

Ethische Consensus in een Pluralistische Samenleving: De Gezondheidsethiek als Casus

Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de Wijsbegeerte

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
Aan de Katholieke Universiteit Nijmegen

In het openbaar te verdedigen op 28 januari 1993
Des namiddags te 3:30 uur precies

door

Hubertus Andreas Everhard Zwart

Geboren te Geleen op 12 september 1960

Ethische Consensus in een pluralistische samenleving:
De gezondheidsethiek als casus

© 1993 Copyright Hub Zwart

Thesis Publishers - Amsterdam 1993

ISBN 90 5170 183 7

Ik heb nooit deel uitgemaakt van de een of andere commissie voor de hervorming van het strafrecht. Maar zo 'n commissie bestond, en bepaalde leden ervan hebben me gevraagd, of ik bereid zou zijn als adviseur op te treden inzake problemen betreffende de seksualiteitswetgeving. Ik was verbaasd te zien hoe interessant die discussie was ...

Michel Foucault

Inhoud

Inleiding	13
§ 1 Wat is ethiek?.....	14
§ 2 Wat is consensus?	18
§ 3 Wat is pluralisme?.....	22
§ 4 Vraagstelling	23
§ 5 Achtergrond: onbehagen in het vertoog.....	23
§ 6 Werkwijze: hardop lezen	26
§ 7 Opzet van de studie	30
§ 8 Selectiecriteria.....	33
Hoofdstuk 1. De voorgeschiedenis van de gezondheidsethiek	36
§ 9 Aanzet tot identificatie	36
9.1 Van “medische ethiek” naar “gezondheidsethiek”	40
9.2 Autonomie en proceduralisme (1).....	42
9.3 Autonomie en proceduralisme (2).....	46
9.4 Medische en seksuele ethiek	50
§ 10 Ethiek als hinderpaal.....	54
§ 11 Paternalisme, autonomie, “informed consent”	57
Paternalisme	57
Autonomie.....	58
Informed consent”	59
§ 12 De voorgeschiedenis van het vertoog	61
12.1 De hippocratische traditie	61
12.2 De theologische traditie	62
De moraal-theologische traditie	62
De hervorming van de medische ethiek	64
12.3 De moderne traditie in de filosofie	66
12.3.1 Locke.....	67
Instemming en participatie.....	67
Van consent naar consensus.....	68

12.3.2 Kant.....	72
Mondigheid.....	73
Autonomie.....	74
Waarheid spreken.....	75
Innerlijke en uiterlijke moraal (1).....	76
12.3.3 Mill.....	78
Liberale sociale ethiek.....	78
Innerlijke en uiterlijke moraal (2).....	79
§ 12.3.4 Rawls.....	80
§ 13 De voorgeschiedenis van de moderne traditie.....	81
§ 14 De vulgarisering van de autonomiegedachte.....	82
§ 15 Het autonome subject.....	86
Hoofdstuk 2. Minimalisme.....	90
§ 16 Nadere identificatie: MacIntyre.....	90
§ 17 Is de gezondheidsethiek emotivistisch?.....	93
§ 18 Engelhardt.....	98
18.1 Minimalisme in de gezondheidsethiek.....	98
The foundations of bioethics.....	98
Can ethics take pluralism seriously?.....	102
Bioethics and secular humanism.....	103
18.2 Commentaar.....	106
Feitelijk pluralisme.....	107
Pluralisme als filosofische these.....	108
De taalstrijdoptiek.....	109
§ 19 Strawson.....	114
Commentaar.....	115
§ 20 Musschenga 1.....	116
Commentaar.....	121
§ 21 Jacobs.....	124
Commentaar.....	127
§ 22 Minimalisme in het Handboek gezondheidsethiek.....	128
Kuitert.....	128

Keasberry.....	130
Dupuis	131
§ 23 Dupuis' ethiekopvatting	132
Commentaar	133
§ 24 Duitstalig minimalisme (de Bochumer affaire)	135
§ 25 Minimalisme in de ethiek: voorlopig diagnose.....	137
De imperatief van de discursiviteit	137
Neutraliteit	139
De taalstrijdoptiek.....	142
Minimalisme en benauwdheid.....	143
Recapitulatie en vooruitblik.....	145
Hoofdstuk 3. De Voorgeschiedenis van het minimalisme.....	146
§ 26 Het Sade-achtige in Kant.....	147
§ 27 Het Sade-achtige in de gezondheidsethiek	150
§ 28 De reformatie	153
§ 29 Hegel (1): moderne zedelijkheid.....	154
§ 30 Hegel (2): Verlichting en Piëtisme.....	157
§ 31 Verlichting en piëtisme bij Kant	158
§ 32 Verlichting en Piëtisme in Nederland	160
§ 33 Kuyper	163
Commentaar	164
§ 34 Kuitert.....	166
Commentaar	168
Hoofdstuk 4. Van toegepaste ethiek naar praktische filosofie.....	171
§ 35. Aanzet tot substantialisme: het beroep op Rawls.....	172
35.1 Musschenga 2.....	172
Commentaar.....	175
35.2 Stout	176
Commentaar.....	178
§ 36 Voor een brede publieke moraal	179
36.1 Van Asperen.....	179
Commentaar.....	181

36.2 Veldhuis	182
Commentaar	182
§ 37 De empirische wending	183
37.1 De Vries	183
Commentaar	184
Nadere explicatie	186
37.2 Ten Have	189
Commentaar	192
§ 38 Discursiviteit in de Duitstalige toegepaste ethiek	197
38.1 Demmer	197
38.2 Eid	198
38.3 Mieth	199
Commentaar	201
§ 39 Van Tongeren	202
39.1 De moraal van Nietzsches moraalkritiek	203
Commentaar	205
39.2 Moraal, recht, ervaring	205
Commentaar	207
§ 40 Callahan	210
40.1 Van minimalisme naar substantialisme	210
Moreel beleid	211
Hoe minimalistisch is Callahan I?	219
40.2 Substantialistische gezondheidsethiek	223
Commentaar	228
Tussen minimalisme en hermeneutiek	228
Tussen traditionalisme en utilisme	230
Vorbij de liberale ethiek?	233
De levensloopedachte	238
§ 41 Evaluatie	240
Hoofdstuk 5. Rivalen van het minimalisme	244
§ 42 MacIntyre	245
42.1 MacIntyre en het pluralisme	246

42.2 Traditie-gebonden rationaliteit.....	250
Commentaar.....	257
§ 43 Rawls	261
43.1 Rawls 1.....	264
Commentaar.....	265
43.2 Rawls 2.....	267
Commentaar.....	269
43.3 Evaluatie	271
§ 44 Rorty	273
44.1 De hermeneutische Rorty.....	273
Commentaar.....	275
44.2 De liberale Rorty.....	277
Commentaar.....	282
§ 45 Taylor.....	284
Commentaar.....	288
§ 46 Lyotard.....	289
46.1 Le différend.....	290
Commentaar.....	292
46.2 La condition postmoderne.....	293
Commentaar.....	297
46.3 Au juste	300
Commentaar.....	304
46.4 Evaluatie	306
§ 47 Bachtin	310
Commentaar.....	315
De taalstrijdoptiek.....	315
Bachtin en Nietzsche.....	319
Slotopmerkingen	322
§ 48 Levinas.....	324
Het probleem van het geweld.....	324
De ontmoeting met de ander als discursieve situatie	325
De ander en de anderen.....	326

Levinas en de liberale ethiek.....	327
Strasser over Levinas en het Liberalisme.....	328
Levinas en Heidegger.....	330
Slotopmerkingen	334
§ 49 Hergroepering: Minimalisme en Humanisme.....	335
Commentaar.....	338
Hoofdstuk 6: Discurvisiteit	340
§ 50 Habermas	343
Commentaar.....	347
§ 51 Apel.....	352
Commentaar.....	355
§ 52 Discursiviteit, minimalisme en hermeneutiek.....	357
§ 53 Adorno	362
Performativiteit	362
Communicativiteit.....	362
Commentaar.....	363
§ 54 Foucault.....	364
Foucaults engagement.....	371
§ 55 Nietzsche.....	375
Kritiseerbaarheid en uitsluiting.....	375
Discursiviteit en verdeeldheid.....	378
Het oordeel van Habermas.....	381
§ 56 Heidegger	383
56.1 Sein und Zeit.....	384
Commentaar.....	386
56.2 Wegmarken	388
Commentaar.....	391
56.3 Brief over bet Humanisme	392
Commentaar.....	397
56.4 Het oordeel van Habermas.....	398
56.5 Het oordeel van Jaspers.....	400
56.6 Jaspers over communicatie	402

§ 57 Evaluatie: bedreigend of bedreigd?.....	405
Hoofdstuk 7: Van minimalisme naar ethiek	410
§ 58 Casus met commentaar	410
Casus	410
Commentaar	410
§ 59 Methodische evaluatie	412
59.1 Ideologiekritiek	413
Commentaar	415
59.2 Vertooganalyse	420
Commentaar	423
§ 60 Vertooganalyse en hermeneutiek	425
§ 61 Inhoudelijke evaluatie	430
Recapitulatie	431
§ 62 Incommensurabele morele aanspraken	440
62.1 De menselijke en de goddelijke wet 1: Socrates	440
62.2 De menselijke en de goddelijke wet 2: Antigone.....	443
62.3 De menselijke en de goddelijke wet 3: Luther	445
62.4 De menselijke en de goddelijke wet 4: Ibsen.....	447
Beschikbare interpretaties	449
Interpretatie 1: het gezondheidsethische discours.....	451
Interpretatie 2: de liberale ethiek	452
Interpretatie 3: de taalstrijdoptiek	452
Interpretatie 4: menselijke en goddelijke wet	453
62.5 De menselijke en de goddelijke wet 5: Het zwanenmeer.....	458
§ 63 De noodzakelijkheid van de menselijke wet en de onontkoombaarheid van de goddelijke wet ..	459
Nawoord bij de tweede druk	465
Literatuur	469
Summary	482

Inleiding

“Meer dan in enige andere periode in de geschiedenis geniet ‘ethiek’ allerwege belangstelling” (p. 7), zo luidt de openingszin van het *Handboek gezondheidsethiek* (De Beaufort en Dupuis 1988). Discussies in de media lijken deze indruk te bevestigen. Wanneer de interesse van filosofische lezers door dergelijke mediaberichten wordt gewekt, kunnen daar minstens twee redenen voor zijn. Om te beginnen kunnen zij zich geroepen voelen positie te kiezen in het betreffende debat, door voor een bepaald standpunt te opteren en dat met redenen te omkleden. Dat wil zeggen, zij kunnen het als hun opgave beschouwen om, vanuit hun specifieke ethische deskundigheid, de betrokkenen te assisteren door overwegingen naar voren te brengen, aspecten nader te belichten of op tegenspraken te wijzen. Een andere mogelijkheid is dat zij het debat van een wat grotere afstand volgen, door niet de onderhavige problematiek, maar veeleer het debat als zodanig tot voorwerp van onderzoek te maken. Hun interesse, verwondering of irritatie betreft dan niet zozeer de standpunten die door de betrokkenen worden verwoord, maar veeleer het idioom waarin zij hun morele afwegingen articuleren en de vooronderstellingen die ze daarbij hanteren. In deze studie wordt voor de laatste mogelijkheid gekozen. In de gangbare terminologie wordt de eerste mogelijkheid als ‘ethisch’, de tweede mogelijkheid als ‘meta-ethisch’ aangeduid. In de loop van deze studie zal echter naar voren komen dat dit onderscheid inadequaaf is. Mijn meta-ethische reflectie op de problematiek van consensusvorming in de gezondheidsethiek, heeft wel degelijk ook een *ethische* inzet. Deze zal echter eerder ‘fundamenteel-ethisch’ dan ‘toegepast-ethisch’ van karakter zijn. De studie behelst een fundamenteel-ethische doordenking van een problematiek die naar voren komt in een toegepast-ethisch discours: de gezondheidsethiek.

Wanneer we de oordelen die individuen omtrent actuele morele kwesties vellen, vanuit een dergelijke ‘metaperspectief’ naast elkaar leggen, dan lijken de verschillen in sommige gevallen onoverbrugbaar. Dit verwijst naar de problematiek van de ethische consensusvorming. De gedachte die in het gezondheidsethische discours naar voren komt, luidt dat het pluralistische karakter van onze samenleving de vorming van een ‘brede’ (substantiële) consensus inzake morele kwesties in de weg staat, en dat gezondheidsethiek bijgevolg voor een ‘smalle’ (procedurele) wijze van ethiekbeoefening moet kiezen. Spoedig blijkt dat dit geen eigenaardigheid is van het gezondheidsethische discours, maar reeds voorbij dit discours naar

een fundamenteel-ethische problematiek verwijst, die de inzet vormt van een actueel filosofisch debat. Dat is de reden waarom de inzet van deze studie gaandeweg verschuift van een ‘meta-ethische’ beschrijving van het gezondheidsethische discours (*Hoofdstuk 1 tot en met 4*) naar een ‘ethische’ beschouwing omtrent de consensusproblematiek die in dit discours naar voren komt (*Hoofdstuk 5 tot en met 7*).

