en Quinton van mening dat morele regels op ons denken van toepassing zijn? Wellicht de belangrijkste reden voor hun opvatting is het feit dat onze overtuigingen in het algemeen ons handelen beïnvloeden, en dat ons handelen veelal gevolgen heeft voor het welzijn van anderen. Naar de mening van Dearden is het vormen van morele overtuigingen een onderwerp van ethische zorg "because of the things which we do in the light of those beliefs" (Dearden, 1984, p. 104). Vanwege deze handelingsconsequenties zijn er morele verplichtingen om zorgvuldig te onderzoeken aan welke morele verplichtingen ons gedrag moet voldoen. En Quinton verdedigt de stelling dat handelen uit onjuiste of onredelijke overtuigingen in het algemeen nadelig is voor anderen. Daarom acht hij de epistemische verbetering van onze overtuigingen een morele vereiste (vgl. Quinton, 1987, pp. 40-41, 53).

Deze redenering biedt stellig ondersteuning voor de opvatting dat ook op ons denken een zekere morele claim rust. Maar Dearden en Quinton beweren meer dan dat. Op grond van de geboden redenering lijken zij de verder reikende stelling te verdedigen dat procedurele regels in feite *morele* regels zijn. Procedurele regels, waarschuwt Dearden, zijn geen louter technische regels die betrekking hebben op de

formatie van ware overtuigingen, maar moeten primair als echte ethische principes worden opgevat (vgl. Dearden, 1984, p. 104). Het is deze stelling die in een belangrijk opzicht in strijd is met het boven geschetste beeld van de morele opvoeding. Ik heb verdedigd dat er een exclusief verband bestaat tussen de klasse van morele regels en de klasse van procedurele regels. Maar wanneer de groep van normatieve eisen ten aanzien van de sfeer van het denken inderdaad moet worden opgevat als een echte *ethiek*, is het verband tussen de klasse van morele regels en de klasse van procedurele regels *inclusief*. Procedurele regels zouden dan geen aparte groep van regels zijn, naast morele principes, maar in feite een subklasse vormen van de overkoepelende klasse van morele regels. En in het verlengde daarvan zouden ook intellectuele deugden als morele deugden moeten worden aangemerkt, zij het als een specifieke subklasse van morele deugden.

De redenering van Dearden en Quinton komt in essentie neer op een morele rechtvaardiging van de tweede orde. Het morele belang van procedurele regels wordt verdedigd door te refereren aan de effecten op het welzijn van de betrokken partijen. Het is echter in logisch opzicht onmogelijk met behulp van een dergelijke redenering *constitutieve* procedurele principes te rechtvaardigen, laat staan daaruit af te leiden dat deze principes in feite een morele status toekomt. Deze regels, zo hebben we gezien, liggen ten grondslag aan het kritische morele denken en kunnen als zodanig niet als *onderwerp* van zo'n redenering figureren. Het zijn regels die niet voor een *ethische* rechtvaardiging in aanmerking komen omdat in een dergelijke argumentatie de gelding van deze regels altijd al wordt voorondersteld. Voor constitutieve procedurele principes is een *meta-ethische* fundering vereist.

Het argument van Dearden en Quinton biedt echter wel ondersteuning voor de opvatting dat het volgen van *regulatieve* procedurele principes als een morele verplichting moet worden opgevat. Deze procedurele regels maken geen deel uit van de vooronderstellingen van het kritische morele denken en komen derhalve in beginsel voor een morele rechtvaardiging in aanmerking. Maar daaruit mag niet worden afgeleid dat deze principes tot de overkoepelende klasse van morele regels behoren. Eigenlijk leveren Dearden en Quinton

slechts argumenten voor de morele verplichting om regulatieve procedurele regels in acht te nemen en niet voor de stelling dat die regels *als zodanig* een morele status bezitten. Omdat overtuigingen ten aanzien van morele regels (via het handelen) van invloed zijn op de preferentie-satisfactie van de betrokkenen, rust op ons denken over deze overtuigingen een morele claim. En omdat de regulatieve procedurele regels de functie toekomt dit denken adequaat te laten verlopen, bestaat die claim uit de enkelvoudige morele verplichting deze procedurele regels in acht te nemen. Daaruit volgt echter niet dat regulatieve procedurele regels zelf morele of ethische regels zijn. Ook het voldoen aan verkeersregels is, denk ik, een morele vereiste. Maar daarom zijn verkeersregels toch nog geen morele regels?

