

# Opvoeding, deugden en motieven\*

J. W. STEUTEL

Vakgroep Theoretische en Historische  
Pedagogie van de Vrije Universiteit  
Amsterdam

## Samenvatting

*Vele ouders stellen het op prijs dat hun kinderen tot rechtvaardige, oprechte, betrouwbare, goedwillende en behulpzame mensen opgroeien. Deze reeks van adjectieven heeft betrekking op bepaalde karaktereigenschappen die ook wel deugden worden genoemd. In de onderstaande verhandeling zal ik de karakteristieke motieven van de deugdzame mens aan een conceptueel onderzoek onderwerpen, om vervolgens, op grond van de gevonden resultaten, de belangrijkste taken te inventariseren waarvoor de opvoeder staat als hij de deugzaamheid van het kind wil bevorderen.*

## 1 Inleiding en probleemstelling

In recente publikaties van Nederlandse pedagogen wordt weinig aandacht besteed aan een belangrijk element van de opvoeding: de *karaktervorming*. Dat was in het verleden heel anders. Toen schreven bijna alle pedagogen van grote allure over de aard van het karakter, over het onderscheid tussen karakter en temperament, over de dominante karaktertrekken van de welopgevoede volwassene en over de vraag op welke wijze de opvoeder het karakter van kinderen in de gewenste richting kan beïnvloeden. Deze goeddeels afgebroken draad van het pedagogisch onderzoek zal ik in deze verhandeling weer opnemen en verder spinnen. Dat zal ik doen door de aard en opbouw van *deugden* te onderzoeken. (On)deugden

vormen een subklasse van mogelijke karaktertrekken; de ontwikkeling van het morele karakter behelst *ipso facto* de ontwikkeling van (on)deugden. Daarom is een analyse van deugden tegelijk een onderzoek naar de aard van het (morele) karakter.

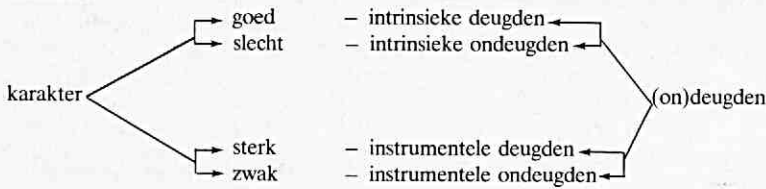
Om de relatie tussen deugden en karakter nader te bepalen, zal ik, in aansluiting bij Ph. Kohnstamm, twee gebruikswijzen van 'karakter' onderscheiden (vgl. 1956, p. 94 e.v.). Kohnstamm maakt ons erop attent dat we soms, wanneer we de term 'karakter' te pas brengen, de *gerichtheid* van het willen, kiezen of beslissen op het oog hebben. Als een persoon zich in zijn handelen bewust laat leiden door de lagere waarden en de hogere waardegebieden links laat liggen, spreken we van een slecht karakter; en de persoon die de hogere waarden boven de lagere verkiest, dichten we een goed karakter toe. Daarnaast echter, heeft de term 'karakter' betrekking op de *vastheid* van het willen, kiezen of beslissen. Afhankelijk van de vastheid van het besluit zich te laten leiden door een bepaald waardegebied, spreken we van een sterk of zwak karakter.

Als ik mij niet vergis duiden deze twee gebruikswijzen van 'karakter' op de aan- of afwezigheid van twee subklassen van (on)deugden, te weten *intrinsieke* (on)deugden en *instrumentele* (on)deugden. Een persoon met een goed karakter is de drager van intrinsieke deugden, waaronder betrouwbaarheid, eerlijkheid, onpartijdigheid en welwillendheid. Deze groep van deugden is constitutief voor het goede leven, omdat de praktisering van deze karaktereigenschappen bestaat in het voltrekken van de moreel juiste daden. Iemand met een slecht karakter daarentegen, komt de twijfelachtige eer toe de bezitter te zijn van intrinsieke ondeugden, zoals onoprechtheid, partijdigheid, leugenachtigheid en kwaadaardigheid, welke vormgevend zijn voor het slechte leven, omdat de uitoefening van deze karaktertrekken samenvalt met het voltrekken van moreel laakbare daden.

Instrumentele deugden daarentegen, zijn niet constitutief voor het zedelijk goede of slechte leven, maar vormen de noodzakelijke

\* Met dank aan H. E. M. Baartman, J. Bohlmeijer, L. F. Groenendijk, J. F. van der Harst, P. A. de Ruyter, B. Spiecker en J. C. Sturm voor hun waardevolle opmerkingen bij een eerdere versie van dit artikel.

Schema I



middelen om de intrinsieke deugden en ondeugden succesvol te praktiseren (en waarschijnlijk zelfs de noodzakelijke voorwaarden voor het bezit van (sommige) intrinsieke (on)deugden). De man met een sterk karakter of, kortweg, de man van karakter, is de eigenaar van instrumentele deugden, zoals volhardendheid, doorzettingsvermogen, matigheid en durf, terwijl de man met een zwak karakter, de zogenaamde karakterloze, de drager is van instrumentele ondeugden, waarbij te denken valt aan onstandvastigheid, lafheid, luiheid en onmatigheid. Omdat de instrumentele deugden zowel de middelen zijn voor de doeltreffende realisering van het goede leven, als de instrumenten voor het effectief tot stand brengen van het slechte leven, kan een persoon met een sterk karakter zowel goed als slecht zijn<sup>1</sup> (vgl. Schema I).

In dit opstel zal ik de instrumentele (on)deugden geheel buiten beschouwing laten. En omdat de intrinsieke deugden en ondeugden in de relevante opzichten elkaars spiegelbeeld vormen, zal ik mij, ter vermindering van overtollige informatie, hoofdzakelijk tot de eerstgenoemde groep van karaktertrekken beperken. Maar zelfs binnen deze omgrenzing rest ons een gigantisch onderzoeksveld. De pedagogisch relevante vragen die we kunnen stellen aangaande de structuur, de ontstaanswijze, de beïnvloedingsmogelijkheden en de legitimering van intrinsieke deugden, zijn legio; en de problemen die deze vragen oproepen zijn over het algemeen buitengewoon ingewikkeld. Daarom is een verdere afbakening gewenst, hetgeen ik langs twee wegen zal uitvoeren.

In de eerste plaats is mijn onderzoek niet empirisch of normatief van aard, maar een vorm van conceptuele analyse. Empirisch onderzoek naar de ontwikkeling van morele karaktertrekken, de stimulerende werking van pedagogische maatregelen op de karaktervorming, enz., zal ik slechts zijdelings aanstippen. En normatieve kwesties aangaande de waarde

of onwaarde van intrinsieke deugden, hetzij voor de opvoeding, hetzij voor het samenlevingsverband waarin deze verkeert, vallen eveneens grotendeels buiten de reikwijdte van mijn onderzoek. Ik zal mij hoofdzakelijk beperken tot een analyse van het begrip '(intrinsieke) deugd'.

In de tweede plaats zal mijn conceptuele analyse zich op één vraag toespitsen: wat zijn de typische *drijfveren* van de deugdzame mens? Of, nauwkeuriger geformuleerd, als een persoon met een moreel goed karakter de moreel juiste daden voltrekt, wat is dan de kenmerkende *motiverende achtergrond* van zijn gedrag? De concentratie op deze vraagstelling vormt opnieuw een inperking van het onderzoeksthema. Een analyse van het begrip 'intrinsieke deugd' kan zich immers op allerlei aspecten richten. Zo zouden we kunnen vragen naar de logische samenhang tussen intrinsieke deugden en morele principes, naar de aard van morele principes, naar het verband tussen deugden en deugdzam gedrag, naar de functie van intrinsieke deugden, enzovoort<sup>2</sup>. Maar in deze context zal ik mij beperken tot een verheldering van de conceptuele relatie tussen motieven en intrinsieke deugden of, in verouderde taal uitgedrukt, tot een analyse van de *wil* van de mens met het goede karakter. En dat is, zoals we zullen zien, al ingewikkeld genoeg.