In deze studie zal ik mij de vraag naar de (on)mogelijkheid van ethische consensusvorming niet zonder meer toe-eigenen als mijn *eigen* vraag, althans niet zonder de strekking en de achtergrond ervan nader te exploreren. In verband met de toegepaste ethiek wijst Van Tongeren (1991) op het gevaar dat de ethische bezinning zich laat opsluiten binnen dezelfde kaders en hetzelfde vocabulaire waarin deze vragen worden gesteld. We moeten ‘voorkomen dat het zoeken naar antwoorden voor een hedendaags probleem zich verstrikt in de hedendaagse vooronderstellingen die in de probleemstelling liggen opgesloten’ (Van Tongeren, 1988b, p. 97). Nadere aandacht voor de gehanteerde termen lijkt geïndiceerd. We mogen de termen waarin het debat tot dusver werd gevoerd, niet zonder meer als de onze aanvaarden. Voordat ik vraagstelling en methode van deze studie formuleer, zal ik derhalve eerst ingaan op de termen waarin de vraag naar consensusvorming in de gangbare literatuur wordt gesteld. Op die manier wordt MacIntyre’s klacht serieus genomen dat in onze liberale samenleving de termen van het ethische debat de uitkomst ervan bij voorbaat determineren (1988, p. 392). De vraag naar ‘ethische consensus in een pluralistische samenleving’ bevat drie termen die nadere doordenking behoeven, namelijk: ethiek (§1), consensus (§ 2) en pluralisme (§ 3).

§ 1 Wat is ethiek?

In de regeringsnota *Grenzen aan de zorg* uit 1988 staat:

Ethiek is ‘in’. Hoe men het ook noemt: ethische bezinning, reflecties op goed en kwaad, op wat geoorloofd en wat onaanvaardbaar is, ethiek mag zich verheugen op een toenemende publieke en politieke belangstelling ... [D]e belangstelling voor ethiek, en dan met name de medische ethiek, of liever gezondheidsethiek, [groeit] door de talrijke mogelijkheden die de technologie ons biedt, of zoals sommigen zeggen, ons opdringt (p. 15).

Soortgelijke opmerkingen over het ‘in’ zijn van ethiek kunnen ook bij ethici worden aangetroffen. Dupuis (1980) schrijft, in het begin van haar boek: ‘Heel wat mensen zijn

geïnteresseerd in ‘ethiek’ en vele malen is mij de vraag gesteld of er niet een begrijpelijk boek over ethiek bestond’ (p. 9). Een opstel van Van Luijk uit 1984 begint met de constatering:

Sinds een aantal jaren is de belangstelling voor ethische kwesties groeiende. De tijd is gunstig voor ‘de ethiek’ (p. 77).

De openingszin van het *Handboek gezondheidsethiek* werd al geciteerd: “Meer dan in enige andere periode in de geschiedenis geniet ‘ethiek’ allerwege belangstelling”. Opvallend daarbij is dat de term ‘ethiek’ een aantal malen tussen aanhalingstekens wordt geplaatst. En met reden, zo lijkt het. Want het ‘in’ zijn van ethiek lijkt niet zozeer betrekking te hebben op *de* ethiek, als wel op één bepaald type van ethiekbeoefening.

Dit wordt onderstreept door Manenschijn (1985): “Ethiek *lijkt* in de mode, maar dat is schijn: *moraliseren* is in de mode, maar *ethiek* niet” (p. 178). Ook aan deze studie ligt het vermoeden ten grondslag dat het ‘in’ zijn van ethiek betrekking heeft op één bepaalde wijze van ethiekbeoefening.

Wat is ethiek? In zijn bijdrage aan het reeds genoemde *Handboek gezondheidsethiek* vat theoloog en (gezondheids)ethicus Kuitert (1988a) de term ‘ethiek’ uitdrukkelijk op in normatieve zin. Want om ethiek als normatief discours “is het in de ethiekbeoefening uiteindelijk begonnen: wat mag er nu wel en wat niet en kunnen we het daarover eens worden?” (p. 31) Elders schrijft hij: “Ethische vragen zijn vragen die betrekking hebben op wat geoorloofd en ongeoorloofd is, op wat mag en niet mag of op wat moet (in de zin van: behoort)” (1988c, p. 38). In zijn studie over euthanasie wordt ethiek (1981) omschreven als een “moreel beraad, dat ... uitmondt in voor iedereen bevredigende conclusies over wat er nu wel en niet mag” (p. 6). En ook in de titel van een bundel (Kuitert 1989a) over ethiek en medisch handelen doemt deze bepaling van ethiek op: Mag alles wat kan? Deze moralistische opvatting van ethiek zal ik niet volgen. Ik zal aansluiting zoeken bij een niet-moralistische opvatting van ethiek, waarin ethiek niet als een ‘autonome’ (Kuitert 1989b), maar een *wijsgerige* discipline wordt begrepen. Een bepaling van wat ethiek is, zal sterk moeten aanleunen tegen een bepaling van wat wijsbegeerte is. Aan de vraag Wat is ethiek? gaat de vraag Wat is wijsbegeerte? vooraf.

Wat is wijsbegeerte? Volgens Hegel is filosofie “ihre Zeit in Gedanken erfasst” (7, p. 26). In deze bepaling ligt besloten wat de opgave van de filosofie zou moeten zijn: “Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie”. Wanneer ik mij aansluit bij de gedachte dat de

filosofie haar eigen tijd in gedachten moet vatten, moet ethiek begrepen worden als het ‘in Gedanken erfassen’ van de actuele morele situatie. Het ‘in’ zijn van ethiek, en dan met name van gezondheidsethiek, verschijnt dan als een belangrijk aspect van de ‘eigen tijd’, dat nader doordacht en uitgelegd moet worden.

Ik zal geen poging ondernemen een totaalbeeld van de eigen tijd te construeren, maar mij beperken tot één ‘zeitgemäß’ discours, als stem van onze tijd, die onze actuele morele conditie in extremo vertegenwoordigt en daarmee als een symptomatische casus voor de eigen tijd kan worden beschouwd. Een wijsgerige lezing van een dergelijk discours kan, ondanks het specifieke karakter ervan, toch licht werpen op de actualiteit en aanspraak maken op een zekere mate van ‘externe validiteit’. Het gezondheidsethische discours, waarvan terecht wordt vastgesteld dat het ‘in’ is, voldoet hieraan. Terwijl de betrokkenen in het debat, de tijdgenoten van dit discours, vooral oog zullen hebben voor de verschillende standpunten die erin naar voren komen, gaat een filosofische lectuur veeleer op zoek naar de eenstemmigheid, misschien zelfs *eentonigheid* ervan.

Er is nog een andere, meer foucauldiaanse reden om de gezondheidsethiek tot doelwit te kiezen. Het gaat om een nog niet gevestigde discipline, die dicht bij haar directe urgentie staat en waarvan het wetenschappelijke gehalte nog onzeker is (Foucault 1985, p. 29). Het gezondheidsethische discours behelst een actuele poging de subjectiviteit, rationaliteit en normativiteit van onze tijd te definiëren. Vanwege het ‘lokale’ karakter van het onderzoeksobject, krijgt het onderzoek noodgedwongen een partiële en exploratieve strekking, resulterend in voorlopige conclusies, waarvan bij voorbaat vaststaat dat zij nadere uitwerking en precisering behoeven.

Deze bepaling van ethiek als filosofische discipline roept minstens twee vraagtekens op. In de eerste plaats: wanneer ethiek niet als ‘autonome’ discipline, maar als onderdeel van de wijsbegeerte wordt begrepen, dreigt het gevaar dat de ethiek geheel in deze wijsbegeerte opgaat, zodat het eigenlijk ethische (het normatieve moment) weer daaruit weg-geprepareerd zou moeten worden, tenzij we erin slagen het van meet af aan vast te houden. Dat betekent dat datgene wat eigenlijk het resultaat van het onderzoek zou moeten zijn (de identificatie van het ‘eigenlijk ethische’, waartoe in *Hoofdstuk 7* een poging wordt ondernomen) reeds in de *Inleiding*, zij het in tentatieve bewoordingen, ter sprake zal worden gebracht. Het ‘eigenlijk ethische’ wil ik heel voorlopig aanduiden als een ervaring van verplichting, die zich voordoet als een ervaring van ‘verdeeldheid’ of ‘verlegenheid’. De ethische inzet van deze studie is de vraag in hoeverre het

gezondheidsethische verhoog recht doet aan deze ervaring. In § 5 zal ik deze voorlopige aanduiding nader preciseren.

Zoals gezegd verschuift de inzet van de studie gaandeweg van een meta-ethische beschrijving naar een ethisch-normatieve analyse. In eerste instantie heeft de studie een ‘meta-ethisch’ karakter. Terwijl de gezondheidsethiek vraagt naar de status van bijvoorbeeld het embryo, vraagt deze studie naar de status van het gezondheidsethische discours. De aanduiding ‘meta-ethiek’ doet echter geen recht aan het normatieve moment dat er van meet af aan in aanwezig is en gaandeweg duidelijker naar voren komt: de vraag namelijk in hoeverre het gezondheidsethische discours recht doet aan datgene wat in de morele ervaring te verstaan gegeven wordt. De ‘ethische’ vraag luidt, in hoeverre het gezondheidsethische discours het mogelijk maakt de actuele morele ervaring op adequate wijze te verwoorden.

Kortom, de verhouding van deze studie tot haar onderzoeksobject laat zich in termen van de gangbare onderscheidingen niet adequaat omschrijven. Zij laat zich beter in andere, foucauldiaanse termen formuleren. Object van deze studie is het gezondheidsethische ‘weten’ dat in een bepaalde praktijk, namelijk de medische, is ontstaan en thans aanspraak maakt op autonomie en wetenschappelijkheid. Dit weten beoogt de wetenschappelijke status van haar normatieve rationaliteit veilig te stellen. De vraag is dan in hoeverre datgene wat ik aanduidde als het ‘eigenlijk ethische’, door dit discours gearticuleerd wordt, dan wel buitengesloten dreigt te raken. Daar waar het gezondheidsethische discours de ethische ervaring buitensluit, dringt de urgentie zich op deze ervaring te articuleren. In de eerste hoofdstukken ligt het accent op de beschrijving van de gezondheidsethiek als discursieve praktijk, in de latere hoofdstukken op die aspecten van de ervaring die door dit discours verdonkeremaand dreigen te worden. Anders gezegd, in de eerste hoofdstukken gaat de aandacht uit naar de uitsluitingsprocedures die in het discours functioneren, in de latere hoofdstukken naar datgene wat uitgesloten wordt.

Tot zover het ‘meta-ethische’ karakter van deze studie. Het tweede vraagteken dat door mijn ethiekopvatting wordt opgeroepen, is niet minder problematisch. Wanneer wij ethiek begrijpen als een kritische doordenking van de actuele morele situatie, en als een kritische lezing van een specifiek discours dat daarvan deel uitmaakt, doemt al gauw de vraag op hoe wij erin zouden kunnen slagen om *over* in plaats van *met* de actualiteit te spreken en te denken, aangezien wij zelf onvermijdelijk in dit denken en spreken opgenomen zijn en meegenomen worden. Het feit dat het een lokaal en partieel onderzoek betreft, waaraan gaandeweg een meer algemene

strekking wordt verleend, brengt onmiskenbaar het risico met zich mee dat wij zelf bepaald worden door meer algemene attitudes die wij, zonder het te weten, stilzwijgend onderschrijven, omdat we ze niet in het onderzoek betrekken. De methodische indekking hiertegen bestaat erin om de ‘eerste’ inzichten die in globale en tentatieve termen zullen worden verwoord, gaandeweg nader te expliciteren, in een zo direct mogelijke confrontatie met het materiaal, zonder de pretentie daarmee tot een *definitieve* interpretatie van onze morele situatie te geraken.

§ 2 Wat is consensus?

‘Consensus’ betekent letterlijk: overeenstemming (of gemeenschappelijkheid) van gezindheid of gevoelens. Waar het de geschiedenis van de term betreft, kan een aantal betekenissen worden onderscheiden. In het Romeinse recht werd er een wilsovereenstemming mee aangeduid, bijvoorbeeld de *consensus matrimonialis*, de huwelijksovereenkomst. In de oudheid werd de *consensus gentium* (de ‘overeenstemming tussen de volkeren’) als kenteken van de waarheid van een stelling aangemerkt. In onze tijd vinden wij de term in de wetenschapsfilosofie (Pierce, Laudan) terug. In de geneeskunde wordt de term gebruikt om er overeenstemming onder deskundigen mee aan te duiden over de toepassing van nieuwe technologie of therapie. Aangezien deze studie betrekking heeft op het gezondheidsethische discours, ligt het voor de hand om bij het medische gebruik van de term wat langer stil te staan.