Een tweede belangrijke tegenwerping vinden we in de publikaties van J. A. van der Ven. Het is een argument dat niet alleen door Van der Ven naar voren wordt gebracht, maar ook in het werk van Kohlberg te vinden is (vgl. Spiecker, 1986a). Van der Ven onderscheidt verschillende benaderingen in de morele vorming (vgl. Van der Ven, 1985, pp. 38-51). In dit verband zijn vooral de zogenaamde waardenoverdracht en waardencommunicatie van belang. Waardenoverdracht bestaat in het bijbrengen of aanleren van waarden en normen. Daarbinnen kan de nadruk worden gelegd op cognitieve aspecten (het verwerven van kennis van waarden en normen), op affectieve aspecten (het internaliseren van waarden en normen) of op volitieve aspecten (de vorming van de wil). Een voorbeeld van waardenoverdracht is het stimuleren van de ontwikkeling van *morele* deugden. En omdat deze deugden bepaalde intrinsieke gezindheden impliceren, betreft het hier vooral een affectieve variant van waardenoverdracht.

Waardencommunicatie bestaat in het leren deelnemen aan de praktisch-ethische discours. Het doel is in dit verband niet het bijbrengen van bepaalde waarden en normen, maar het bevorderen van de toerusting om te participeren in de argumentatieve communicatie over de morele geldigheid van waarden en normen. Het ligt voor de hand deze benadering uit te leggen in termen van de ontwikkeling van *intellectuele* deugden. Het zijn immers deze karaktertrekken die gepaard gaan met de gezindheid en het vermogen om morele regels en

de correlerende disposities aan een kritisch onderzoek te onderwerpen.

Typerend voor Van der Ven is nu, dat hij met name de affectieve variant van waardenoverdracht van de hand wijst. Naar zijn mening ligt in deze praktijk van waardenoverdracht het gevaar van *indoctrinatie* besloten. Als ik het goed zie, verwijst hij met deze term naar vormen van beïnvloeding waarin de opvoeder een poging onderneemt de opvoeding aan morele waarden en normen te binden, met als gevolg dat het recht van de opvoeding om in vrijheid te bepalen welke waarden en normen hij in acht wil nemen met voeten wordt getreden. Zo gedefinieerd is de term 'indoctrinatie' niet van toepassing op waardencommunicatie. Het doel van deze variant van morele vorming is immers niet de feitelijke aanvaarding of internalisatie van morele waarden en normen (alhoewel dit een onbedoeld neven-effect kan zijn), maar het leren deelnemen aan een rationele discours over deze waarden en normen. Of de opvoeding op basis van de aangedragen argumenten deze waarden en normen al dan niet accepteert, behoort tot zijn educatieve vrijheid (vgl. Van der Ven, 1985, pp. 176-180; 1986, p. 316; Hermans & Van der Ven, 1987, pp. 74-75).

Deze analyse van Van der Ven impliceert ongetwijfeld een ernstige bedenking tegen de eerder geboden uitleg van de morele opvoeding. Bepaalde aspecten van de morele opvoeding, en dan denk ik met name aan het stimuleren van morele deugzaamheid, zouden als indoctrinatie moeten worden aangemerkt. Want in deze processen van beïnvloeding is het doorgaans de opvoeder die bepaalt aan welke morele regels de opvoeding zich dient te binden, zonder dat het aan de opvoeding wordt overgelaten of hij deze regels wel of niet wenst te volgen.

Tegelijk laat deze implicatie echter zien hoe merkwaardig de geboden omschrijving van 'indoctrinatie' eigenlijk is. Het is een definitie die indruist tegen de semantische regels van de omgangstaal. Volgens de omschrijving van Van der Ven zouden opvoeders datgene wat zij gewoonlijk van belang achten en tot de morele opvoeding rekenen, het stimuleren van morele deugzaamheid, met het pejoratief 'indoctrinatie' moeten aanmerken. Ze zouden hun kinderen niet moreel kunnen opvoeden zonder hen te indoctrineren! Beter dan het accepteren van deze weinig plausibele conse-

quentie, is het zoeken naar een meer adequate uitleg van 'indoctrinatie'.

Wat is indoctrineren volgens de regels van de dagelijkse taal dan wel? Van indoctrinatie is pas sprake wanneer systematisch wordt gepoogd de ontwikkeling van *intellectuele* deugden tegen te gaan. Of, zoals Peters het zegt, indoctrinatie is een proces "that drastically discourages the fundamental questioning of the validity of rules which characterises the autonomous stage" (Peters, 1981, p. 136; vgl. pp. 129, 152, 180; Spiecker, 1986b). Volgens deze definitie mag het stimuleren van morele deugdzaamheid niet als indoctrinatie worden bestempeld, ook al wordt de opvoeding tijdens dat proces niet de vrijheid geboden om zelf te bepalen of hij de morele waarden en normen al dan niet in acht wil nemen. En zelfs een opvoeding waarin louter morele deugden worden bijgebracht en de intentie om intellectuele deugdzaamheid te stimuleren ontbreekt, komt nog niet voor de term 'indoctrinatie' in aanmerking. Dat is pas het geval wanneer de opvoeder erop uit is de ontwikkeling van intellectuele deugden stelselmatig te blokkeren.