Sommige wijsgerig pedagogen (met name J. D. Imelman en W. A. J. Meijer) beweren dat de opvoeding een proces is waarin *kennis* wordt overgedragen, het liefst met redenen omkleed. En andere theoretisch pedagogen (met name B. Spiecker en ondergetekende) hebben in verschillende werken verdedigd dat de opvoeding *vermogens* tot het voltrekken van *praxeis* moet verwerven, capaciteiten van velerlei aard, waaronder kundigheden, vaardigheden en bedrevenheden. Beide partijen hebben, naar het mij voorkomt, zowel gelijk als ongelijk. Hun inzicht is juist voor zover zowel kennis als vermogens deel uitmaken van onze pedagogische

doeleinden. Ze hebben het echter mis zodra zij het opvoedingsproces *uitsluitend* interpreteren in termen van kennisoverdracht of het stimuleren van de vermogensontwikkeling. Want niet alleen kennis en capaciteiten spelen een rol, ook het cultiveren van *deugden* wordt door velen tot de doeleinden van de pedagogische praktijk gerekend.

Maar, zo zou de ene partij kunnen reageren, is het verwerven van deugden niet *hetzelfde* als het zich eigen maken van een fonds aan kennis, in dit geval van morele kennis? De drager van deugden is toch iemand die weet wat wel en niet behoort en kennis heeft van goed en kwaad? Of, zo zou de andere partij kunnen tegenwerpen, is een deugd niet *geheel en al* samengesteld uit vermogens tot het voltrekken van activiteiten? Een deugdzzaam mens is toch per definitie iemand die het samengestelde vermogen tot moreel oordelen en handelen bezit?

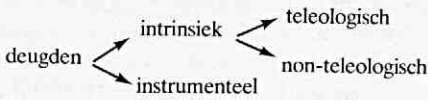
Mijn antwoord op deze vragen is ontken-nend. Iedere poging om deugden te herleiden tot kennis of tot capaciteiten lijdt onherroepelijk schipbreuk op een bepaald aspect van onze conceptie van deugdzzaamheid, te weten de gerichtheid van de *wil* van de deugdzame mens of de bijzondere aard van zijn *motieven*. Iemand die een fonds aan (morele) kennis bezit, heeft geenszins gemotiveerd te zijn tot het practiseren van deze kennis. En een persoon die over (morele) vermogens beschikt, heeft niet noodzakelijkerwijs de wil om deze capaciteiten uit te oefenen. Zo is het heel wel mogelijk dat ik weet dat ik mijn beloften moet nakomen en dat ik de capaciteit bezit deze verplichtingen te vervullen, terwijl ik totaal niet gemotiveerd ben deze kennis in daden om te zetten en het mij aan de wil ontbreekt dit vermogen uit te oefenen. Maar de drager van deugden is *ipso facto* gemotiveerd tot het uitvoeren van deugdzame daden. Zo zal ik, wanneer ik de deugd van trouw bezit, niet alleen weten dat ik mij aan gedane beloften moet houden, noch louter in staat zijn deze verplichtingen na te leven, maar tevens de wil hebben mijn beloften gestand te doen. 'Eine untätige Tugend', schreef Schleiermacher reeds, 'kann niemand denken'. Daarom is een pedagogische praxis waarin deugden worden bijgebracht niet reduceerbaar tot het 'inleiden in kennis' of 'het trainen van vaardigheden', alhoewel dergelijke processen ongetwijfeld een belangrijke rol zullen spelen. De opvoeder die de ontwikkeling

van deugden *als deugden* nastreeft, is niet alleen gericht op het kennen en kunnen van het kind, maar bovenal op de vorming van zijn wil. Vandaar dat het pedagogisch interessant is om te onderzoeken *wat* de opvoeder wil als hij de wil van het kind wil beïnvloeden.

Voordat ik tot een uitvoeriger analyse van de relatie tussen deugden en motieven overga, zal ik alvast een voorproefje geven door een onderscheid te maken tussen twee subklassen van intrinsieke deugden. Het praktiseren van sommige deugden, zoals welwillendheid, behulpzaamheid, vriendelijkheid en barmhartigheid, vloeit voort uit het motief om het welzijn van degene(n) ten opzichte van wie gehandeld wordt te behartigen. Zo toon ik de deugd van behulpzaamheid, wanneer ik hulp bied aan X met de bedoeling zijn belangen veilig te stellen; en ik praktiseer tegenover X de deugd van vriendelijkheid, indien ik dingen nalaat om hem geen leed te berokkenen; en mijn daden ten opzichte van X getuigen van de deugd van barmhartigheid, wanneer ik het wel en wee van X in positieve zin wil beïnvloeden. Omdat de drager van deze subklasse van deugden de daarmee correlerende daden voltrekt met het doel het welgaan van degene(n) waarop zijn handelen gericht is te begunstigen, zal ik deze karaktertrekken in het vervolg *teleologische* deugden noemen.

Maar de praktische realisering van sommige intrinsieke deugden, zoals rechtvaardigheid, eerlijkheid, trouw en billijkheid, gaat geenszins noodzakelijk gepaard met de wens het welgaan van degene(n) ten opzichte van wie gehandeld wordt te behartigen. Zo kan ik X een rechtvaardige straf opleggen die zijn welzijn ernstig zal schaden; en wanneer ik tegenover X de waarheid spreek, is het niet onmogelijk dat X hevig geschokt zal zijn en zijn geluk zal worden verstoord; en soms is het billijk X goederen te onthouden, waardoor hij niet in staat is zijn behoeften te bevredigen en zijn welzijn wordt ondergraven. Daarom is het behartigen van het welzijn van degene(n) waarop het handelen gericht is niet de typische motiverende achtergrond van het praktiseren van deze disposities. Veeleer wil de drager van deze deugden de correlerende daden voltrekken vanwege de morele juistheid van deze activiteiten en niet omdat hij deze daden ziet als middelen om een *telos* te bereiken (vgl. Jackson, 1978, p. 235-236). Dat is de reden waarom ik deze karak-

Schema II



tertrekken voortaan *non-teleologische* deugden zal noemen<sup>3</sup> (vgl. Schema II).

Op grond van deze verfijning van onze classificatie van deugden zal ik de centrale vraag van dit artikel als volgt vertakken: *wat zijn de kenmerkende motieven van de drager van non-teleologische deugden, en wat zijn de typische drijfveren van de teleologisch-deugdzame mens?* Door deze tweeledige vraag te beantwoorden, kunnen we een aantal taken inventariseren waarvoor de opvoeder staat als hij de deugzaamheid van het kind wil bevorderen.

## 2 Motieven en non-teleologische deugden

Er is sprake van een zekere *parallelie* tussen intrinsieke deugden en morele regels: 'for every principle there will be a morally good trait, often going by the same name (. . .); and for every morally good trait there will be a principle' (Frankena, 1973, p. 65). Met de deugd van rechtvaardigheid bij voorbeeld, corresponderen de morele principes van rechtvaardigheid; en bij de deugd van trouw passen de morele regels van de instituties van het beloven en het maken van afspraken (vgl. Richards, 1971, p. 285). En de vraag is: als de intrinsiek-deugdzame mens conform de corresponderende morele regels handelt, welke karakteristieke motieven vormen dan de achtergrond van zijn gedrag? In deze paragraaf zal ik de typische motieven van de drager van non-teleologische deugden bespreken; en in de volgende paragraaf komt de wil van de teleologisch-deugdzame mens aan bod.

In het dagelijks verkeer maken we regelmatig gebruik van het werkwoord 'willen'. Door deze term en zijn vervoegingen te pas te brengen kunnen we zowel onze *wensen* kenbaar maken (b.v. 'Ik wil x'), als onze *aversies* tot uitdrukking brengen (b.v. 'Ik wil x niet'). Het object of de inhoud van onze wensen en aversies, datgene wat we willen of niet willen (= x), kan zeer gevarieerd zijn. Zo kunnen we bepaalde personen of objecten al dan niet willen, maar evenzeer zekere gebeurtenissen, standen van

zaken of handelingen.