Sinds de jaren tachtig vinden, aanvankelijk in de Verenigde Staten, later ook elders, zogeheten ‘consensusconferenties’ plaats. Een dergelijke conferentie heeft de vorm van een beraad onder deskundigen over een controversieel onderwerp, met de bedoeling eenduidige richtlijnen op te stellen voor de praktijk. Indien dit laatste niet haalbaar blijkt, kan een consensusbijeenkomst in ieder geval duidelijk maken op welke punten de meningen uiteen blijven lopen (Breimer 1985, Van Everdingen, Touw, Klazinga en Casparie 1985; Van Everdingen, Casparie en De Roy van Zuydewijn 1985). Hoewel consensusontwikkeling veel voorstanders kent, heeft deze methode ook vragen opgeroepen. In een redactionele kanttekening in het *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* (1985, 129 (40), 1922) wordt de vraag opgeworpen of consensusontwikkeling gebaseerd is op analyse van alle beschikbare wetenschappelijke gegevens, zoals door de opzet wordt beoogd, of dat er veeleer sprake is van

een ‘uitputtingsslag’ waarin de aanhouder wint. Er wordt bijvoorbeeld verwezen naar een consensusbijeenkomst ‘die eindigde in de kleine uren na een 12 uur durend debat, waarin belangenbehartiging, evangelisatie en spelen op de tribune geen verwaarloosbare zaken waren’. Markle en Chubin (1987) brengen de behoefte aan consensusontwikkeling in verband met het democratische karakter van de moderne samenleving. Democratie moedigt aan tot diversiteit. Ook de geneeskunde krijgt te maken met controverses. Volgens Markle en Chubin voert consensusontwikkeling echter eerder tot het hanteerbaar en manipuleerbaar maken van de controverse dan tot een wetenschappelijke oplossing ervan. Consensusontwikkeling functioneert in hun optiek als een instrument voor sociale controle (p. 2). Dit komt omdat het beraad aan een aantal rigide restricties wordt onderworpen. Zo worden doorgaans alleen technische onderwerpen als relevant beschouwd. Andere discussiepunten worden van de agenda afgevoerd. In de door Markle en Chubin besproken bijeenkomsten had dit tot gevolg “that these issues became *implicitly* important, shaping the consensus statement in ways unrecognized, or at least not admitted, by the participants themselves” (p, 21).

In zijn boek *Consensusontwikkeling in de geneeskunde* merkt Van Everdingen (1988) op dat de belangstelling voor consensusvorming in de geneeskunde voortkomt uit ‘het bestaan van grote verschillen in het dagelijks medisch handelen’. Wetenschappelijke kennis moet door individuele artsen naar concrete praktijksituaties worden ‘vertaald’ en dat impliceert een *pluriforme* medische praktijkvoering. Consensusontwikkeling is een methode om ongewenste variatiebreedte in medisch handelen te reduceren. Het doel is, de diverse meningen over een controversieel onderwerp nader tot elkaar te brengen. Als dat niet lukt, kan een consensusbijeenkomst duidelijk maken ‘op welke punten de geschillen onoverbrugbaar blijken’, maar in beginsel is een dergelijke bijeenkomst gericht op het ontwikkelen van eenduidige richtlijnen voor medisch handelen. Ik vermoed dat de gezondheidsethiek, wanneer zij de term ‘consensus’ bezigt, in feite hetzelfde technische taalgebruik hanteert als de medische praktijk waarop zij reflecteert. ‘Technisch’ omdat consensusvorming de oplossing voor een implementatievraagstuk behelst. Consensusvorming wordt opgevat als een ‘instrument’ (Straten, Weijers 1991) dat deel uitmaakt van technologisch aspectenonderzoek (‘technology assessment’) in de geneeskunde. Ook de gezondheidsethiek, zo luidt mijn hypothese, beoogt de toepassing of implementatie van een consensus die onder ethisch deskundigen tot stand gekomen is.

Tenslotte valt op dat de term ‘consensus’ nog in een heel andere context opdoemt, namelijk in het protestantse kerkelijke leven om er de overeenstemming mee aan te duiden die tussen verschillende geloofsrichtingen wordt bereikt. Van Everdingen wijst erop dat Calvijn in de 16e eeuw met zijn *consensus pastorum* “de strijdende partijen der Protestantse kerk bij elkaar [trachtte] te brengen” (p. 10). Deze periode kende echter meerdere consensusbijeekkomsten. In 1549 bijvoorbeeld kwamen zwinglianen en calvinisten tot een consensus op het punt van de avondmaalsleer: de *consensus Tigurinus*. In 1957 sloten de Nederlands Hervormde kerk en de Evangelisch-Lutherse kerk een consensus, op grond waarvan de mogelijkheid tot kanselruil en intercommunie werd geopend. De *Katholieke Encyclopedie* (Van der Meer et al 1950) schrijft:

Na de reformatie is c. in zwang gekomen als aanduiding van overeenkomsten inzake betwiste punten van de Prot. geloofsleer. Zo kennen we: de C. Tigurinus, de overeenkomst van Zürich van 1549 tussen Zwinglianen en Calvinisten betreffende de avondmaalsleer; de C. pastorum Genevensium te Geneve 1551 inzake avondmaals- en praedestinatieleer; de C. Sandomiriensis te Sandomir 1570 waar Luthersers, Calvinisten en Boheemse Broeders hun eenheid van geloof uitspraken; de C. Dresdensis te Dresden 1571 tussen de theologen van Keur-Saksen en de Formula Consensus Helvetica van 1675 in zake de inspiratieleer van de H. Schrift (p. 808/809).

De gewoonte om een bepaald geval van consensus aan te duiden met behulp van de plaats waar deze consensus werd bereikt, vinden wij ook in de gezondheidsethiek terug. In 1988 bereikte een internationaal gezelschap van artsen en gezondheidsethici consensus over medische beslissingen omtrent het levenseinde in het plaatsje Appleton, Wisconsin: de *Appleton consensus* (Stanley 1988).

De volgende omschrijving zou als een voorlopige definitie van de term consensus kunnen gelden: consensus verwijst naar een overeenstemming die niet het resultaat is van de aanwezigheid van een centraal leergezag, van de dominantie van een bepaalde traditie of van een dominant moreel perspectief, maar van ‘beraad’: een deliberatief proces dat bestaat in een kritische uitwisseling van argumenten. Consensus geldt dan als een resultaat waarin de participanten in dit beraad zich kunnen herkennen; een overeenstemming die op vrijwillige basis wordt bereikt, maar verder gaat dan een compromis, aangezien zij een zekere positieve instemming van de kant van de betrokken veronderstelt. De ‘revival’ van deze zestiende-eeuwse notie in onze tijd, mag geen verbazing wekken in zoverre het pluralistische karakter van onze

dagen herinnert aan de teloorgang van het centrale leergezag destijds. De verwantschap tussen de 16^e eeuw en onze tijd wordt door verschillende auteurs gesignaleerd. Foucault (1985) schrijft bijvoorbeeld:

Op het breukvlak van de vijftiende naar de zestiende eeuw voltrok zich een hele reorganisatie van het bestuur over mensen... Ik meen dat we vandaag de dag niet ver af staan van een gelijksoortige periode... Wij staan naar ik meen aan het begin van een grote crisis waarin het vraagstuk van het bestuur op alle punten wordt herijkt (p. 92)

In de loop van deze studie zal blijken dat een beeld van de moderne morele geschiedenis wordt geschetst dat, in verschillende varianten, bij verschillende auteurs (Engelhardt, MacIntyre, Lyotard, Bachtin en anderen) kan worden aangetroffen en dat zich heel globaal als volgt laat weergeven. De middeleeuwse bestuurders wisten een betrekkelijk homogeen moreel bestel te handhaven, hetgeen in de aanwezigheid van een centraal leergezag tot uitdrukking kwam. Aan het einde van de 15^e eeuw deden zich echter krachtige middelpuntvliedende krachten gelden, die de teloorgang van het centrale leergezag en van de morele homogeniteit inluiden. Dit zestiende-eeuwse pluralisme ging ten onder in gewelddadige conflicten, die geen winnaar opleverden (en bijgevolg niet leidden tot rehabilitatie van de morele homogeniteit), maar ten slotte wel, zoals Foucault het uitdrukt, uitmondde in een situatie van evenwicht. Anderen zoals Rawls spreken van een historisch compromis van redelijkheid en tolerantie, dat uitgroeide tot een ‘overlappende consensus’. Deze situatie vormt de context van het project dat wordt aangeduid met de term Verlichting. Het was de ambitie van dit project, de rationaliteit van het gevonden compromis te tonen en aldus een nieuwe homogeniteit te vestigen, die van de rede. Deze opzet faalde en thans bevinden wij ons andermaal in een situatie van crisis, waarin middelpuntvliedende krachten werkzaam zijn. Zestiende-eeuws en twintigste-eeuws pluralisme vormen, in dit schema (dat in de volgende hoofdstukken nader uitgewerkt zal worden), de pre-tijd en post-tijd, de historische zijpanelen van de Verlichting.

In deze studie zal naar voren komen dat zowel de medische als de protestantse consensusconceptie in de gezondheidsethische conceptie doorwerken. Volgens gereformeerd theoloog en gezondheidsethicus Kuitert (1989a) formuleert de gezondheidsethiek handelingsaanwijzingen voor de medische praktijk. Deze aanwijzingen “worden niet voor de eeuwigheid geschreven, want ze zijn de vrucht van een even wankel als tijdelijk evenwicht”. Wanneer er meer informatie beschikbaar komt of nieuwe alternatieven ontstaan, “moet de argumentatie

bijgesteld worden en meestal ook de keuze” (p. 8). Hoe deze consensusconceptie in het discours precies wordt uitgewerkt, komt in *Hoofdstuk 2* aan de orde, maar het globale beeld laat zich als volgt omschrijven. Consensus wordt opgevat als een tijdelijk evenwicht, bereikt door overleg. De instabiliteit van de verankering van deze consensus wordt uitdrukkelijk onderkend. Er wordt afgezien van substantiële waarheidsclaims. Dat wil zeggen dat aan de gezondheidsethische consensusconceptie een onderscheid tussen *waarheid* en *consensus* ten grondslag ligt. Het morele overleg dat tot concrete handelingsaanwijzingen dient te leiden, is niet op waarheid, maar op consensus aangelegd. De rechtvaardiging voor het afzien van de waarheidsvraag berust in het pluralistische karakter van onze samenleving.

§ 3 Wat is pluralisme?

In de (toegepaste) ethiek wordt het pluralistische karakter van onze samenleving in de regel als een onbetwistbaar uitgangspunt (om niet te zeggen een dogma) beschouwd:

De cultuur waarbinnen wij leven [wordt] steeds pluralistischer (de Graaf, 1990 p. XXII 101).

We live in a pluralist society, which means that the moral principles held sacred among different sections of society are diverging and often conflicting (Hare, 1990, p. 183).

There can be no serious question that we live in a world marked by a plurality of moral perspectives (Engelhardt, 1989 p. 33)

Het meest fundamentele kenmerk van een moderne westerse maatschappij is haar pluralistisch karakter (Den Hartogh, 1992 p. 93).

De Nederlandse samenleving is pluriform. Er leven allerlei groepen met verschillende levensbeschouwingen, godsdiensten en culturen naast elkaar (De Wachter & De Beaufort, 1986 p. 42).

Aan deze lijst kunnen vele voorbeelden worden toegevoegd. Dergelijke citaten onderstrepen dat ik de termen van het huidige debat niet zonder meer als de mijne mag beschouwen. Het beroep op het pluralistische karakter van onze samenleving lijkt immers zelf deel uit te maken van de eenstemmigheid, of zelfs eentonigheid van het discours. In de loop van deze studie zal nader worden verduidelijkt hoe de term ‘pluralisme’ in het gezondheidsethische discours functioneert. Op één punt wil ik echter nu al een nadere precisering aanbrengen. In bovenstaande citaten is

zowel van een ‘pluralistische’ als van een ‘pluriforme’ samenleving sprake. Deze termen worden vaak als synoniemen door elkaar gebruikt. In deze studie zal ik de term ‘pluriform’ hanteren als aanduiding van empirische diversiteit. De aanduiding ‘pluralistisch’ heeft daarentegen betrekking op het conceptuele niveau. In een ‘pluralistische’ samenleving is sprake van wedijver tussen incommensurabele morele perspectieven. Deze incommensurabiliteit impliceert dat consensus over een inhoudelijke visie op het menselijke bestaan geblokkeerd wordt.

§ 4 Vraagstelling

In de vorige paragrafen kwam naar voren dat ik de termen ‘ethiek’, ‘consensus’ en ‘pluralisme’, zoals die in het toegepast-ethische discours functioneren, niet bij voorbaat als de mijne aanvaard. De ethiekopvatting die in de gezondheidsethiek de meest gangbare is, werd als moralistisch van de hand gewezen. In de plaats daarvan kwam een opvatting waarin de gezondheidsethiek eerder als object dan als ‘subject’ van ethisch onderzoek verschijnt. Dat betekent dat ik ten opzichte van de vraag naar ethische consensusvorming in een pluralistische samenleving afstand moet bewaren.