Van der Ven gaat er dan ook terecht van uit dat indoctrinatie onvermijdbaar is met waardencommunicatie. En ook zijn intuïtie dat indoctrinatie op de een of andere manier in strijd is met vrijheid is steekhoudend. Maar de vrijheid die hier in het geding is, is vrijheid in de betekenis van *autonomie*. Deze vorm van vrijheid is niet iets wat de opvoeding al heeft, of iets wat hem van meet af aan moet worden toegekend, en wat door affectieve waardenoverdracht geweld wordt aangedaan. Integendeel, de internalisatie van zowel morele als intellectuele waarden maakt deze vrijheid eerst *mogelijk*. Autonome vrijheid is pas ten volle verworven wanneer de morele opvoeding met succes is afgerond.

## Noten

1. Een (taal)handeling is per definitie opgebouwd uit een innerlijk (of inwendig) en een uiterlijk (of uitwendig) aspect (vgl. Von Wright, 1971, pp. 86 e.v.). Het innerlijk aspect van de handeling is de *intentie* van de actor of, zoals sommige auteurs prefereren, de wens of de wil achter de uiterlijke manifestaties van de handeling. Het uiterlijk aspect van de handeling omvat bepaalde *spieractiviteiten* (het krommen van een vinger, het draaien van een hand, een beweging van de

mond) en bepaalde *resultaten* (veranderingen in de wereld die de actor op het oog heeft).

2. Denkactiviteiten zijn opgebouwd uit *mentale (taal)acties*, zoals het afwegen van voor- en nadelen, het onderkennen van de relevantie van redenen, het zich voorstellen van bepaalde consequenties, het zich concentreren op een bepaald probleem, het toekennen van een bepaald gewicht aan argumenten en het instemmen met bepaalde conclusies. Anders dan handelingen zijn mentale acties niet noodzakelijk verbonden met een uiterlijk aspect (vgl. Geach, 1957, pp. 1-7; Von Wright, 1971, p. 87; Dearden, 1984, pp. 97, 99). Het ontbreken van deze logische connectie met de openbare wereld sluit natuurlijk niet uit dat het voltrekken van mentale acties de facto vaak gepaard gaat met het voltrekken van (taal)handelingen.
3. Ter onderscheiding van (substantiële) morele principes, worden constitutieve procedurele principes ook wel *logische* of *formele* principes genoemd (vgl. b.v. Hare, 1963, pp. 30-35, 118). In sommige publikaties heeft Kohlberg de stelling verdedigd dat post-conventioneel redeneren waarin een beroep wordt gedaan op procedurele principes typerend is voor het vijfde stadium van morele ontwikkeling (vgl. m.n. 1971, pp. 206-212).
4. Soms heeft ook een rechtvaardiging waarin een beroep wordt gedaan op constitutieve procedurele regels betrekking op *individuele* handelingen. Dat is het geval wanneer morele regels per accidens conflicteren en niet direct duidelijk is welke regel in dergelijke situaties moet prevaleren (vgl. Hare, 1981, pp. 25 e.v.). Ook deze vorm van rechtvaardigen is echter van de tweede orde. Anders dan bij een rechtvaardiging van de eerste orde wordt hier niet de geldigheid van een morele regel voorondersteld (het is immers onduidelijk welke morele regel we moeten volgen), maar wordt tegelijk met de individuele handeling een geïmpliceerde morele regel *gerechtvaardigd*.

## Literatuur

- Benson, J., Who is the autonomous man? *Philosophy*, 1983, 58, 5-17.
- Brandt, R. B., Traits of character: a conceptual analysis. *American Philosophical Quarterly*, 1970, 7, 23-37.
- Brandt, R. B., *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Dearden, R. F., Autonomy and education. In: R. F. Dearden, P. H. Hirst & R. S. Peters (Eds.), *Education and the Development of Reason*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.
- Dearden, R. F., Autonomy as an educational ideal. In: S. C. Brown, (Ed.), *Philosophers Discuss Education*. London: Macmillan, 1975.