Om meer inzicht te verwerven in de aard van wensen en aversies is het van belang het bekende onderscheid tussen disposities en concreet-individuele gebeurtenissen in te voeren. Het breekbaar zijn van een ruit bij voorbeeld, is een dispositie; maar het breken van de ruit op tijdstip *t* is een concreet-individueel voorval. Op soortgelijke wijze moeten we een tweedeling aanbrengen tussen wensen en aversies als *disposities* en wensen en aversies die *zich voordoen of optreden*<sup>4</sup>. Een zich voordoende wens of aversie is een concreet-individuele gebeurtenis; het is een mentaal proces of een mentaal voorval, een gebeuren in het bewustzijn (vgl. Goldman, 1970, p. 86, 91-99). Tot deze klasse van optredende wensen en aversies kunnen we een breed scala van gebeurtenissen rekenen. Als persoon X het vooruitzicht van x als aantrekkelijk of prettig beleeft, of x als passend of gunstig ervaart, of zich door x aangetrokken weet, of op de een of andere wijze pro x voelt of neigingen ten aanzien van x ondervindt, dan zijn er optredende wensen in het geding; en wanneer X het vooruitzicht van x als onaantrekkelijk of vervelend ervaart, of x als ongeschikt of ongunstig beleeft, of zich door x afgestoten weet, of op de een of andere wijze contra x voelt of tegenneigingen ten aanzien van x ondervindt, dan is er sprake van optredende aversies.

Dispositionele wensen en aversies zijn geen concreet-individuele gebeurtenissen. Desalniettemin impliceert de propositie die wordt uitgedrukt in de zin 'X heeft een dispositionele wens of aversie' een reeks van hypothetische of conditionele proposities waarin verschillende klassen van concreet-individuele gebeurtenissen als oorzaken en gevolgen met elkaar worden verbonden. Deze opgesloten hypothetische proposities zullen ongetwijfeld van dispositie tot dispositie variëren. Maar ondanks deze verscheidenheid is er een groep van conditionele proposities die door vele (en wellicht zelfs alle) dispositionele wensen en aversies wordt geïmpliceerd, hypothetische proposities namelijk, *waarin zich voordoende wensen en aversies causaal worden verbonden met specifieke optredende cognities*. Wanneer X bijvoorbeeld graag kinderen wil hebben (de dispositionele wens), dan zal X, indien hij na een blijde mededeling beseft binnenkort vader te zijn (de optredende cognitie), deze toekomstige toestand onder normale omstandigheden als pret-



tig beleven of zich door deze toestand aange-  
trokken voelen (de optredende wens); en wan-  
neer X niet met honden geconfronteerd wil  
worden (de dispositionele aversie), dan zal X,  
indien hij zich realiseert binnenkort met de  
hand van de burens in aanraking te komen (de  
optredende cognitie), onder de gebruikelijke  
omstandigheden worden aangedaan door con-  
tra-gevoelens of dit vooruitzicht als onplezierig  
ervaren (de optredende aversie). Kortom, in-  
dien X bepaalde optredende cognities heeft die  
op de een of andere wijze betrekking hebben  
op de inhouden van zijn dispositionele wensen  
en aversies, dan zullen deze disposities zich  
manifesteren in optredende wensen en aver-  
sies<sup>5</sup>.

Maar wat heeft dit alles te maken met non-  
teleologische deugden?

In de literatuur op het gebied van de (meta-)  
ethiek wordt een keur van motieven beschre-  
ven die men typerend acht voor de drager van  
non-teleologische deugden. Daarbij doel ik bij  
voorbeeld op het respect voor de zedewet, op  
emoties van plicht of verplichting of, ruimer  
geformuleerd, op gevoelens van behoren of  
moeten, op liefde en zorg voor rechtvaardig-  
heid en op rechtvaardigheidsgevoel. Zeker, de-  
ze motiverende emoties zijn niet alle identiek,  
ofschoon het moeilijk is de kenmerkende ver-  
schillen aan te geven. Bovendien kan men  
twisten over het al dan niet karakteristiek zijn  
van deze opgesomde motieven voor de drager  
van non-teleologische deugden. Toch geloof ik,  
dat we deze reeks van motiverende factoren  
onder één noemer kunnen scharen. Alle aan-  
gedragen emoties behoren namelijk tot één  
klasse van wensen en aversies; en de kenmer-  
kende motieven van de persoon met non-tele-  
ologische karaktereigenschappen maken mijns  
inziens deel uit van deze klasse.

Zoals ik reeds eerder heb opgemerkt, is er  
sprake van een zekere parallellie tussen intrin-  
sieke deugden en morele regels, inclusief prin-  
cipes. Dit inzicht maakt het mogelijk een be-  
langrijke eigenschap van de drager van non-  
teleologische deugden aan te wijzen: een der-  
gelijk persoon wordt gekenmerkt door een ze-  
kere dispositie, namelijk *door een positieve be-  
trokkenheid bij de corresponderende morele re-  
gels*. Of, anders geformuleerd, een mens met  
non-teleologische trekken is iemand die de  
corresponderende morele regels ter harte gaan.  
En deze positieve betrokkenheid kunnen we

beschouwen als een samenvlechtsel van dispo-  
sitionele wensen en aversies. Want iemand die  
positief geraakt wordt door de eisen van morele  
regels, *wil* dat deze regels door een ieder wor-  
den gevolgd (de dispositionele wens) en *wil niet*  
dat het menselijk handelen in strijd is met deze  
regels (de dispositionele aversie).

Neem bij voorbeeld de deugd van rechtvaar-  
digheid. Aan deze deugd beantwoorden de  
principes van rechtvaardigheid, waaronder het  
formele beginsel van distributieve rechtvaar-  
digheid. Reeds Aristoteles heeft in zijn *Ethica  
Nicomachea* een explicatie gegeven van deze  
morele regel (vgl. 1934, p. 266-273). Distribu-  
tieve rechtvaardigheid, aldus deze Griekse  
wijsgeer, heeft te maken met de verdeling van  
eer, rijkdom, geld, veiligheid en de andere  
deelbare goederen van de gemeenschap.  
Daarbij zijn er minimaal vier termen of groot-  
heden in het geding, te weten twee te verdelen  
hoeveelheden ( $x$  en  $y$ ) en twee personen die  
voor deze aandelen in aanmerking komen ( $X$   
en  $Y$ ). Een rechtvaardige verdeling wordt nu  
gekenmerkt door de gelijkheid van de verhou-  
ding tussen de personen enerzijds en de ver-  
houding tussen de porties anderzijds  
( $X : Y :: x : y$ ). Rechtvaardigheid, in deze be-  
tekenis van het woord, is derhalve evenredig-  
heid; en onrechtvaardigheid involveert een  
schending van deze gelijkheid van verhouding.

Ofschoon het te betwijfelen valt of een  
rechtvaardige verdeling van goederen altijd in  
een kwantitatieve verhouding kan worden uit-  
gedrukt, is deze analyse van Aristoteles in es-  
sentie juist. Zijn interpretatie van distributieve  
rechtvaardigheid impliceert immers, dat gelijke  
personen voor gelijke porties in aanmerking  
komen en ongelijke personen een ongelijk  
aandeel moet worden toegekend. Want indien  
er geen onderscheid wordt gemaakt tussen de  
ontvangers van goederen, eist de rekenkundige  
vorm van evenredigheid dat de te verdelen  
hoeveelheden identiek zijn ( $1 : 1 :: 1 : 1$ ;  
 $1 : 1 :: 2 : 2$ ; enz.). En zodra de personen op  
grond van relevante kenmerken van elkaar  
worden onderscheiden, moeten de toegekende  
hoeveelheden eveneens verschillend zijn  
( $1 : 2 :: 1 : 2$ ;  $1 : 2 :: 2 : 4$ ; enz.). Ruzies en  
klachten, schrijft Aristoteles, ontstaan op het  
moment dat gelijke personen ongelijke delen  
krijgen en gelijke porties worden toebedeeld  
aan ongelijke personen (p. 268). Een ongelijke  
verdeling is derhalve alleen te rechtvaardigen  
indien we van mening zijn dat er relevante

verschillen zijn tussen de personen in kwestie (de personen behoren tot een verschillende categorie); en een gelijke verdeling is alleen legitiem, indien we ervan uitgaan dat er geen ter zake zijnde distincties bestaan tussen degenen die voor de betreffende goederen in aanmerking komen (de personen behoren tot dezelfde categorie) (vgl. Peters, 1966, p. 118-119). Derhalve kunnen we de regel van distributieve rechtvaardigheid (RDR) als volgt verwoorden:

(RDR) Bij een distributie van goederen behoren personen die relevant verschillend zijn ongelijke hoeveelheden te krijgen en personen die niet relevant verschillend zijn dezelfde hoeveelheden te krijgen.