De vraagstelling van dit onderzoek dient het karakter van een *tweede orde*vraag te hebben. Dat wil zeggen, ik eigen mij de vraag naar consensus weliswaar toe, maar distantieer mij tegelijkertijd ervan, door haar te plaatsen in het kader van een andere vraag. Deze luidt:

Hoe wordt, in het gezondheidsethische discours, de vraag naar ethische consensus in een pluralistische samenleving begrepen, uitgewerkt en beantwoord?

Alvorens de methode te schetsen waarmee deze vraag beantwoord wordt, zal ik eerst de achtergrond van deze vraag aanduiden. Zij betreft datgene wat in § 1 als het ‘eigenlijk ethische’ werd aangeduid. In de aanvankelijk ‘meta-ethische’ vraagstelling schuilt een normatief gehalte.

§ 5 Achtergrond: onbehagen in het vertoog

In een gesprek met Foucault (1985) getiteld *Schrijven vanuit een ervaring* maakt hij onderscheid tussen explorerende boeken en methodische boeken. Wat hij over methodische boeken zegt, komt in § 6 aan de orde. In deze paragraaf gaat het om datgene wat hij te berde brengt over zijn

exploratieve werk. Dat wat geëxploreerd wordt, is een ervaring. De drijfveer om te schrijven is, dat de auteur recht wil doen aan een ervaring waarvan hij nog niet weet wat deze hem zegt. Door een grondige analyse van het materiaal waardoor deze ervaring opgeroepen wordt, tracht hij dit te achterhalen. Het betreft “ervaringen die ons zeggen wie wij vandaag zijn, directe, persoonlijke ervaringen met betrekking tot de huidige tijd” (p. 11 e.v.).

Deze studie moet tot het exploratieve type worden gerekend. Ook voor haar geldt dat er een persoonlijke ervaring aan ten grondslag ligt die in de loop ervan nader geëxploreerd en gearticuleerd moet worden. Deze ervaring wordt treffend verwoord door de term ‘onbehagen’. Het zojuist als ‘moralistisch’ gekwalificeerde vertoog vormt een casus waardoor deze ervaring opgeroepen wordt. Ik zal een poging wagen om, aan de hand van een nauwkeurige lezing van dit vertoog, deze in eerste instantie diffuse ervaring serieus te nemen, nader uit te werken en te precisieren.

Ook Foucault wijst in genoemde bundel op onbehagen als een ervaring die nauw verbonden is met onze situatie, een contemporaine ervaring bij uitstek. Tijdens zijn verblijf in Zweden werd hij ermee geconfronteerd (“Ik vraag me af: wat betekende bijvoorbeeld dat ernstige onbehagen in de Zweedse samenleving, waarvan ik de uitingen zelf had ervaren”, p. 72). Hij spreekt over Zweden als een “overgemedicaliseerde samenleving, waarin alle sociale gevaren in zekere zin zijn gedempt door subtiele en rationele mechanismen” (p. 35). Het gaat er in deze studie om de ervaring van ‘onbehagen in het vertoog’, die bij de eerste confrontatie met de gezondheidsethiek werd opgedaan, te articuleren. Het gaat erom de normatieve en rationele schemata te beschrijven waardoor deze ervaring opgeroepen wordt. Mijn vermoeden is dat de ervaring van onbehagen erop wijst dat aan wezenlijke aspecten van onze morele situatie in dit discours geen recht wordt gedaan.

Wanneer ik, ten behoeve van de exploratie van deze ervaring, aansluiting zoek bij een niet-moralistische opvatting van ethiek als wijsgerige discipline, wordt gemakkelijk de indruk gewekt dat ik de fundamentele of filosofische ethiek tegen de toegepaste ethiek zou willen uitspelen. Dat zou problematisch zijn, al was het alleen maar omdat de toegepaste ethiek zich op cruciale ogenblikken op de fundamentele ethiek beroept, hetgeen ook in deze studie zal blijken. Gezondheidsethici beroepen zich op Locke, Kant en Mill, op Habermas en Rawls. Het onbehagen gaat dan ook verder dan de toegepaste ethiek alleen en blijkt uiteindelijk te verwijzen

naar een meer algemene onvrede met fundamentele opties in de hedendaagse ethiekbeoefening als zodanig.

Dit zal ik toelichten aan de hand van een gezondheidsethische passage die niet alleen de ervaring van onbehagen oproept, maar ook de verankering van de toegepaste in de fundamentele ethiek adstrueert. Het eerste hoofdstuk van het *Handboek gezondheidsethiek* (De Beaufort en Dupuis 1988) draagt de titel ‘Ethiek - wat is het en wat kan men er mee’. Het antwoord luidt: ethiek kan *helpen* bij het oplossen van problemen. Hoe? Door de gebruikte termen te verhelderen, relevante aspecten in kaart te brengen, morele argumenten kritisch te evalueren en voorstellen te doen voor een oplossing. Dit alles in een situatie van moreel beraad tussen betrokken handelingssubjecten. Elders stelt Dupuis (1988b) dat de ethiek kan helpen door te laten zien dat ogenschijnlijk onoplosbare morele problemen ‘oplosbaar’ zijn wanneer wij ons enkel door redelijke argumenten laten leiden. Dit antwoord is een variatie op een in de filosofische ethiek wijdverbreid thema. Hare (1984) schrijft bijvoorbeeld: “We want the moral philosopher to *help* us do our moral thinking more rationally” (p. 5). Ook bij hem betekent dit dat de ethiek termen verheldert en argumenten kritisch evalueert. Hierdoor wordt de discussie van het ‘intuïtieve’ naar het ‘kritische’ niveau getild. Op dit kritische niveau bestaan er geen onoplosbare morele problemen.

Hoe kan een dergelijke, bijna vanzelfsprekende voorstelling van zaken onbehagen oproepen? Ik zal een voorlopige, schematische duiding presenteren, die in de loop van de studie nader moet worden uitgeschreven. Wanneer wij worden geconfronteerd met een situatie die in moreel opzicht problematisch is, en waarin tegenstrijdige aanspraken zich aan ons opdringen, moet de ethiek ervoor zorgen dat ons denken “aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme”, aldus Kant (1785/1968, p. 33). Dat wil zeggen, de ethiek moet ons bevrijden van een problematische ervaring, de ervaring die wij opdoen wanneer wij in moreel opzicht in *verlegenheid* zijn gebracht. Bijvoorbeeld door te laten zien dat de ene aanspraak zwaarder weegt dan de andere, of dat slechts één van beide aanspraken aanspraak kan maken op geldigheid. Deze uitbanning van de verlegenheid, of beter gezegd van de *verdeeldheid* uit het vertoog, lijkt de opgave te zijn die ook de gezondheidsethiek zich stelt. Mijn vermoeden is nu, dat dergelijke pogingen de verdeeldheid uit te bannen, gedoemd zijn te mislukken. De verdeeldheid is een aspect van de morele ervaring dat uiteindelijk onontkoombaar lijkt, ook daar waar de schijn van volstreekte eenduidigheid wordt gewekt. Want de verdeeldheid keert, zodra zij

met discursieve middelen wordt uitgebannen of afgezwakt, terug bij de lezer, in de vorm van onbehagen. De lezer ervaart dan, dat aan de verdeeldheid van de morele ervaring door het vertoog geen recht wordt gedaan.

Deze voorlopige diagnose wordt in de opeenvolgende hoofdstukken van deze studie nader gearticuleerd. Elk hoofdstuk geldt als een poging dichterbij de ‘waarheid’ omtrent deze ervaring te geraken. Het slothoofdstuk bevat een recapitulatie van deze pogingen, resulterend in de meest uitgewerkte (uitgesproken) articulatie. Iedere poging de morele ervaring van verdeeldheid, als ethische ervaring bij uitstek, te verwoorden (ook de onderhavige) loopt het risico de schijn van eenduidigheid te wekken door één bepaalde verwoording als de meest adequate naar voren te brengen. Het gaat dan ook om een permanent streven naar articulatie, waarbij geen enkele verwoording als definitief kan gelden.

§ 6 Werkwijze: hardop lezen

Wanneer deze studie zich ten doel stelt de ervaring van onbehagen serieus te nemen en nader te preciseren, is het van belang voor een methodische aanpak te kiezen die recht doet aan de positie die wordt ingenomen als *lezer*, dat wil zeggen voor een aanpak die zichzelf als *lectuur* begrijpt. In deze paragraaf wil ik twee werkwijzen introduceren die dit methodisch ideaal tot op zekere hoogte benaderen. Vervolgens zal ik aangeven in hoeverre de in deze studie gekozen werkwijze hieraan wil beantwoorden.

De eerste kandidaat is de methode die Althusser en Balibar (1970) aanduiden als ‘*lecture à haute voix*’. Het streven is, ‘de teksten zelf’ aan het woord te laten. Het vertoog wordt als het ware uitgenodigd, zichzelf te becommentariëren. Het oogmerk van een ‘*lecture à haute voix*’ is, de tevergeefs uitgebannen, hardnekkig aanwezige discursieve verdeeldheid op het spoor te komen. De lacunes, witte vlekken (‘blancs’) en tegenspraken in de tekst vormen de sporen van de waarheid die de filosofische lezer op het spoor wil komen. Hij wordt door deze zwakke plekken in de tekst, door datgene wat ontbreekt, op het spoor gezet van datgene wat onuitgesproken blijft, de waarheid van het vertoog, het onzichtbare van het zichtbare. Het onzichtbare, dat wat uitgesloten is, toont zich als lapsus, als symptoom. De ‘*lecture à haute voix*’ is derhalve een symptomale lezing die beoogt deze ontbrekende, tot zwijgen gebrachte en toch

werkzame waarheid terug te winnen, het onzichtbare zichtbaar te maken: “dècèle[r] l’indécèle” (p.29).

Het resultaat van een dergelijke onderneming is dat de problematiek van de tekst ‘in andere termen’ wordt gesteld, hetgeen neerkomt op een transformatie van de problematiek, een ‘transformation du terrain *tout entier*’ (p. 24, p. 28). De geïnformeerde lectuur, die de waarheid van de tekst op het spoor is, produceert een *tweede tekst*. Deze tekst ‘s’articule sur les lapsus du premier’ (p. 29) en heeft het vermogen de eerste te (be)vatten. De tegenspraken en hiaten in de eerste tekst wijzen erop dat de auteur zich niet ten volle bewust was van de in zijn uiteenzetting werkzame problematiek. Marx, die de door Althusser en Balibar geïdentificeerde, ‘onmiddellijke’ leeswijze als eerste toepaste, ontdekte dat de door hem gelezen teksten antwoord wilden geven op een niet gestelde, ontbrekende vraag. Dit wak in de tekst, dit hiaat zette hem op het spoor van de door hem ontdekte waarheid, die hij in zijn ‘tweede tekst’ expliciteerde. Zodra de blokkade die Marx’ voorgangers belemmerde was gelokaliseerd, werd de uitwerking van een consistente theorie, een adequate explicatie van de problematiek mogelijk (cf. Manschot 1980). Juist op die plaatsen waar de ‘eerste’ tekst de meeste onevenwichtigheden en contradicties vertoont, verwerft de ‘tweede’ tekst haar grootste stabiliteit.

In hoeverre beantwoordt deze werkwijze aan mijn ‘methodisch ideaal’? In mijn beknopte weergave komt al naar voren dat zij, in plaats van bij de tekst (dat wil zeggen bij de ‘eerste’ tekst) te blijven, zich deze tekst toe-eigent als materiaal voor een tweede tekst. Dat betekent dat zij in sommige opzichten wel, in andere niet tegemoet komt aan dat wat mij in deze studie voor ogen staat. Zij beantwoordt aan mijn methodisch ideaal in zoverre sprake is van een speurtocht naar de wakken in het discours, de fundamentele instabiliteiten, en wel via een onmiddellijke leeswijze die de teksten zelf aan het woord laat. Zij verwijderd zich echter van dit ideaal voor zover deze leeswijze uiteindelijk een ‘tweede’ discours beoogt, waarin instabiliteit en verdeeldheid zijn geliquideerd. Een dergelijk homogeniteitsideaal beantwoordt niet aan het exploratieve en tentatieve karakter van deze studie. Het gaat er in deze studie niet om het bestaande discours te vervangen door een wetenschappelijk waarheidsdiscours dat geen enkele vraag meer oproept en geen onevenwichtigheid meer kent. Het gaat er veeleer om, de discursieve verdeeldheid die een dergelijke onmiddellijke leeswijze aan het licht brengt, vast te houden als een aspect van onze actuele situatie. Mijn leeswijze staat niet in dienst van het tot stand brengen van een ‘perfecte’ tekst die als eindpunt van de discussie, als definitieve en volledig adequate

definitie van onze actuele situatie functioneert. Vertrekpunt is veeleer het besef dat zowel het object (het gezondheidsethische discours) als het subject (het perspectief van waaruit het gezondheidsethische discours wordt gelezen) deel uitmaken van wat Taylor (1989) onze ‘moderne morele ruimte’, ons ‘moderne morele landschap’ noemt, waartoe wij ons wel op kritische wijze kunnen verhouden, maar waaraan wij ons nooit volledig kunnen onttrekken (cf. § 45).