- Dearden, R. F., *Theory and Practice in Education*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Dent, N. J. H., *The Moral Psychology of the Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Geach, P., *Mental Acts. Their Content and Their Objects*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- Gewirth, A., Morality and autonomy in education. In: J. F. Doyle (Ed.), *Educational Judgments. Papers in the Philosophy of Education*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Gibbs, B., Autonomy and authority in education. *Journal of Philosophy of Education*, 1979, 13, 119-132.
- Hare, R. M., *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Hare, R. M., *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Hermans, C. A. M. & J. A. van der Ven, Weerwoord: empirische curriculumevaluatie op het terrein van de morele vorming. *Voorwerk*, 1987, 3, 74-79.
- Kaufman, A. S., Comments on Frankena's 'The concept of education today'. In: J. F. Doyle (Ed.), *Educational Judgments. Papers in the Philosophy of Education*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Kohlberg, L., From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development. In: T. Mischel (Ed.), *Cognitive Development and Epistemology*. New York: Academic Press, 1971.
- Kohlberg, L., Revisions in the theory and practice of moral development. In: W. Damon (Ed.), *Moral Development*. San Francisco: Jossey-Bass Inc., 1978.
- Meijer, W. A. J., *Leren in opvoeding en communicatie. Analytisch filosofische opmaat tot een pedagogische leerplantheorie*. Dissertatie, 1983.
- Meijer, W. A. J., *Perspectieven op mens en opvoeding. Inleiding in de pedagogische antropologie*. Nijkerk: Intro, 1984.
- Peters, R. S., *Ethics and Education*. London: Allen & Unwin, 1966.
- Peters, R. S., Reason and passion. In: R. F. Dearden, P. H. Hirst & R. S. Peters (Eds.), *Education and the Development of Reason*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.
- Peters, R. S., *Moral Development and Moral Education*. London: Allen & Unwin, 1981.
- Popper, K., Verdraagzaamheid en intellectuele verantwoordelijkheid. *Wijzgerig Perspectief op Maatschappijen Wetenschap*, 1981/1982, 22, 144-149.
- Quinton, A., On the ethics of belief. In: G. Haydon (Ed.), *Education and Values. The Richard Peters Lectures*. London: Institute of Education, 1987.
- Spiecker, B., Niveaus van moraliteit en de morele opvoeding. In: J. W. Steutel (red.), *Morele opvoeding. Theoretisch- en historisch-pedagogische opstellen*. Meppel: Boom, 1984.
- Spiecker, B., 'Indoctrinatie' in Kohlbergs theorie van de morele ontwikkeling. *Nederlands Tijdschrift voor Opvoeding, Vorming en Onderwijs*, 1986a, 2, 2-8.
- Spiecker, B., Indoctrinatie in opvoeding en onderwijs. *Pedagogische Studiën*, 1986b, 63, 111-121.
- Spiecker, B., Gevoelens van zorg en rechtvaardigheidsgevoel. *Nederlands Tijdschrift voor Opvoeding, Vorming en Onderwijs*, 1986c, 2, 195-207.
- Steutel, J. W., Opvoeding, deugden en motieven. *Pedagogische Studiën*, 1984, 61, 247-260.
- Telfer, E., Autonomy as an educational ideal. In: S. C. Brown, (Ed.), *Philosophers Discuss Education*. London: Macmillan, 1975.
- Ven, J. A. van der, *Vorming in waarden en normen*. Kampen: Kok, 1985.
- Ven, J. A. van der, Morele vorming tussen uniformisme en relativisme. *Nederlands Tijdschrift voor Opvoeding, Vorming en Onderwijs*, 1986, 2, 311-317.
- Wallace, J. D., *Virtues and Vices*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- Wright, G. H. von, *Explanation and Understanding*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Young, R., Autonomy and socialization. *Mind*, 1980, 89, 565-576.

#### Curriculum vitae

J. W. Steutel, zie: *Pedagogische Studiën*, 1988, 65, p. 403.

Manuscript aanvaard 11-11-'88

#### Summary

Steutel, J. W., 'On moral and intellectual virtues.' *Pedagogische Studiën*, 1989, 66, 107-118.

In various publications concerning moral education and development a distinction is made between the transmission of moral content (moral rules and values) and the stimulation of a specific form of reasoning (critical moral thinking). It is argued that this distinction corresponds with two main tasks of moral education, viz. encouraging moral virtuousness and fostering intellectual virtuousness. An attempt is made to clarify the specific nature of these main tasks by mapping the differences between moral virtues on the one hand, and a certain group of intellectual virtues on the other. The result of this analysis is a conception of moral education to which several objections are raised. Two important objections are discussed and rejected.