En wat is nu typerend voor de rechtvaardige mens? Dat deze onder meer positief betrokken is bij de RDR, dat wil zeggen een dispositionele wens bezit ten aanzien van het algemene volgen van de RDR en een dispositionele aversie heeft ten opzichte van het algemene overtreden van de RDR. En hetzelfde geldt, *mutatis mutandis*, voor de overige non-teleologische deugden.

Zojuist hebben we gezien dat dispositionele wensen en aversies hypothetische proposities impliceren waarin klassen van zich voordoende wensen en aversies worden gekoppeld aan klassen van optredende cognities. Ook de dispositie van positieve betrokkenheid bij morele regels bevat dergelijke hypothetische verbanden. Laten we bij voorbeeld aannemen dat X positief betrokken is bij de RDR. Dan zal X, indien hij weet dat Y deze regels wil schenden (de optredende cognitie), onder normale omstandigheden een optredende aversie hebben tegenover dit voorgenomen gedrag van Y (als aspect van morele verontwaardiging); en indien X verneemt dat Y van plan is een onrechtvaardige verdeling van goederen ongedaan te maken (de optredende cognitie), dan zal X gewoonlijk een zich voordoende wens koesteren ten opzichte van de uitvoering van Y's plannen.

Naast deze hypothetische proposities, waarbij het steeds gaat om het al dan niet willen van *andermans* gedrag, impliceert de dispositie van positieve betrokkenheid conditionele verbanden die laten zien wat de kenmerkende *motie-*

*ven* zijn van de drager van non-teleologische deugden. Want wanneer X een non-teleologische karaktertrek bezit, dan zal X, indien hij van mening is dat de corresponderende morele regels op zijn actuele situatie van toepassing zijn (de optredende cognitie), een zich voordoende aversie ervaren tegenover het voltrekken van daden die zijns inziens in strijd zijn met deze regels, dan wel een zich voordoende wens bezitten om daden uit te voeren die zijns inziens in overeenstemming zijn met deze regels. Deze optredende wensen en aversies constitueren de karakteristieke motieven van actoren met non-teleologische deugden. Zij zijn het causale resultaat van bepaalde optredende cognities, namelijk *het besef van de actor dat de relevante morele regels op zijn situatie van toepassing zijn*. Daarom is iedere drager van non-teleologische deugden onder normale omstandigheden gemotiveerd om deugdzame daden te voltrekken, zodra hij van mening is dat de corresponderende morele regels op zijn actuele situatie betrekking hebben, dat wil zeggen als hij beseft dat de relevante morele regels een bepaalde handelwijze van hem eisen.

Stel bijvoorbeeld dat X een rechtvaardige mens is en enige goederen onder zijn kinderen (Y en Z) wil verdelen. Daarbij moeten we niet alleen denken aan materiële goederen, zoals voedsel, kleding, speelgoed, zakgeld en de ruimte in huis, maar vooral aan immateriële goederen, waaronder allerlei vormen van hulp, aandacht, begeleiding en onderricht. In principe komt al datgene wat Y en Z willen, en waaraan een zeker tekort bestaat (de vraag is groter dan het aanbod), voor een rechtvaardige of onrechtvaardige verdeling in aanmerking. De RDR biedt X daarbij slechts een *formele* leidraad. De regel zegt alleen *dat* een ongelijke verdeling tussen Y en Z moet berusten op relevante verschillen, zonder aan te geven *wat* mogelijke relevante verschillen zijn. Het principe eist slechts dat een ongelijke verdeling gegrond is, zodat willekeur en partijdigheid worden uitgebannen; maar op welke *inhoudelijke* criteria X de verdeling moet gronden, bij voorbeeld sekse-verschillen, leeftijd, ontwikkelingsniveau, persoonlijkheidskenmerken en wat niet al; – daarover doet de RDR geen uitspraak.

Welnu, als X op basis van zijn inhoudelijke criteria relevante verschillen tussen Y en Z onderkent, en daarom van oordeel is dat hij de goederen ongelijk behoort te verdelen (de optredende cognitie), dan zal X een gelijkwaar-

dige verdeling als negatief ervaren (de optredende aversie), alsmede zich aangetrokken voelen tot een ongelijke verdeling (de optredende wens); en als X op grond van zijn inhoudelijke maatstaven geen relevante verschillen tussen Y en Z accepteert, en daarom van oordeel is dat hij de goederen gelijkmatig moet verdelen (de optredende cognitie), dan zal X een ongelijke verdeling als stuitend ervaren (de optredende aversie) en een positieve neiging ten aanzien van een gelijke distributie ondervinden (de optredende wens). De nazinnen van deze hypothetische uitspraken refereren aan X' samengestelde motief om daden van distributieve rechtvaardigheid ten toon te spreiden; en de voorwaardelijke voorzinnen hebben betrekking op de causale condities waaronder deze wensen en aversies zich voordoen: X' beseft dat de RDR op zijn situatie van toepassing is of, anders geformuleerd, X' singuliere morele oordelen aangaande datgene wat in zijn situatie de eisen zijn van de RDR<sup>6</sup>.

Maar stel nu dat X een belangrijke politieke functie bekleedt en veel gevraagde goederen onder de bevolking moet verdelen. Daarbij houdt hij zich strikt aan de RDR; niemand kan hem betrappen op willekeur of partijdigheid. Bij nader onderzoek blijkt evenwel dat X de RDR alleen volgt met de bedoeling een goede reputatie op te bouwen, om langs deze weg bij de volgende verkiezingen dezelfde of een hogere positie te verwerven. Volgens de gegeven analyse handelt X uit motieven die kenmerkend zijn voor de drager van non-teleologische deugden. Want ook hij zal, indien hij van oordeel is dat de RDR op zijn situatie van toepassing is, de beschreven wensen en aversies bezitten. En toch is er duidelijk iets mis met zijn motieven. Het zijn motieven die juist *niet* karakteristiek zijn voor de rechtvaardige mens.

Dit tegenvoorbeeld brengt de onvolledigheid van mijn analyse aan het licht. Maar gelukkig kan ik mij, ter vervolmaking van mijn analyse, bij een lange en eerbiedwaardige traditie aansluiten. Reeds Aristoteles heeft erop gewezen dat de deugdzame mens de juiste daden voltrekt *ter wille van deze daden zelf*; nobele en deugdzame daden worden uitgevoerd omdat deze nobel en deugdzam zijn en niet vanwege de te verwachten effecten (vgl. 1934, p. 84, 330, 336, 366, 412, 608, 628). En vele, vele ethici hebben sindsdien deze lijn gevolgd door staande te houden dat de mens met het

goede karakter de moreel juiste daden niet beschouwt als middelen om verder liggende doelen te bereiken, maar de juiste daden om de wil van deze daden zelf voltrekt. In aansluiting bij deze traditie en in navolging van R. B. Brandt (vgl. 1970, p. 30, 34), zal ik de karakteristieke drijfveren van de drager van non-teleologische deugden *intrinsieke* wensen en aversies noemen, waarvan ik de volgende definitie voorstel: Persoon X heeft een intrinsieke positieve betrokkenheid bij een morele regel, indien, en alleen indien, X' beseft dat deze regel op zijn situatie van toepassing is onder normale omstandigheden een *voldoende* causale conditie vormt voor de optredende wens of aversie om respectievelijk conform of in strijd met deze regel te handelen. X' singuliere morele oordeel omtrent datgene wat in zijn situatie de eisen van de morele regel zijn, is dus voldoende voor het optreden van het samengestelde motief om deugdzaam te handelen. Andere cognities betreffende de daden in kwestie zijn niet vereist.

Met behulp van deze definitie kunnen we het beschreven tegenvoorbeeld uitbannen. Bij de politicus is het pure beseft dat de RDR op zijn situatie betrekking heeft geen voldoende conditie voor het optreden van de geëigende wensen en aversies. Daarvoor is zijn overtuiging dat het volgen van de RDR bijdraagt tot de opbouw van zijn reputatie een vereiste. Deze man is dus niet intrinsiek, maar *extrinsiek* gemotiveerd. Tevens verklaart de definitie ons gebruik van het adjectief 'non-teleologisch'. De drager van deze deugden, de intrinsiek gemotiveerde, wil de juiste daden voltrekken vanwege zijn overtuiging dat deze daden in overeenstemming zijn met een morele regel en niet omdat hij met dit gedrag een verder liggend *telos* wil bereiken<sup>7</sup>.