Een aanzet tot een ‘lecture à haute voix’, tot een werkwijze die zichzelf als lectuur begrijpt, wordt echter niet alleen, en zelfs niet in de eerste plaats in het werk van Marx gevonden (op wie Althusser en Balibar zich beroepen), maar nog het dichtst benaderd door de werkwijze van Foucault. Volgens hem wordt onze tijd gekenmerkt door het ontbreken van een *Prima Philosophia* (Foucault, 1963). In deze situatie zijn wij ertoe veroordeeld het spreken van anderen te becommentariëren. Het is onze opgave te luisteren naar datgene wat reeds door anderen werd gezegd. Deze opgave behelst echter meer dan enkel het weergeven en herhalen van het gezegde. Het gaat erom het overschot aan betekenis, de onverwoorde resten die besloten liggen in dat wat reeds verwoord werd, op te sporen. Ik wil mijn methode niet als ‘foucauldiaans’ aanduiden, al was het alleen maar omdat *de* foucauldiaanse methode niet bestaat. Waar het om gaat is dat er in het hedendaagse Franse denken, en dan met name bij Foucault, een methodisch ideaal werkzaam is waardoor ik mij aangesproken voel en dat nadere explicatie verdient, niet in globale zin, maar in de confrontatie met het onderzoeksmateriaal.

Een onmiddellijke of symptomatische leeswijze is derhalve op twee zaken gericht. In de eerste plaats gaat het erom de toon, om niet te zeggen de eentonigheid van het vertoog te treffen, op zoek te gaan naar de ‘spontane eenstemmigheid’ in de teksten van een bepaald discours of tijdsgewricht, naar het spontane opduiken van dezelfde noties en verwoordingen (vaak letterlijk) op uiteenlopende plaatsen. In de tweede plaats gaat het erom symptomatische passages op te sporen die naar een onderliggende verdeeldheid of instabiliteit verwijzen.

Deze weergave van leeswijzen maakt enkel een zeer voorlopige aanduiding van de in deze studie gehanteerde werkwijze mogelijk. Het gaat erom het gezondheidsethische discours op een ‘onbevangen’, ‘onmiddellijke’ wijze te lezen, zonder dat ik beschik over een van tevoren nauwkeurig omschreven methodologie. Ik heb in deze paragraaf enkel een methodisch ideaal aangeduid en de hierboven omschreven werkwijzen verschaffen een aantal indicaties met betrekking tot de mogelijke realisering van dit ideaal. De vraag naar een adequate werkwijze laat

zich echter pas in de loop van het onderzoek, dat wil zeggen in de confrontatie met het materiaal, op een meer uitgewerkte wijze beantwoorden. De voorlopigheid van deze omschrijving brengt met zich mee dat ik in het slothoofdstuk niet alleen de zojuist geformuleerde inzet van de studie aan een inhoudelijke evaluatie zal onderwerpen, maar ook de gehanteerde *methode* nader moet precisieren. ‘Préciser peu à peu la méthode’, schrijft Foucault, die overigens het provisorische karakter van zijn werkwijze onophoudelijk benadrukt.

Daarbij zal met name één vraagstuk aan de orde zijn dat ik nu slechts kort zal aanduiden, namelijk de relatie tussen discursiviteit en ervaring. Het vertrekpunt van deze studie is immers een ervaring, die van onbehagen in het vertoog. Deze ervaring wordt opgevat als een symptoom dat verwijst naar een andere, meer basale ervaring, die het vertoog tevergeefs tracht te verdringen, namelijk de morele ervaring van verdeeldheid. Deze ervaring functioneert als datgene wat zich laat aanduiden als het ‘andere’, dat tegelijk het ‘ware’ is van het vertoog. Een ‘lecture à haute voix’ richt zich echter niet op deze ervaring zelf, maar op de discursiviteit die deze ervaring van ‘verlegenheid’, zoals Kant het uitdrukt, wil vermijden. Door Foucault wordt elk beroep op zoiets als een oorspronkelijke, ‘buiten-discursieve’ ervaring uitdrukkelijk van de hand gewezen. Ervaring is een effect van discursieve en disciplinerende praktijken, aldus Foucault, en om die reden suspect.

Voor één ervaring maakt hij echter een uitzondering, die van onbehagen in de actualiteit, dat wil zeggen in de vertogen die zich het recht aanmatigen de actuele situatie te definiëren. Het is een ervaring die impliciet op andere mogelijkheden wijst. Onbehagen in het vertoog is weliswaar een effect van het discursieve streven naar eenduidigheid, maar lijkt tegelijkertijd naar iets anders te verwijzen (het ‘eigenlijk ethische’), dat buiten de discursiviteit ligt en aan onze pogingen tot verwoording vooraf gaat.

In feite heb ik drie methodische invalshoeken geïntroduceerd die incommensurabel lijken, maar bij nader inzien complementair zijn, en die zich laten aanduiden met de trefwoorden ‘vertooganalyse’, ‘hermeneutiek’ en ‘actualiteitsanalyse’. In de eerste plaats behelst het onderzoek een *vertooganalyse* van het gezondheidsethische discours. In de tweede plaats een *hermeneutiek* van een bepaalde morele ervaring, namelijk de ervaring van onbehagen die door het gezondheidsethische discours wordt opgeroepen. In de derde plaats dient deze vertooganalyse, die tegelijkertijd een hermeneutiek van een bepaalde morele ervaring is, te worden begrepen in het kader van een poging tot actualiteitsanalyse. Zoals gezegd, roepen ze

elkaar onvermijdelijk op. Het onbehagen in het vertoog vormt de drijfveer voor een discoursanalyse, op zoek naar datgene wat in dit discours uit het zicht verdwijnt en buitengesloten wordt: de morele ervaring van verdeeldheid. Deze aandacht voor het vertoog zal uitlopen op aandacht voor een basale ethische ervaring, waar de ervaring van onbehagen uiteindelijk naar verwijst, zodat de vertooganalyse ('analyse des formations discursives') in feite in dienst staat van datgene wat Van Tongeren (1991) de hermeneutiek van de morele ervaring noemt. Articulatie van de morele ervaring vergt een analyse van het heersende taalregime, terwijl deze analyse op haar beurt een meer nauwkeurige verwoording van de ervaring mogelijk maakt. Ten slotte: vertoog en ervaring bevinden zich niet in een moreel vacuüm, maar in een bepaalde morele ruimte: de actuele morele situatie. De gezondheidsethiek wordt opgevat als een gangbaar, 'zeitgemäß' taalregime, als een stem van onze tijd die bepaalde aspecten van onze situatie, onze 'ruimte' beluisterbaar en zichtbaar maakt.

Toch kan nog de vraag worden opgeworpen in hoeverre het aangewezen is om in methodisch opzicht aan te haken bij Foucault wanneer het een ethisch onderzoek betreft. Volgens Rabinow (1984) wijdde Foucault zijn leven aan het ontwikkelen van intellectuele instrumenten voor de analyse van rationaliteit en subjectiviteit (p. 27). Zijn latere teksten maken echter duidelijk dat daaraan een derde thematiek moet worden toegevoegd: die van de normativiteit. In interviews zegt Foucault het te betreuren dat hij het ervaringsgebied van de moraal lange tijd vermeed ten gunste van weten en macht. Toen hij aan het einde van zijn traject de vrijheid herontdekte en herintroduceerde, herontdekte hij tevens de ethiek. Ethiek en vrijheid zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden (ook in dit opzicht was hij kantiaan). Daarmee is nog niet gezegd in hoeverre het foucauldiaanse instrumentarium zich ook in specifieke zin voor deze studie leent: het zal zich moeten bewijzen.

§ 7 Opzet van de studie

In *Hoofdstuk 1* wordt de casus van de studie (het gezondheidsethische discours) geïntroduceerd. Er worden aanzetten gedaan om dit vertoog vanuit een wijsgerige optiek te identificeren. Veel aandacht is gewijd aan het ethische beginsel dat in dit discours nadrukkelijk op de voorgrond staat: het autonomieprincipe.

Vervolgens komt de voorgeschiedenis van het gezondheidsethische discours en het daarin werkzame autonomiebeginsel aan de orde. De slotparagrafen hebben het karakter van een eerste aanzet tot diagnose. De aandacht voor autonomie in de gezondheidsethiek vloeit voort uit het gegeven dat de patiënt zich onderwerpt aan behandeling door de arts en daarmee, uit eigen beweging, doelwit (object) wordt van diens activiteit. De vraag is dan, hoe de autonomie van de patiënt alsnog kan worden gewaarborgd en gerespecteerd. Een beknopte genealogie van het autonomiebegrip brengt echter een opvallende betekenisverschuiving aan het licht. Aanvankelijk (in de *Antigone* van Sophocles) wordt autonomie namelijk niet begrepen als ‘zelfbeschikking’, maar juist als uiting van een ‘wil tot gehoorzaamheid’. In oorspronkelijke zin behelst het beginsel een verzet tegen de *menselijke* wet om gehoorzaamheid te kunnen betrachten aan een hogere verplichting, de *goddelijke* wet. In onze tijd echter is dit moment van gehoorzaamheid aan een hogere verplichting uit het zicht geraakt en wordt het autonomiebeginsel eenvoudigweg met het liberale zelfbeschikkingsrecht geïdentificeerd.

In *Hoofdstuk 2* komt de vraagstelling van deze studie aan de orde: hoe wordt, in het gezondheidsethische discours, de vraag naar consensusvorming in een pluralistische samenleving begrepen, uitgewerkt en beantwoord? Vertrekpunt vormt MacIntyre’s diagnose met betrekking tot de actuele morele situatie. In hoeverre is diens oordeel dat het hedendaagse morele beraad ‘emotivistisch’ is, op de gezondheidsethiek van toepassing? Het blijkt dat de gezondheidsethiek vasthoudt aan een minimale ‘wil tot redelijkheid’ die concreet gestalte krijgt in een ‘minimalistische’ ethiek van het gesprek, die bij verschillende auteurs naar voren komt. In het gezondheidsethische discours blijkt een imperatief werkzaam te zijn, de imperatief van de discursiviteit, die een aantal morele eisen (discursieve restricties) formuleert waaraan morele gespreksituaties dienen te beantwoorden. In de slotparagraaf zal ik de eerste resultaten van mijn lectuur evalueren. Daarbij zal ik onderstrepen dat de ethiek van het gesprek, die de gangbare gezondheidsethiek domineert, één bepaalde interpretatie van de morele gespreksituatie behelst, namelijk een *minimalistische* of *deliberatieve* interpretatie. Inzet van de daaropvolgende hoofdstukken is te laten zien, dat andere interpretaties mogelijk *en* adequater zijn.

In *Hoofdstuk 3* wordt naar voren gebracht dat de minimalistische of deliberatieve interpretatie van het morele gesprek geen *neutrale* interpretatie is, maar verbonden met bepaalde traditionele rechtvaardigingspraktijken, met bepaalde substantiële of inhoudsvolle visies op het morele bestaan. De inzet van dit hoofdstuk is, het minimalisme historisch te situeren ten opzichte

van Verlichting en Reformatie. Aan de hand van Hegel en Kant wordt de moderne morele situatie aangeduid als een strijd tussen Verlichting en piëtisme. In de daaropvolgende paragrafen wordt geschetst in hoeverre ook de gezondheidsethiek tegen deze achtergrond kan en moet worden begrepen. Ik zal met name afstand nemen van de stelling van Kuitert dat de ervaring van verdeeldheid (aangeduid als ervaring van de ‘dubbelheid van het bestaan’) als een ‘levensbeschouwelijke’ ervaring moet worden beschouwd die in het (per definitie ‘neutrale’, dat wil zeggen seculiere) morele beraad niet ter sprake gebracht zou mogen worden.

In *Hoofdstuk 4* gaat de aandacht uit naar meer substantiële ethiekopvattingen, dat wil zeggen naar meer substantiële interpretaties van de morele gespreksituatie bij zowel beoefenaars als critici van de gezondheidsethiek. Daarbij komt naar voren dat de betrokken ethici zich op een aantal fundamenteel-ethische auteurs (zoals MacIntyre en Rawls) en op bepaalde ethische benaderingen (zoals de hermeneutiek), of noties (zoals phronèsis) beroepen.

Deze auteurs, alsmede de benaderingen en noties die zij hanteren, komen vervolgens in *Hoofdstuk 5* uitvoeriger aan de orde. Gaandeweg wordt dan de hierboven aangeduide accentverschuiving zichtbaar. De meta-ethische lectuur van het gezondheidsethische discours maakt plaats voor normatieve reflectie op de fundamentele inzet van het actuele ethische debat.