De voorgaande analyse geeft een beeld van de motieven van de mens met non-teleologische eigenschappen. Gevoelens van plicht of verplichting, eerbied voor morele principes, rechtvaardigheidsgevoel, e.d., zijn activerende emoties die getuigen van een positieve betrokkenheid bij morele regels. Deze motiverende emoties behoren tot een klasse van optredende wensen en aversies ten aanzien van het volgen of overtreeden van morele regels; en deze wensen en aversies zijn onlosmakelijk verbonden met bepaalde optredende cognities, namelijk singuliere morele oordelen aangaande de eisen van morele regels in bijzondere situaties.

Wat zijn de belangrijkste consequenties van dit betoog voor de duiding van de pedagogische praktijk? Voordat ik deze vraag schetsmatig zal beantwoorden, wil ik er aan herinneren dat de voorgaande analyse slechts gericht was op één aspect van deugdzaamheid, te weten de *motieven* van de drager van non-teleologische deugden. De vraag naar de consequenties van deze analyse voor de opvoeding is derhalve navoerend beperkt: voor welke taken staat de opvoeder als hij het kind de houding van positieve betrokkenheid bij morele regels wil bijbrengen? Als ik het goed zie zijn er twee centrale taken in het geding welke samenhangen met de boven beschreven optredende cognities en de zich voordoende wensen en aversies.

Een positieve betrokkenheid bij morele regels veronderstelt het *weet* hebben van deze standaards. Daarom moet het kind kennis van morele regels verwerven. Dat is de eerste taak van de opvoeder. Dit leerproces bestaat in het zich eigen maken van morele *concepten*, zoals de begrippen van (on)rechtvaardigheid, (on)trouw en (on)eerlijkheid. Sommige van deze concepten, bijvoorbeeld het begrip van distributieve rechtvaardigheid, zijn zeer abstract. En in de meeste van deze begrippen ligt een reeks van andere noties besloten. Een begrip als '(on)trouw' bijvoorbeeld, is verweven met de begrippen 'beloven', 'afspreken', 'nakomen' en 'schenden'; en onze conceptie van (on)eerlijkheid omvat de begrippen '(on)waarheid', 'bedriegen', 'stelen', 'eigendom', enzovoort.

Het beschikken over deze concepten kunnen we beschouwen als een complex *vermogen*, namelijk de bekwaamheid om morele oordelen te vellen. Iemand die bijvoorbeeld het concept van (on)trouw heeft verworven, zal, mits voldoende geïnformeerd, over het algemeen kunnen beoordelen of een persoon al dan niet de corresponderende morele regels heeft overtreden. Zoals we hebben gezien impliceert de dispositie van positieve betrokkenheid hypothetische proposities waarin optredende wensen en aversies worden verbonden met optredende cognities; deze cognities zijn opgebouwd uit morele oordelen aangaande de eisen van morele regels in bijzondere situaties; en het zijn deze morele oordelen die getuigen van het zedelijk oordeelsvermogen dat ik, in navolging van R. S. Peters, het *rechterlijk* vermogen zal noemen (vgl. 1981, p. 37-38).

De opvoeder staat derhalve voor de taak het

kind morele regels aan te leren (b.v. de RDR), wat inhoudt dat het kind morele concepten moet verwerven (b.v. het begrip van distributieve rechtvaardigheid), hetgeen betekent dat het kind het complexe rechterlijk vermogen moet worden bijgebracht (b.v. het vermogen om te bepalen wat in concrete situaties de eisen van de RDR zijn). Gezien het veelal abstracte en samengestelde karakter van morele begrippen, vereist het verwerven van het rechterlijk vermogen de nodige cognitieve kwaliteiten. Kinderen met geringe verstandelijke vermogens zullen dan ook niet of slechts ten dele in staat zijn de non-teleologische deugden te verwerven. Dergelijke pedagogische doeleinden zijn voor deze kinderen waarschijnlijk te hoog gegrepen.

Maar er is nog een tweede belangrijke taak voor de opvoeder. Een persoon kan het rechterlijk vermogen bezitten *zonder* gemotiveerd te zijn de morele regels te praktiseren. Daarom moet de opvoeder het kind niet alleen morele concepten aanleren, maar tevens een bepaalde gezindheid bevorderen, namelijk de houding van positieve betrokkenheid ofte wel *het engagement met morele regels*. Deze gezindheid is intrinsiek van aard, in de boven gedefinieerde betekenis van het woord. Met name dit punt is van belang voor de opvoeding. Naar de mening van vele pedagogen en ontwikkelingspsychologen volgen kinderen gedurende een bepaalde fase de morele regels uit extrinsieke overwegingen. Zij voltrekken de juiste daden en laten de verkeerde dingen na om goedkeuring te verwerven, straf te vermijden, de liefde van hun ouders te behouden of om andere behoeften te vervullen. Maar om drager van non-teleologische deugden te worden is er een *wezenlijke omslag* vereist: de verandering van extrinsieke naar intrinsieke gemotiveerdheid. Deze overgang doet zich niet alleen voor op het gebied van de morele ontwikkeling (ofschoon lang niet bij alle kinderen), maar vindt eveneens op andere terreinen van het leven plaats. Met name R.S. Peters heeft op dit verschijnsel gewezen. Zoals bekend omschrijft hij 'education' als 'initiation in worth-while activities', waartoe hij niet alleen het gebied van de moraal rekent, maar ook het veld van de wetenschap, de esthetica, de religie, enzovoort. En het doel van de opvoeder is zijns inziens 'to get others on the inside of such worth-while activities and forms of awareness so that they will explore them for the ends which are intrinsic to



them' (1966, p. 62). De 'educated man' beoefent de waardevolle activiteiten dus niet uit instrumentele of extrinsieke overwegingen, maar louter 'for their own sake' (1973, p. 18). Zoals de persoon die geïnitieerd is in het veld van de wetenschap, intrinsiek betrokken is bij de regels van de wetenschap, zo zal de drager van non-teleologische deugden worden gekenmerkt door een intrinsiek engagement met zedelijke regels. En wat geldt voor de initiatie in levensvormen in het algemeen, geldt ook voor de ontwikkeling op het gebied van de moraal in het bijzonder: 'Somehow or other the individual must come to care sufficiently about what is intrinsic to these worth-while activities so that he no longer has any need of extrinsic motivation' (1966, p. 62).

### 3. *Motieven en teleologische deugden*

Gevoelens van plicht en verplichting, eerbied voor de zedewet, rechtvaardigheidsgevoel, e.d., worden door velen aangemerkt als de typische motieven van de mens met het goede karakter. In de voorgaande paragraaf heb ik deze motiverende emoties geïnterpreteerd als wensen en aversies die getuigen van een positieve betrokkenheid bij morele regels. Tezamen vormen deze wensen en aversies de kenmerkende drijfveren van de drager van non-teleologische deugden.

In de literatuur op het gebied van de (meta-)ethiek wordt echter niet alleen geschreven over gevoelens van plicht en verplichting, liefde voor rechtvaardigheid, e.d., maar evenzeer overegenheid en zorg voor de medemens, medelijden en respect voor de behoeften, verlangens en belangen van anderen. En deze klasse van motieven, die ik in het vervolg *goedaardige* emoties zal noemen, acht men eveneens typerend voor de deugdzame mens. Goedaardige

emoties zijn het tegendeel van kwaadaardige emoties, waartoe we haat, wrok, afgunst en wraakgevoelens kunnen rekenen. Kwaadaardige emoties zetten ons aan tot het frustreren van de behoeften, wensen en belangen van de ander, tot het ondergraven van zijn welzijn of tot het aantasten van zijn geluk; goedaardige emoties motiveren ons tot het voltrekken van daden die het welgaan van de ander bevorderen, zijn nood lenigen of zijn belangen ten goede komen. Het is deze groep van motiverende emoties die mijns inziens karakteristiek is voor de drager van teleologische deugden. En ook deze activerende emoties maken deel uit van een genus van wensen en aversies. In deze paragraaf zal ik proberen de generieke aard van deze wensen en aversies te bepalen, alsmede aan te geven waarin deze motiverende factoren zich onderscheiden van de wensen en aversies van de persoon met non-teleologische karaktertrekken.

Ook de eigenaar van teleologische deugden kunnen we beschouwen als een persoon met een zekere dispositie. Iemand die bijvoorbeeld menslievend, welwillend, behulpzaam, liefdadig, barmhartig, genereus of vriendelijk is, wordt namelijk gekenmerkt door een *positieve betrokkenheid bij het wel en wee van zijn medemens*. En ook deze gezindheid is een samenbundeling van dispositionele wensen en aversies. Want iemand die het welzijn van de ander ter harte gaat, *wil* dat het goed gaat met zijn medemens (de dispositionele wens) en *wil niet* dat het slecht gaat met zijn naaste (de dispositionele aversie). Deze typering maakt meteen een belangrijk verschil tussen teleologische en non-teleologische deugden zichtbaar. Het object of de inhoud van de karakteristieke wensen en aversies is niet hetzelfde. Bij non-teleologische deugden gaat het om een engagement met

Schema III

	non-teleologische deugden	teleologische deugden
dispositie	positieve betrokkenheid bij morele regels	positieve betrokkenheid bij het wel en wee van de naaste
dispositionele wens	wens ten aanzien van het algemene volgen van de regels	wens ten aanzien van het goed gaan met de medemens
dispositionele aversie	aversie ten aanzien van het algemene overtreden van de regels	aversie ten aanzien van het slecht gaan met de medemens

morele regels, terwijl bij teleologische deugden de betrokkenheid op het wel en wee van de ander wezenlijk is (vgl. Schema III).

Ook de propositie die wordt uitgedrukt in 'X is positief betrokken bij het welzijn van de ander' bevat hypothetische proposities waarin klassen van concreet-individuele gebeurtenissen aan elkaar worden gerelateerd. En tot deze hypothetische proposities behoren evenzo conditionele verbanden tussen optredende wensen en aversies enerzijds, en optredende cognities die betrekking hebben op de inhoud van de dispositionele wensen en aversies anderzijds. Zo zal X onder normale omstandigheden worden aangedaan door gevoelens van misnoegen en ontstemming (de optredende aversie), indien hij verneemt dat Y in nood verkeert of ongelukkig is (de optredende cognitie); en X zal, indien hij weet dat Z van plan is Y hulp te bieden (de optredende cognitie), gewoonlijk ingenomen zijn met de plannen van Z of daar behagen in scheppen (de optredende wens).

Sommige van de hypothetische proposities laten zien wat de specifieke *motieven* zijn van de drager van teleologische deugden. Want wanneer X positief betrokken is bij het welzijn van zijn medemens, dan zal X, indien hij zich realiseert dat zijn voorgenomen daden de belangen van Y ernstig zullen schaden, of Y ongelukkig zullen maken, dan wel Y's welzijn ingrijpend zullen ondermijnen (de optredende cognitie), onder de gebruikelijke omstandigheden tegenneigingen ten aanzien van deze daden ondervinden (de optreden aversie); en wanneer X van oordeel is dat zijn daden Y's leed zullen verzachten, of een substantiële bijdrage zullen leveren tot het opheffen van de slechte toestand waarin Y verkeert, of de nood

van Y zullen lenigen (de optredende cognitie), dan zal X zich onder normale omstandigheden aangetrokken voelen tot het uitvoeren van deze daden (de optredende wens). De karakteristieke motieven van waaruit we het juiste gedrag van de mens met teleologische deugden kunnen verklaren, zijn dus samengesteld uit zich voordoende wensen en aversies die het causale resultaat zijn van specifieke cognities, namelijk *het oordeel van de actor aangaande de effecten van zijn daden op het wel en wee van de ander*. Het zijn deze wensen en aversies die de bezitter van teleologische karaktertrekken aansporen tot het voltrekken van behulpzaam, barmhartig, vriendelijk of genereus gedrag, of hem weerhouden van het uitvoeren van onvriendelijk, grof, onverschillig of wreed gedrag.

Met name de gesignaleerde cognities maken duidelijk wat het verschil is tussen de motieven van de teleologisch-deugdzaam mens en de drijfveren van de drager van non-teleologische eigenschappen. De wensen en aversies van de laatstgenoemde hangen samen met oordelen aangaande de eisen van morele regels in bijzondere situaties; maar de wensen en aversies van de eerstvermelde zijn verweven met oordelen over de effecten van daden op het wel en wee van de medemens (vgl. Schema IV).

Laten we nu eens aannemen dat een politicus het welzijn van de ander wil bevorderen met de bedoeling om bij de volgende verkiezingen stemmen te winnen. Om dit doel te bereiken trekt hij bij iedere collecte van liefdadige instellingen met wijdse gebaren zijn portemonnaie, organiseert hij talrijke liefdadigheidsbazars en beplakt hij al zijn brieven met liefdadigheidspostzegels. Zo'n persoon gedraagt zich weliswaar liefdadig, maar *mist* de deugd van

Schema IV

	non-teleologische deugden	teleologische deugden
optredende cognitie	het oordeel dat handeling H behoort te worden voltrokken	het oordeel dat handeling H het welzijn van de ander bevordert
optredende wens	wens ten aanzien van H	wens ten aanzien van H
optredende cognitie	het oordeel dat H niet behoort te worden voltrokken	het oordeel dat H het welzijn van de ander schaadt
optredende aversie	aversie ten aanzien van H	aversie ten aanzien van H

liefdadigheid. En toch voldoet hij aan de gegeven analyse; ook hij handelt uit wensen en aversies die samenhangen met zijn overtuiging dat deze daden ten goede komen aan de belangen van anderen.

Ter uitsluiting van dit tegenvoorbeeld, zal ik mijn analyse wederom verfijnen door de motieven van de drager van teleologische deugden als *intrinsieke* wensen en aversies te beschouwen, waarvan ik de volgende definitie zal geven: Persoon X heeft een intrinsieke positieve betrokkenheid bij het wel en wee van de ander, indien, en alleen indien, X' beseft dat zijn daden het welzijn van de ander reëel zullen bevorderen, dan wel zullen schaden, onder normale omstandigheden een *voldoende* causale conditie vormt voor het optreden van respectievelijk de wens of aversie ten aanzien van het voltrekken van deze daden. Bij de politicus is het oordeel over het effect van zijn daden op het wel en wee van zijn medemens *niet* voldoende voor het optreden van de wens om deze daden te voltrekken. Alleen omdat hij van mening is dat zijn gedrag zal resulteren in stemmenwinst, heeft hij de wens om caritatief te handelen. Daarom mist hij de teleologische deugd van liefdadigheid.

Zoals we eerder hebben aangetoond voltrekt de drager van non-teleologische deugden de juiste daden ter wille van deze daden zelf. Dit geldt echter niet voor de welwillende, menslievende of behulpzame persoon, want deze heeft wel degelijk een doel voor ogen: het begunstigen van het welgaan van de medemens. Daarom heb ik deze karaktertrekken *teleologische* deugden genoemd. Desondanks is ook de drager van deze deugden intrinsiek gemotiveerd. Want hij heeft niet het oogmerk om het welzijn van de ander te bevorderen ter wille van een verder reikende doelstelling (zoals bij de voornoemde politicus het geval is), maar streeft het welgaan van de medemens na om de wil van dit welgaan zelve<sup>8</sup>.

Met deze laatste toevoeging zijn ook de drijfveren van de eigenaar van teleologische deugden schetsmatig beschreven. Optredende goedaardige emoties, zoals genegenheid, deernis, zorg, respect en mededogen, zijn manifestaties van de intrinsieke positieve betrokkenheid bij het wel en wee van de ander. Deze genus van activerende emoties is samengesteld uit zich voordoende wensen en aversies ten aanzien van daden die het welzijn van de ander respectievelijk doen toe- of afnemen; en deze

wensen en aversies zijn onverbreekelijk verbonden met bepaalde cognities, namelijk het beseft van de effecten van deze daden op het welgaan van de naaste<sup>9</sup>.

Nu de specifieke drijfveren van de bezitter van teleologische deugden in kaart zijn gebracht, zal ik opnieuw de meest in het oog springende uitvloeisels van deze analyse voor de pedagogische praktijk aanstippen. Ook de opvoeder die het kind de teleologische deugden wil bijbrengen, staat voor een tweetal centrale opgaven. En wederom hebben deze taken achtereenvolgens betrekking op de cognitieve en motivationele aspecten van deugden, dit keer van teleologische deugden.