In *Hoofdstuk 6* maakt de diagnostische attitude dan ook plaats voor een attitude van ‘meedenken’ met meesterdenkers zoals Foucault, Nietzsche en Heidegger die deze fundamenteel-ethische problematiek op lucide wijze articuleerden.

In het slothoofdstuk wordt de gehanteerde methode nader geïdentificeerd en afgebakend ten opzichte van andere vormen van ‘onmiddellijk’ of ‘hardop’ lezen. Vervolgens vindt de inhoudelijke evaluatie plaats. In *Hoofdstuk 1* kwam naar voren dat het autonomiebegrip in zijn oorspronkelijke betekenis naar incommensurabele aanspraken verwijst, aangeduid als ‘menselijke’ en ‘goddelijke’ wet. In *Hoofdstuk 2* werd een bepaalde ethiekopvatting, dat wil zeggen een bepaalde interpretatie van de morele gespreksituatie voor het voetlicht gebracht, die de discursiviteit aan rigide restricties onderwerpt, met als gevolg dat het gangbare morele taalregiem geen ruimte biedt voor de articulatie van verplichtingen die naar een goddelijke wet verwijzen, zodat deze aanspraken buitengesloten en vervolgens inarticuleerbaar worden. *Hoofdstuk 7* behelst dan ook een ‘exercise in retrieval’. Aan de hand van teksten van Socrates, Sophocles, Luther en Ibsen wordt een poging ondernomen de ervaring van verdeeldheid, die naar incommensurabele morele aanspraken verwijst, opnieuw ter sprake te brengen.

§ 8 Selectiecriteria

Dan resteert nog het probleem van de keuze van de te behandelen teksten. Het grote aantal auteurs dat in de discussie betrokken is, brengt het gevaar van oververtegenwoordiging met zich mee, waarin uiteindelijk niemand meer verstaanbaar is. Anderzijds kent deze studie toch nog een aantal opvallende afwezigen. Wel Locke, niet Hobbes, terwijl ook Hobbes een belangrijke schakel vormt in de voorgeschiedenis van de prudentiële rationaliteitsopvatting die in het gangbare gezondheidsethische discours werkzaam is. Wel Callahan, niet Toulmin, terwijl ook laatstgenoemde *vanuit* zijn betrokkenheid bij het discours belangwekkende zaken *over* dit discours naar voren brengt. Bovendien biedt Toulmins werk niet alleen een analyse van de gezondheidsethiek, maar ook een these van bredere strekking die zich ten doel stelt de moderniteit in gedachten te vatten. Hij wijst op de betekenis van de 16^e eeuw voor ons zelfbegrip. En in zoverre deze studie zich tot doel stelt de gezondheidsethische problematiek te verhelderen door de herkomst ervan te expliciteren, is zij schatplichtig aan Gadamer's hermeneutiek, die ik enkel 'uit tweede hand' zal citeren. Hobbes, Toulmin, Gadamer: met deze lijst, die ook weer zijn afwezigen kent, is het eindige karakter van deze studie afdoende aangeduid. Niettemin heb ik een betrekkelijk groot aantal stemmen in het discours, zowel nationaal als internationaal, aan het woord laten komen.

In een studie als deze kan het discours alleen beluisterbaar zijn wanneer we het op een adequate wijze 'orkestreren' en de betrokken auteurs opvatten als stemmen in een koorzang (antiek) of symfonieorkest (modern). Daarbij heb ik me laten leiden door het discursieve ideaal dat Mikhail Bachtin formuleert (en dat uitvoerig aan de orde zal komen) namelijk dat van de 'heteroglossia', de pluralistische taalstrijd waarin elke optiek (elke stem) door een andere optiek (of stem) kan worden uitgedaagd of aangevochten. Ontbrekende auteurs kunnen voor latere uitwerkingen of bijstellingen dan wel verfijningen worden benut. Een vroegtijdige invoeging van hun stemmen zou de beluisterbaarheid van het discours eerder belemmerd dan bevorderd hebben. Uitstel was nodig om de analyse (die in een 'voorlopige diagnose' resulteert) op gang te laten komen. Naast eruditie is ook een zekere mate van onbevangenheid nodig om de teksten, die het voorwerp van deze studie vormden, te *laten* spreken. Dit neemt niet weg dat de in deze studie feitelijk gehanteerde selectiecriteria nadere explicatie vergen. Ook zal ik moeten toelichten

waarom ik, in verschillende gedeelten van het onderzoek, verschillende criteria heb gebruikt. Ik zal de gehanteerde criteria bespreken in de volgorde waarin ze in deze studie naar voren komen.

De vraag ‘Wat is gezondheidsethiek?’ kwam al aan de orde. De ogenschijnlijke diversiteit van benaderingen staat het niet toe om over ‘de’ gezondheidsethiek te spreken. Nadere afbakening is nodig. Verschillende criteria dienen zich aan. In de eerste plaats het kwaliteitscriterium. De sterkste, meest uitgesproken teksten, die als klassiekers van het genre gelden, lijken bij uitstek bruikbaar om het vertoog te karakteriseren. Het probleem is echter dat het een jonge discipline betreft waarvan de wetenschappelijke status nog onzeker is. Welke teksten als klassiekers kunnen gelden, is nog niet voldoende uitgekristalliseerd. Pas na identificatie van de maatgevende teksten, laten zich de specifieke kwaliteitscriteria van dit discours nader expliciteren. Anders gezegd, het discours (inclusief de daarin functionerende kwaliteitscriteria) vormt object van onderzoek. De studie stelt zich ten doel het gezondheidsethische discours te identificeren en te kwalificeren. Kwalificaties vooraf zouden dit proces verstoren. Een ander, *voorlopig* criterium dient zich in dit stadium als alternatief aan, namelijk dat van de *gangbaarheid*. Er worden teksten geselecteerd waarin de problematiek van het discours op gangbare wijze ter sprake wordt gebracht. Het betreft teksten waarin de rationaliteits- en normativiteitsopvatting van het vertoog op karakteristieke wijze wordt verwoord. Hebben we eenmaal het domein van het gangbare afgebakend, dan laten ook andere gezondheidsethische teksten zich situeren met behulp van de vraag ‘Waar bevinden zij zich ten opzichte van het gangbare discours?’. We kunnen dan onderscheid maken tussen teksten die zich met de gangbare gezondheidsethiek (laten) identificeren (en vooral in *Hoofdstuk* 1, 2 en 3 ter sprake komen) en de meer perifere teksten die zich, in mindere of meerdere mate, van het gangbare verwijderen en vaak meer *over* de gezondheidsethiek spreken dan dat ze deze ethiek representeren of vertolken (Cf. *Hoofdstuk* 4). Voor de eerste drie hoofdstukken geldt: hoe gangbaarder de betreffende publicatie, hoe meer aandacht zij ‘verdient’. Het is de verdienste van ‘gangbare’ gezondheidsethische teksten, de interne problematiek zo zuiver mogelijk een stem te geven. Naar academische ethische maatstaven gemeten, ligt de kwaliteit van de meer excentrische teksten vaak aanzienlijk hoger dan die van interne teksten. De gangbare gezondheidsethiek heeft echter haar *eigen* kwaliteitscriteria, zoals we zullen zien.

Is het gangbare discours eenmaal afgebakend, dan wordt gevraagd naar de herkomst van de noties die in dit discours werkzaam zijn, zoals het autonomie- en het toestemmingsbeginsel.

Bij de selectie van auteurs wordt dan een *herkomstcriterium* gehanteerd. Dit criterium vestigt de aandacht op auteurs die een doorslaggevende rol spelen in de genealogie, de voorgeschiedenis van het vertoog. Het autonomiebeginsel bijvoorbeeld verwijst naar Kant en Mill, het toestemmingsbeginsel naar Kant en Locke. Het beroep dat *het discours zelf* op deze prominente referenten doet (als intellectuele voorouders van hedendaagse auteurs) wordt serieus genomen en aan nadere verificatie onderworpen. Is het discours met behulp van het gangbaarheids criterium afgebakend, en is de voorgeschiedenis ervan met behulp van het herkomstcriterium in kaart gebracht, dan zal ik als derde stap een poging wagen het vertoog te *kwalificeren*. Dit zal aan de hand van externe wijsgerige, niet aan het discours zelf ontleende maatstaven geschieden. Daartoe wordt een *diagnostisch* criterium geïntroduceerd. Daartoe ga ik te rade bij oeuvres van auteurs waarvan ik vermoed dat ik er ‘diagnostische’ criteria voor identificatie en kwalificatie van het discours aan kan ontleen. Deze diagnostische kwalificaties zullen enkele tekortkomingen of deficiënties van het discours aan het licht brengen die, tot op zekere hoogte, tot een diskwalificatie van het gangbare discours zullen leiden.

De volgende stap is, op zoek te gaan naar posities in het discours die uitzicht kunnen bieden op een alternatief. Daarbij is het *rivaliteitscriterium* aan de orde (*Hoofdstuk 5*). Ik ga op zoek naar auteurs van wie ik vermoed dat zij ons kunnen helpen om buiten of voorbij de discursieve vooronderstellingen van het geijkte discours te treden. Het diagnostische moment vormt de ‘negatieve’ (kritische), het rivaliserende moment de ‘positieve’ (constructieve) inzet van deze studie. Vergelijkbare criteria zijn aan de orde bij de selectie van auteurs die bij de formulering van de fundamenteel-ethische achtergrondproblematiek (de kwestie van de discursiviteit) een rol spelen.

In *Hoofdstuk 6* hanteer ik een criterium dat ik zal aanduiden als het *discursiviteitscriterium*. Dit verwijst naar de mate waarin de betreffende auteurs aandacht schenken aan de problematiek van de discursiviteit, die ik zal aanmerken als de fundamenteel-wijsgerige problematiek die in de gezondheidsethiek werkzaam is.

In *Hoofdstuk 7* ten slotte hanteer ik een *incommensurabiliteitscriterium*. Dit criterium vestigt de aandacht op auteurs die het discursiviteitsbeginsel aanvechten door aandacht aan de dag te leggen voor situaties of ervaringen waarin incommensurabele morele aanspraken ter sprake worden gebracht.

Hoofdstuk 1. De voorgeschiedenis van de gezondheidsethiek

Zoals in de *Inleiding* werd aangegeven, heeft deze studie een exploratieve inzet. Voorwerp van onderzoek is een discours waarvan de wetenschappelijke status nog onzeker is. De studie beoogt dit discours te identificeren door antwoord te geven op vragen zoals: Wat wordt er in het gezondheidsethische spreken te verstaan gegeven? Welk begrip van normativiteit, rationaliteit en subjectiviteit wordt erin tot uitdrukking gebracht? Met welke bevoegdheid wordt er gesproken? Het ligt dan ook voor de hand dat we de aandacht in eerste instantie richten op datgene wat door dit eigentijdse discours zelf over de eigen tijd, de eigen morele situatie wordt gezegd. Dit gebeurt in *Hoofdstuk 1* en *2*. In de *Inleiding* kwam naar voren dat het discours de eigentijdse morele situatie als ‘pluralistisch’ kwalificeert. Dit pluralisme roept het consensusvraagstuk op: Hoe is ethische consensusvorming in een pluralistische samenleving mogelijk? Het antwoord op deze vraag wordt gezocht in een minimalistische ethiekopvatting die een restrictieve interpretatie van de morele gesprekssituatie behelst. Deze thematiek vormt het onderwerp van *Hoofdstuk 2*. Daar zal worden betoogd, dat deze kwalificatie van de eigen tijd in feite is ontleend aan de zogeheten ‘liberale’ ethiek, die met name in het Angelsaksische taalgebied als dominante ethische benadering geldt. Het is een liberale kwalificatie van de eigentijdse situatie die in de gezondheidsethiek zichtbaar wordt. *Hoofdstuk 1* betreft een thematiek die hier nog aan vooraf gaat. Hier zal de vraag naar de zelfopvatting (zelfidentificatie) van de gezondheidsethiek aan de orde zijn. De gangbare gezondheidsethiek staat in het teken van de autonomiegedachte en situeert zichzelf in het kader van een ‘Kulturkampf’ tegen het paternalisme. Het morele subject dat in de morele gesprekssituatie participeert, is een autonoom subject en het morele gesprek dient recht te doen aan diens autonomie.

§ 9 Aanzet tot identificatie

Waar kan een filosofische lectuur, die uit is op identificatie van het gezondheidsethische discours, aangrijpen? In 1988 verscheen bij Van Gorcum het 681 pagina’s tellende *Handboek gezondheidsethiek* (De Beaufort en Dupuis 1988), waaraan veertig auteurs drieënvijftig bijdragen leverden. De aanhef van het eerste hoofdstuk luidt: “Meer dan in enige andere periode van de geschiedenis geniet ‘ethiek’ allerwege belangstelling” (p. 7). Het ligt voor de hand deze uitgave

tot vertrekpunt te kiezen voor onze poging de actuele morele conditie in gedachten te vatten door de gezondheidsethiek te lezen als een ‘zeitgemäß’ discours, als een casus die licht werpt op de eigen tijd.