In de eerste plaats zal de opvoeder het *empathisch vermogen* of de *verbeeldingskracht* van de opvoeding moeten stimuleren. Eerder heb ik uitgelegd, dat de wensen en aversies van de drager van teleologische deugden samenhangen met cognities aangaande de effecten van daden op het wel en wee van de ander. Deze cognities omvatten een zeker inzicht in de gemoedsgesteldheid van de medemens, en dan met name in zijn actuele of mogelijke misère. De zich voordoende wens om daden te voltrekken die de nood van de ander lenigen, is afhankelijk van het inzicht in zijn *actuele* misère, terwijl de optredende aversie ten aanzien van daden die de naaste leed zullen berokkenen, zijn verbonden met een zeker beseft van zijn *mogelijke* misère. En voor een doeltreffend begrip van de reële of eventuele nood van de medemens, is een ontwikkelde verbeeldingskracht een noodzakelijke voorwaarde. Het is het vermogen om de innerlijke wereld van de ander te verstaan, om inzicht te verwerven in de kwaliteit en intensiteit van andermans belevingen en ervaringen, door zich in te beelden hoe het is om de ander te zijn of zich voor te stellen wat het is om in de toestand van de ander te verkeren (vgl. Hare 1981, p. 90-99). Daarbij gaat het niet om een zich verplaatsen in de situatie van de ander met behoud van de *eigen* gemoedsgesteldheid (wat zou ik beleven en willen, indien ik mij voorstel in zijn schoenen te staan, met *mijn* psyche?), maar om een zich inbeelden in de positie van de medemens met *zijn* gemoedstoestand (wat zouden mijn ervaringen en preferenties zijn, indien ik mij voorstel in zijn plaats te staan, met *zijn* belevingen, wensen en aversies?) Alleen door deze laatste weg te volgen is het mogelijk de innerlijke

wereld van de ander bij benadering te begrijpen. Vandaar dat de opvoeder, die de teleologische deugdzaamheid van het kind wil bevorderen, zijn verbeeldingskracht moet stimuleren; want de doeltreffende uitoefening van dit vermogen resulteert in een adequaat begrip van andermans belevingswereld, inclusief de optredende cognities aangaande zijn actuele of mogelijke misère.

Net zo min als het rechterlijk vermogen noodzakelijk gekoppeld is aan het engagement met morele principes, gaat het empathisch vermogen onveranderlijk gepaard met een positieve betrokkenheid bij het welzijn van anderen. 'I might know exactly how others feel and how my actions affect them', schrijft Warnock, 'and yet simply not care, or I might even take pleasure in causing them annoyance and distress' (1979, p. 113). De boosaardige mens bijvoorbeeld, is maar al te vaak in staat zich te verplaatsen in de wereld van de ander, zonder op enigerlei wijze gemotiveerd te zijn de slechte toestand van de ander op te heffen. Integendeel, hij zal behagen scheppen in het leed en de noden van de ander (vgl. Scheler, 1974, p. 19-24; Hare, 1979, p. 103-104; Hare, 1981, p. 99). De tweede taak van de opvoeder betreft dan ook het aankweken van het *medevoelen* of de *sympathie* van de opvoeding. Pas wanneer deze taak is volbracht, zal de praktisering van het empathisch vermogen worden gevolgd door een *deelnemen* in andermans misère, hetgeen gepaard gaat met het optreden van de geëigende wensen en aversies<sup>10</sup>.

Medegevoelens kunnen in twee groepen worden opgedeeld: *medevreugde* en *medelijden* (vgl. Scheler, 1974, p. 143-144). Medevreugde treedt op wanneer de sympathiserende mens beseft dat de ander zich gelukkig voelt, blij is, in een uitbundige stemming verkeert of gevoelens van welbehagen ondervindt; en medelijden is een reactie op het inzicht dat de ander neerslachtig is, zich ongelukkig voelt, angst heeft, pijn lijdt of wanhopig is. Het zijn met name de modi van het medelijden (zoals

betreuring, deernis, erbarmen, mededogen en ontferming) die ons aansporen tot het bevorderen van het welgaan van de medemens of ons afhouden van het ondergraven van andermans welzijn. Daarom moet de opvoeder, indien hij de teleologische deugdzaamheid van het kind wil bevorderen, niet alleen het empathisch vermogen van de opvoeding stimuleren, maar bovendien zijn gezindheid van sympathie begunstigen. Alleen dan zullen de optredende cognities aangaande de actuele of mogelijke misère van de ander resulteren in gevoelens van medelijden, dat wil zeggen in optredende wensen om zich barmhartig, genadig en behulpzaam te gedragen en in optredende aversies ten opzichte van onvriendelijk, grof en ondermijnd gedrag<sup>11</sup> (vgl. Schema V).

### Noten

1. De termen 'intrinsiek' en 'instrumenteel' ontleen ik aan Hare (vgl. 1981, p. 192-193). Het onderscheid tussen deze twee subklassen van deugden wordt ook door andere (meta-)ethici gemaakt (vgl. b.v. Warnock, 1971, p. 78-79). Reeds bij Hume treffen we een soortgelijke distinctie aan, wanneer hij een cesuur aanbrengt tussen twee soorten eigenschappen van personen, 'viz. such as make them perform their part in society; and such as render them serviceable to themselves' (1739, p. 587; vgl. 1777, p. 243).
2. In een ander opstel heb ik met name de *functie* van intrinsieke en instrumentele deugden belicht (vgl. 1983, p. 186-187).
3. Hoewel de individuele uitoefening van non-teleologische deugden niet altijd in het voordeel is van degene ten opzichte van wie gehandeld wordt, resulteert de *algemene* praktisering van deze deugden in een verbetering van de menselijke toestand of in een toename van het algemeen menselijk welzijn. Mede daarom is ons onderscheid tussen teleologische en non-teleologische deugden verwant aan Hume's distinctie tussen 'natural' en 'artificial virtues' (= 'justice'): 'The only difference betwixt the natural virtues and justice lies in this, that the good, which results from the former, arises from every single act

### Schema V

	non-teleologische deugden	teleologische deugden
cognities	rechterlijk vermogen	empathisch vermogen
wensen/aversies	engagement met morele principes	sympathie



(. .): Whereas a single act of justice, consider'd in itself, may often be contrary to the public good; and 'tis only the concurrence of mankind, in a general scheme or system of action, which is advantageous' (1739, p. 579; vgl. p. 497).

4. De distictie tussen dispositionele en optredende wensen vinden we eveneens bij Alston (die de termen 'latent wants' en 'aroused wants' gebruikt) (vgl. 1967), bij Goldman (die schrijft over 'standing wants' en 'occurrent wants') (vgl. 1970, p. 86 e.v.) en bij Brandt (die het heeft over 'occurrent valence' en 'effective valence') (vgl. 1979, p. 27 e.v.).
5. De clausules 'onder normale omstandigheden', 'gewoonlijk', e.d., referen aan de *normale gemoedsgesteldheid* van X. Er wordt dus aangenomen dat X niet onder hypnose staat, dronken is, onder invloed is van medicijnen, ernstig overstuurt is, enzovoort (vgl. Brandt 1970, p. 35-36). Zonder dit voorbehoud zullen de geïmpliceerde hypothetische proposities niet altijd opgaan, b.v. X zal waarschijnlijk niet worden aangedaan door het vooruitzicht van een confrontatie met de hond van de buren, indien hij kalmerende middelen heeft geslikt.
6. De relatie tussen de beschreven cognities en de optredende wensen/aversies is enerzijds *logisch* van aard (omdat de propositie 'X heeft de optredende wens of aversie om conform of in strijd met de regels te handelen' logisch impliceert dat X van mening is dat de regel op zijn situatie van toepassing is ( $p \supset q$ ) en anderzijds *causaal* van aard (omdat de propositie 'X is van mening dat de regel op zijn situatie van toepassing is' geenszins logisch impliceert dat X de bedoelde wens of aversie heeft ( $\sim(q \supset p)$ ). Deze interpretatie hangt samen met een afwijzing van het *internalisme* (de opvatting dat het inzien van de juistheid van een moreel oordeel noodzakelijk gepaard gaat met de aanwezigheid van een motief ( $q \supset p$ ) en de acceptatie van het *externalisme* (de ontkenning van deze logische connectie tussen morele oordelen en motieven ( $\sim(q \supset p)$ ) (vgl. Frankena, 1976).

Bovendien gaat het om een relatie tussen wensen/aversies en *cognities*, hetgeen een cognitivistische duiding van morele oordelen met zich meebrengt. 'Behoort'- en 'moet'-zinnen worden namelijk veelvuldig gebruikt om morele *proposities* kenbaar te maken die betrekking hebben op de *eisen van morele regels*. Algemene morele uitspraken (b.v. 'Men behoort zijn medemens niet opzettelijk te doden') drukken proposities uit die slaan op de algemene eisen van zedelijke regels ten aanzien van alle gevallen waarop zij van toepassing zijn; en singuliere morele uitspraken (b.v. 'X behoort Y niet opzettelijk te doden') maken proposities kenbaar die betrekking hebben op de eisen van morele regels ten aanzien van bijzondere gevallen waarop zij van toepas-

sing zijn (vgl. Richards, 1971, m.n. p. 17-26, 215). Wanneer we daarom spreken over X' cognities, bedoelen we in dit verband het feit dat X beseft, van mening is, de overtuiging heeft, denkt, gelooft, van oordeel is of misschien zelfs weet dat een bepaalde propositie waar is, namelijk een propositie die betrekking heeft op de eisen van morele regels ten aanzien van zijn bijzondere situatie.

7. Kan een drager van non-teleologische deugden niet van mening zijn dat het algemene volgen van morele regels bijdraagt tot de verbetering van de menselijke toestand (vgl. noot 3) en *daarom* gemotiveerd zijn tot het voltrekken van de moreel juiste daden? Dat is toch een nobele overweging?  
Mijns inziens is een dergelijke overweging zowel een goede *legitimerende* reden voor het praktiseren van non-teleologische deugden, als een mogelijke *motiverende* reden voor het cultiveren van deze disposities; desondanks vormt deze overweging geen typerende motiverende reden van degene die zich dergelijke deugden heeft eigen gemaakt (vgl. Jackson 1978, p. 236).
8. Peters maakt een onderscheid tussen a. 'highly specific virtues' (eerlijkheid, beleefdheid, e.d.), b. 'virtues (. .) which are also motives for action' (welwillendheid, vriendelijkheid, e.d.), c. 'more artificial virtues' (rechtvaardigheid, billijkheid, e.d.) en d. 'virtues of a higher order' (volhardendheid, standvastigheid, e.d.) (1981, p. 94). Als we deze indeling vergelijken met mijn classificatie van deugden, dan behoren de d-deugden tot de instrumentele deugden, de b-deugden tot de teleologische deugden, en de a- en c-deugden tot de non-teleologische deugden.  
De criteria op grond waarvan Peters de b-deugden onderscheidt van de a- en c-deugden vind ik weinig trefzeker. Hij beschouwt de a- en c-deugden als karaktertrekken (vgl. p. 69, 70, 93); 'to call something a "trait" of character is simply to suggest that someone has made a rule (. .) his own' (p. 93; vgl. p. 29). B-deugden zijn volgens hem geen karaktertrekken, omdat deze eigenschappen als 'motives', 'purposes' of 'goals' functioneren (vgl. p. 25, 26, 69, 70, 93, 167, 168). Maar: (i) het is mijns inziens volstrekt conform de omgangstaal om ook b-deugden als karaktertrekken aan te merken; en (ii) Peters interpreteert b-deugden als geïnternaliseerde regels ('motives which personalise fundamental principles' (p. 78)), hetgeen deze disposities, overeenkomstig zijn eigen criteria, tot karaktertrekken maakt; en (iii) ook c-deugden corresponderen zijns inziens met fundamentele principes, die, indien verpersoonlijkt, gepaard gaan met 'rational passions' (vgl. p. 67, 68, 75, 109, 110), zodat ook deze deugden motiverend zijn voor het handelen.
9. Het is toch heel wel mogelijk dat de drager van

teleologische deugden in de geëigende situaties gevoelens van (ver)plicht(ing) zal ervaren? Als een welwillend persoon zijn medemens in nood bijstand verleent, dan zal hij toch tevens van mening zijn dat hij deze daden behoort te voltrekken? (vgl. Neblett 1981, p. 16-17).

Deze suggestie zal ik niet in twijfel trekken. Alleen, de wensen en aversies die logisch samenhangen met oordelen aangaande de eisen van morele regels zijn niet *typerend* voor de drager van teleologische deugden. Iemand die *louter* uit gevoelens van plicht of verplichting weldaden voltrekt, doet weliswaar hetzelfde als de mens met het goede karakter, maar mist desondanks de teleologische deugden. Daartoe is de positieve betrokkenheid bij het welzijn van de medemens vereist.

10. Empathie en sympathie corresponderen in grote lijnen met resp. EMP en PHIL van Wilsons lijst van morele componenten (vgl. 1967, p. 192-193; 1972, p. 19-24).
11. De vraag naar de manier waarop de opvoeder de disposities van empathie en sympathie moet bevorderen, kan alleen doeltreffend met behulp van empirisch onderzoek worden beantwoord. Informatieve en interessante verhandelingen over dergelijk empirisch onderzoek vinden we bij Graham (1972, p. 159-171) en Peters (1981, p. 171-175).

#### Literatuur

- Alston, W. P., Motives and Motivation. In: P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: 1967.
- Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*. (Loeb Classical Library, ed. by G. P. Goold, London: 1934).
- Brandt, R. B., Traits of Character: A Conceptual Analysis. *American Philosophical Quarterly*, 1970.
- Brandt, R. B., *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: 1979.
- Frankena, W. K. *Ethics*. Englewood Cliffs: 1973.
- Frankena, W. K. Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy. In: K. E. Goodpaster (ed.), *Perspectives on Morality. Essays by William K. Frankena*. Notre Dame/London: 1976.
- Goldman, A. I., *A Theory of Human Action*. Princeton: 1970.
- Graham, D., *Moral Learning and Development. Theory and Research*. London: 1972.

- Hare, R. M., Language and Moral Education. In: D. B. Cochrane, C. M. Hamm, A. C. Kazepides (eds.), *The Domain of Moral Education*. New York/Ramsey: 1979.
- Hare, R. M., *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*. Oxford: 1981.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*. London: 1739 (ed. by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, Oxford: 1978).
- Hume, D., *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. London: 1777 (ed. by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, Oxford: 1975).
- Jackson, J., *Virtues with Reason. Philosophy*, 1978.
- Kohnstamm, Ph., *Persoonlijkheid in wording. Schets ener christelijke opvoedkunde*. Haarlem: 1956.
- Neblett, W., *The Role of Feelings in Morals*. Seattle/London: 1981.
- Peters, R. S., *Ethics and Education*. London: 1966.
- Peters, R. S., Aims of Education-A Conceptual Inquiry. In: R. S. Peters (ed.), *The Philosophy of Education*. Oxford: 1973.
- Peters, R. S., *Moral Development and Moral Education*. London: 1981.
- Richards, D. A. J., *A Theory of Reasons for Action*. Oxford: 1971.
- Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern/München: 1974.
- Steutel, J. W., *Opvoeding tot deugdzaamheid. Pedagogische Verhandelingen*, 1983.
- Warnock, G. J., *The Object of Morality*. London: 1971.
- Warnock, G. J., Morality and Language: A Reply to R. M. Hare. In: Cochrane et al., o.c.
- Wilson, J., N. Williams, B. N. Sugarman, *Introduction to Moral Education*. Harmondsworth: 1967.
- Wilson, J., *Practical Methods of Moral Education*. London: 1972.

#### Curriculum vitae

J. W. Steutel (geb. 1948) studeerde pedagogiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Sinds 1976 is hij als wetenschappelijk medewerker werkzaam in de vakgroep Theoretische en Historische Pedagogiek aan deze universiteit. Hij promoveerde in 1982 op het proefschrift *Opvoeding, vrijheid en omgangstaal*

Adres: Bovenkruier 49, 1035 AC Amsterdam

Manuscript aanvaard 28-2-'84