Het *Handboek* opent met een inleidend hoofdstuk van de hand van de redacteuren, getiteld ‘Ethiek: wat is het en wat kan ermee’ (Dupuis en De Beaufort, 1988a). De toenemende mogelijkheid tot manipulatie, aldus de auteurs, leidt tot meer keuzevrijheid en dus tot meer verantwoordelijkheid. Vandaar dat ethiek meer dan ooit in de belangstelling staat. Twee vragen worden opgeworpen. In de eerste plaats de vraag: Wat is ethiek? Het antwoord luidt, dat ethiek zich bezighoudt met het reguleren van belangenconflicten. De tweede vraag luidt: Wat kan er met ethiek? Antwoord: Ethiek kan helpen bij het hanteerbaar maken en oplossen van morele problemen, door het scheppen van terminologische duidelijkheid, het in kaart brengen van morele problemen, het toepassen van normatieve theorieën op die problemen en het doen van voorstellen voor oplossingen. Daarbij stuit ethiek op een aantal vraagstukken. Een van die vraagstukken is “het aspect van de veelvormigheid van visies op de mens, en op goed en kwaad” (p. 14), de “veelheid van waarden”. Daarbij wordt naar MacIntyre verwezen. Er is sprake van een wirwar van fragmenten van oude, conflicterende moraalsystemen. “En inderdaad”, schrijven de auteurs,

wie alleen tevreden is met een algehele consensus over ethische overtuigingen [zoals MacIntyre], kan waarschijnlijk niets anders dan zich overgeven aan ‘ethisch doemdenken’. Maar je kunt ook kiezen voor een meer bescheiden doel: in gesprek blijven en kijken of er niet vaak, zelfs als er totale consensus ontbreekt, toch voor velen aanvaardbare antwoorden te geven zijn op vragen als: Hoe gaan we met elkaar om... (p. 14).

Elders wordt ingegaan op de ‘voorwaarden voor een morele discussie’ (p. 11 e.v.). Over emoties of overtuigingen valt op zich genomen niet te praten: “Morele discussies kenmerken zich juist doordat men vraagt naar de redenen die een ander heeft om iets te doen of niet te doen, naar de argumenten voor bepaalde standpunten” (p. 11). Anders zouden morele problemen nooit op een redelijke manier oplosbaar zijn. Het minste dat gevraagd kan worden, is dat keuzen met zoveel mogelijk redenen worden omkleed. Anderen hebben er recht op om de argumenten te horen: “Bereidheid tot redelijkheid en tot gesprek blijft een eerste voorwaarde voor elke morele discussie” (p. 12). Ook iemand die vanuit een bepaalde levensbeschouwing met morele oordelen

komt, behoort te argumenteren (in deze weergave probeer ik zo dicht mogelijk bij de ‘grammatica’, de klankkleur van de tekst, van het discours te blijven).

Ondanks het pluralistische karakter van onze samenleving, is er één morele eis die overeind blijft: dat we bereid zijn in gesprek te gaan, te argumenten. Deze eis wordt verbonden met de strijd tegen het paternalisme: “De ongehuwde, labiele vrouw, die zo graag een kind wil, maar die van de arts te horen krijgt, dat hij niet wil meewerken aan kunstmatige inseminatie, heeft er recht op zijn redenen te horen” (p. 11). Elders in het Handboek zegt Van Es (1988) dat de relatie tussen arts en patiënt de afgelopen jaren horizontaler, de autonomie van de patiënt groter geworden is. Dergelijke passages roepen bij eerste lezing vragen op. Wanneer De Beaufort bijvoorbeeld stelt dat er, ondanks het pluralisme, toch antwoorden te geven zijn op vragen zoals ‘Hoe gaat men met elkaar om’, zouden wij met Foucault kunnen vragen hoe de ‘aanvaardbaarheid’ van bepaalde taaluitingen in het onderhavige discours wordt vastgesteld.

De zojuist reeds kort geschetste zelfopvatting van het vertoog wordt door een van de redacteuren reeds in haar proefschrift verwoord (De Beaufort 1985), waarbij de gezondheidsethiek overigens als ‘biomedische ethiek of gezondheidsethiek’ wordt aangeduid. In een van de eerste paragrafen worden twee vragen opgeworpen. Eerste vraag: Wat *is* biomedische of gezondheidsethiek? Antwoord: Het is een toepassing van de ‘gewone’ ethiek (de wijsgerige bezinning op normen en waarden) op problemen in en rond de gezondheidszorg. De tweede vraag luidt: Wat *kan* de biomedische ethiek? In de eerste plaats is zij ervoor om te proberen de juiste vragen te stellen, aldus De Beaufort. Vervolgens kan de ethiek het volgende doen: (1) terminologische duidelijkheid scheppen, (2) de morele aspecten van het probleem in kaart brengen en (3) bepaalde normatief-ethische antwoorden voorstellen en verdedigen.

In het *Handboek* kunnen verschillende voorbeelden van het scheppen van terminologische helderheid worden aangetroffen. In het kader van de discussie over de morele status van het embryo bijvoorbeeld, wordt onderscheid gemaakt tussen embryo’s en ‘pre-embryo’s’. Pre-embryo’s kunnen niet op dezelfde beschermwaardigheid aanspraak maken als embryo’s (De Wert 1988). In *Hoofdstuk 2* van deze studie komt naar voren dat de gezondheidsethiek, ten behoeve van terminologische helderheid, restricties oplegt aan moreel taalgebruik, en zelfs een neutraal geachte, ondubbelzinnige morele taal wil introduceren. De ethiek tracht (de discussie over) het morele probleem hanteerbaar te maken door de termen van het debat bij voorbaat te bepalen.

Resumerend kunnen we in de zelfopvatting van de gezondheidsethiek de volgende aspecten onderscheiden. In de eerste plaats beschouwt de gezondheidsethiek zichzelf als uitermate urgent en ‘in’ (het *urgentie-aspect*). In de tweede plaats verdisconteert de gezondheidsethiek, in tegenstelling tot de ‘oude’ medische ethiek, het patiëntenbelang en het patiëntenperspectief en engageert zij zich met diens autonomie (het *autonomie-aspect*). In de derde plaats begrijpt de gezondheidsethiek zichzelf als toepassing van wijsgerige of fundamentele ethiek (het *toepassingsaspect*). In de vierde plaats wil de gezondheidsethiek morele problemen in de medische praktijk verhelderen door terminologische duidelijkheid te scheppen (het *taalaspect*). In de vijfde plaats begrijpt de gezondheidsethiek zichzelf als normatieve ethiek die, waar mogelijk, vragen die opkomen in de gezondheidszorg wil beantwoorden door aan te geven wat in de betreffende situatie wel en niet geoorloofd is (het *normatieve aspect*).

Ten aanzien van het urgentie-aspect kunnen twee opmerkingen worden gemaakt. In de eerste plaats lijkt de gezondheidsethiek zichzelf volgens sceptici te overschatten. Oderwald en Rolies (1989) spreken over “de veelgehoorde, maar volstrekt ahistorische stelling dat (medische) ethiek meer dan in andere tijden in het centrum van de belangstelling staat” (p. 1133). In de tweede plaats ontleent de gezondheidsethiek aan dit urgentie-argument de rechtvaardiging voor een minimalistische invulling van de ethiekbeoefening. Spreeuwenberg (1989) zegt het in een commentaar als volgt. Ten gevolge van de snelle toename aan medisch-technologische mogelijkheden, is de invloed van de ethiek gegroeid. In het door deze ontwikkelingen geschapen klimaat “heeft ook de ethicus zich moeten aanpassen. Bestuurders en practici hebben behoefte aan een snel en goed onderbouwd antwoord; men heeft weinig aan de doorvragende, aarzelende of geen antwoord gevende filosoof” (p. 1127). Door van artsen hun positieve kijk op de bijdrage van de gezondheidszorg en hun pragmatische wijze van werken over te nemen, hebben ze het traditionele vragen stellen van de ‘wijze’ vervangen door het bij practici zo geliefde geven van antwoorden. Achterliggende, fundamentele en lastige vragen worden naar de achtergrond verdrongen. “De aanpassing [van de ethiek] aan het medische discours, zoals blijkt uit het overnemen van de taal en de gedachtegang van artsen, en de [institutionele] afhankelijkheid van medici, is de functie van de ethiek als kritische instantie te midden van samenleving en gezondheidszorg niet ten goede gekomen” (p. 1127).

Later in dit hoofdstuk zal vooral het autonomie-aspect aan de orde komen. In eerste instantie ligt het echter voor de hand om onze poging de gezondheidsethiek te identificeren, te richten op de *naam* die, hetzij door woordvoerders, hetzij door critici aan dit vertoog gegeven wordt. Temeer omdat, ondanks het feit dat de gezondheidsethiek terminologische verheldering nastreeft, verwarring bestaat waar het de naamgeving van het discours zelf betreft. Woordvoerders van de gezondheidsethiek beweren dat de gezondheidsethiek (of ‘nieuwe medische ethiek’) een revisie behelst van de *oude* medische ethiek, in zoverre dat thans aanzienlijk meer gewicht wordt toegekend aan de autonomie van de patiënt. Het is echter opvallend dat een aantal auteurs hardnekkig vasthoudt aan de aanduiding ‘medische ethiek’ in plaats van ‘gezondheidsethiek’. En het feit dat De Beaufort in 1985 nog over ‘biomedische ethiek of gezondheidsethiek’ spreekt, in 1988 daarentegen over ‘gezondheidsethiek’, zou, in het kader van een symptomatische lektuur van het vertoog, als een teken van onzekerheid kunnen worden geduid, waarbij de onzekerheid met betrekking tot de naamgeving naar een meer fundamentele onzekerheid betreffende de wetenschappelijke status van het discours zou kunnen verwijzen. De in het *Handboek gezondheidsethiek* bereikte consensus met betrekking tot de naamgeving zou dan als teken van groeiend zelfbewustzijn onder de woordvoerders van het discours kunnen worden uitgelegd.

9.1 Van ‘medische ethiek’ naar ‘gezondheidsethiek’

Een eerste vingerwijzing die ons op het spoor naar identificatie kan zetten is het feit dat het discours op een bepaald moment zo niet van identiteit, dan in ieder geval van naam veranderd is. Want een aantal van de thema’s die thans voorwerp van gezondheidsethische reflectie vormen, stonden voorheen op de agenda van de zogeheten ‘medische ethiek’. Deze term is echter verdrongen door ‘gezondheidsethiek’. De indruk wordt gewekt dat deze naamsverandering, die in de jaren zeventig zijn beslag kreeg, ook een inhoudelijke heroriëntatie behelst.

Volgens Dupuis (1976) hangt de opkomst van de term ‘gezondheidsethiek’ samen met de opkomst van de mondige patiënt. De medische ethiek was een vorm van professionele ethiek die zich beperkte tot het uitwerken van een beroepscode voor (en door) artsen. De gezondheidsethiek daarentegen geeft zich rekenschap van het perspectief van de patiënt. Achterhuis (1989) en Ten Have (1990) merken echter terecht op dat dit niet betekent dat de patiënt ook zelf aan het woord komt, integendeel; de gezondheidsethicus is een deskundige die zich als woordvoerder van de

patiënt, als pleitbezorger van diens belangen presenteert. Een veranderende relatie tussen arts en patiënt, waarbij de patiënt mondiger wordt en zich sterker bewust is van zijn belangen, maakte een heroriëntatie in de medische ethiek, een verbreding naar gezondheidsethiek onvermijdelijk.

Critici van de gangbare gezondheidsethiek, zoals Ten Have en Kimsma (1987) en Achterhuis (1989), hebben opgemerkt dat daarmee in feite niet zoveel veranderd is, althans onvoldoende om voortaan van ‘gezondheidsethiek’ te spreken. Net als de medische ethiek legt de gezondheidsethiek immers de nadruk op de medische relatie, of om het in technische termen te formuleren: op het microniveau van ethische analyse, de arts-patiëntrelatie. De aandacht voor het mesoniveau (de instelling) en het macroniveau (de samenleving) is daaraan ondergeschikt. Een gezondheidsethiek in eigenlijke zin zou ook het meso- en het macroniveau moeten verdisconteren, zou oog moeten hebben voor de inbedding van de medische relatie in de geïnstitutionaliseerde gezondheidszorg, voor de wisselwerking tussen deze relatie en haar maatschappelijke context. De gangbare gezondheidsethiek wordt verweten dat zij te weinig aandacht heeft voor de bredere (ideologische en technologische) kaders waarin de arts-patiëntrelatie is ingebed. Zij abstraheert van de op meso- en macroniveau werkzame factoren die de medische relatie mede determineren. Voor onderwerpen zoals de mogelijke samenhang tussen de opkomst van de mondige patiënt enerzijds en de technologische imperatief die in de huidige medisch-technologische ontwikkeling werkzaam lijkt anderzijds, is in deze benadering geen belangstelling. Men zou de hypothese kunnen formuleren dat de toegenomen mogelijkheden tot manipulatie, die zo kenmerkend zijn voor de huidige geneeskunde, een in naam autonome, maar in feite manipuleerbare patiënt constitueren, zodat men datgene wat de technologische imperatief beoogt, door de patiënt zelf kan laten zeggen. Hoewel de gezondheidsethiek vaak goed op de hoogte is van de recente resultaten van medisch-technologische ontwikkeling, valt deze ontwikkeling *als zodanig* buiten haar aandachtsveld. Zij vormt het uitgangspunt, niet het doelwit van ethische reflectie. De gezondheidsethiek analyseert de rechten en plichten van individuen in het medische bedrijf, maar niet het medische bedrijf als zodanig, noch de plaats en betekenis ervan in het licht van meer omvangrijke maatschappelijke en historische ontwikkelingen. Deze kritiek zal ik nader belichten en gebruiken als eerste aanzet tot identificatie van het vertoog.

9.2 Autonomie en proceduralisme (1)

In zijn bespreking van het *Handboek gezondheidsethiek* omschrijft Achterhuis (1989) de nieuwe discipline als “een specifiek taalspel, waarin begrippen als mondigheid, zelfbeschikking en keuze centraal staan” (p. 41). In de loop van de bespreking valt echter spoedig op dat Achterhuis, de titel van het boek negerend, deze discipline consequent aanduidt als ‘medische ethiek’ en niet als ‘gezondheidsethiek’, zoals de redacteuren willen. Achterhuis spreekt zelfs over “de zeer ongelukkige titel die de redacteuren De Beaufort en Dupuis voor dit handboek hebben gekozen”. Want het gaat, aldus Achterhuis, om medische ethiek, niet om gezondheidsethiek. Om te beginnen, aldus Achterhuis, ontbreekt elke belangstelling voor andere disciplines die zich met de geneeskunde hebben ingelaten, zoals de medische sociologie. Terloopse verwijzingen naar belangrijke critici van het medische bedrijf zoals Foucault en Ilich, gaan nergens echt in op de inhoud van hun werk. Het boek betreft enkel de gezondheidszorg en behelst niet, zoals de traditionele gezondheidsethiek, een beschouwing over het goede en gezonde leven. Voorts merkt Achterhuis op dat patiënten, ook in het vijfde deel dat expliciet aan hen is gewijd, schitteren door afwezigheid. De ethisch deskundigen nemen in hun plaats het woord. En vervolgens valt op dat Deel 6, dat aan de hulpverlener is gewijd, tweemaal zo lang is - een observatie die Dupuis’ stelling dat de gezondheidsethiek zich (in tegenstelling tot de oude medische ethiek) sterker met patiëntenbelangen engageert, lijkt te ondermijnen.

Het gevolg van deze versmalling van de gezondheidsethiek tot een taalspel dat die aanduiding in feite niet verdient, is dat enkele cruciale vragen niet worden gesteld. Om te beginnen signaleert Achterhuis dat iedere poging tot zelfreflectie in het *Handboek* ontbreekt: hoe moet de relatie met andere disciplines die zich met gezondheidszorg bezig houden, worden gedacht? Hoe moeten we begrijpen en waarderen dat dit taalspel plotseling andere wijzen van denken en praten over gezondheidszorg, die bijvoorbeeld meer historisch, structureel en maatschappelijk getint zijn, lijkt weg te drukken? En hoe moet de relatie worden begrepen tussen de plotselinge opkomst van de gezondheidsethiek enerzijds en de snelle groei van het medische bedrijf anderzijds? Behalve zelfreflectie verdwijnen ook de meer fundamenteel-ethische vraagstukken uit het zicht. In dit verband merkt Achterhuis op, dat een fenomeen als dat van de schaarste eenvoudigweg als gegeven wordt aanvaard. Een ethische doordenking van dit (bij uitstek moderne, eigentijdse) fenomeen ontbreekt. Reflectie op de betekenis van specifieke

gezondheidsethische problemen in het licht van meer algemene maatschappelijke ontwikkelingen wordt uit de weg gegaan.

Naar aanleiding van deze bespreking kan worden opgemerkt dat de opkomst van de gezondheidsethiek ongetwijfeld samenhangt met de enorme groei die de gezondheidszorg de afgelopen 25 jaar heeft ondergaan. Over de precieze relatie tussen beide kan echter verschillend worden gedacht. Auteurs zoals Dupuis en Kuitert menen dat de gezondheidsethiek zich, tegenover een oppermachtig medisch bedrijf, met het zelfbeschikkingsrecht van de patiënt engageert, waarvan zij vrezen dat dit door de expansie van de medische macht in gevaar komt. Het viel mij op dat Achterhuis in zijn bespreking de gezondheidsethiek een aantal keren een ‘bouwwerk’ noemt. Zo signaleert hij aan het einde van zijn betoog dat de medische ethiek, in plaats van de medisch-technologische ontwikkelingen “een beetje tegen [te] houden”, zoals de toenmalige minister Brinkman het formuleerde, zich “meestal van meet af aan behaaglijk [installeert] binnen de door de medische technologie opgetrokken bouwwerken” (p. 43). Het moderne ziekenhuis heeft trekken van een kafkaïaans kasteel, en de gezondheidsethicus lijkt op Kafka’s landmeter, die een uitnodiging ontvangt om te assisteren bij het in kaart brengen van de complexe morele ruimte.

Achterhuis verwijt het *Handboek* onder meer dat er geen serieuze aandacht wordt geschonken aan het werk van Illich en Foucault. Laatstgenoemde komt in § 10 (en elders in dit proefschrift) uitvoerig aan de orde. Voor deze eerste aanzet tot identificatie beperk ik mij derhalve tot Illich, en wel tot diens klassieke studie *Medical nemesis - the expropriation of health*, in het Nederlands vertaald als *Grenzen aan de geneeskunde*. We zullen twee gedachten hierin aantreffen die een eerste identificatie van de gezondheidsethiek mogelijk maken.

Een van Illichs klachten aan het adres van het medische bedrijf luidt, dat de patiënt wordt benaderd als ‘geval’ en niet als autonoom persoon (1984, p. 272 e.v.). De moderne arts maakt deel uit van een bureaucratisch apparaat en is uitgerust met een wetenschappelijk-technologisch instrumentarium om de patiënt te onderwerpen. De researchbureaucratie vertoont een sterke neiging de eigen belangen te laten prevaleren boven die van de patiënt en van de samenleving. De mens is de afgelopen periode steeds afhankelijker geworden van de medische bureaucratie. De zorg voor de eigen gezondheid is door de geneeskunde ‘onteigend’. Het medische bedrijf beoogt in feite een totale medicalisering van het bestaan. In plaats van de lichamelijke en geestelijke integriteit van burgers prijs te geven aan medische behoeders, “zou de wetgeving

iedereen het recht moeten geven zelf over zijn gezondheid te beslissen” (p. 294). Gezondheid is volgens Illich het vermogen zich aan te passen aan een maatschappelijk geschapen werkelijkheid. Dit vermogen kan vergroot worden, maar nooit vervangen door medische interventies. De samenleving die interventies tot een minimum weet te beperken, vergroot het potentieel voor autonome aanpassing. Gezonde mensen hebben een minimum aan bureaucratische bemoeienis nodig om op een autonome wijze te kunnen leven. Het gaat er dan om, de kansen van allen om zich op een autonome wijze door het leven te slaan, gelijk te trekken.

Daarmee is een eerste ethisch ideaal naar voren gekomen dat wij kunnen inzetten om de gezondheidsethiek te identificeren, namelijk de autonomiegedachte. In dit hoofdstuk zal blijken dat deze gedachte daadwerkelijk de expliciete ideologische inspiratie vormt van het gezondheidsethische discours. Evenals Illich wil de gezondheidsethiek de zelfstandigheid van de mens tegenover de medische hoogmoed verdedigen. Het zou echter naïef zijn om op grond hiervan tot eensgezindheid tussen Illich en de gezondheidsethiek te besluiten. Er is namelijk iets opmerkelijks aan de hand met betrekking tot het autonomie-aspect. Zoals reeds werd opgemerkt, neemt in de gezondheidsethiek niet de patiënt zelf, maar de ethicus het woord. Zoals de arts zich opwerpt als hoeder van diens welzijn, zo werpt de gezondheidsethicus zich op als hoeder van diens autonomie. In *Hoofdstuk 4* zal dit door De Vries (1991) en Ten Have (1990) als een verwijt tegen de gezondheidsethiek worden ingebracht. De Vries merkt op dat, hoewel de gezondheidsethiek in een aantal opzichten als ‘kantiaans’ kan worden aangemerkt, zij zich op dit punt zeer onkantiaans gedraagt. Kant zegt immers dat het morele subject, om te weten hoe hij dient te handelen, bij zichzelf te rade kan gaan, en zich niet op deskundigen moet beroepen. Volgens De Vries hebben ethici zich ten onrechte als morele deskundigen opgeworpen. De gezondheidsethiek brengt tegen dergelijke verwijten de tegenwerping in dat de ethicus, net als de arts, zijn deskundigheid dient aan te wenden om de morele besluitvorming door het autonome subject te faciliteren, zonder hem zijn autonomie te ontnemen. Vanuit de optiek van Illich en Achterhuis zal echter een hardnekkig wantrouwen tegen elke vorm van deskundigheid of woordvoerderschap aan de dag worden gelegd.

Er is echter nog een tweede ethische gedachte die wij in Illichs betoog aantreffen en die bruikbaar zal blijken bij de identificatie van het gezondheidsethische discours, namelijk de gedachte van het proceduralisme. Want om de door Illich geschetste noodlottige tendens tegen te

gaan moeten er, zoals de Nederlandse titel zegt, grenzen worden gesteld aan de geneeskunde. Dergelijke grenzen kunnen volgens Illich niet langer aan traditionele opvattingen omtrent de heiligheid en eerbiedwaardigheid van de natuur worden ontleend. Er moeten *politieke* grenzen worden geformuleerd, willen we als onafhankelijke individuen overleven. Door politieke grenzen te stellen aan het medische handelen, kan de mens zijn autonomie en zelfstandigheid terugwinnen. Slechts een wijdverbreide *overeenstemming* over de doeleinden van de geneeskunde en de daartoe te hanteren methoden kan onze zelfstandigheid verzekeren. Dit vergt de aanvaarding van een nieuwe categorische imperatief: “Handel zo dat het effect van de handeling strookt met de bestendigheid van echt menselijk leven” (p. 289). De imperatief dat echt menselijk leven respect verdient, kan beperkingen opleggen aan medisch handelen in een industriële samenleving zonder de categorie van het heilige te herstellen, want de terugkeer naar een beroep op heilige waarden moet als definitief afgesneden worden beschouwd. Traditionele waarden waren immers gebonden aan bepaalde gemeenschappen en het is, aldus Illich, “niet noodzakelijk, waarschijnlijk niet uitvoerbaar en zeker niet wenselijk om de beperkingen van de industriële samenleving te baseren op een gemeenschappelijk systeem van concrete geloofsovertuigingen” (p. 290). Wel is het mogelijk de noodzakelijke basis voor ethisch menselijk handelen te baseren op een *overeenstemming* over grondwaarden en gedragsregels.

Deze overeenstemming dient te worden uitgewerkt in politieke procedures gericht op het voortbestaan van de mens binnen een rechtvaardig bestel. Deze procedures dienen medisch handelen te beperken daar waar de persoonlijke zelfstandigheid in het gedrang komt. Dit herstel van de persoonlijke zelfstandigheid en verantwoordelijkheid “zal niet afhangen van nieuwe, speciale doelen die mensen gemeenschappelijk nastreven, maar van de toepassing van juridische en politieke procedures die personen en groepen in staat stellen conflicten op te lossen die het gevolg zijn van het feit dat ze verschillende doeleinden nastreven” (p. 291). Deze gedachte, dat in onze samenleving een consensus (*overeenstemming*) over *substantiële* waarden niet langer haalbaar is, dat er geen natuurlijke waarden of grenzen meer bestaan en dat grenzen aan medisch handelen derhalve gefundeerd moeten worden in een *procedurele* consensus, zullen wij ook in de gezondheidsethiek zelf terugvinden (Cf. *Hoofdstuk 2*). Op dit punt lijkt de gezondheidsethiek aan het door Illich bepleitte programma te beantwoorden.

9.3 Autonomie en proceduralisme (2)

Ook Ten Have en Kimsma (1987) spreken hardnekkig over ‘medische ethiek’, maar om een andere reden: volgens hen behoort ethische reflectie een interne activiteit van de medische praktijk zelf te zijn. Vertrekpunt is een door hen gesignaleerde, wijdverbreide onvrede met de huidige medische en medisch-ethische discoursen, die in een toenemende belangstelling voor de filosofische achtergronden van de geneeskunde tot uitdrukking komt. Die filosofische belangstelling wordt opgevat als een poging om de gevoelens van onvrede te expliciteren en rationeel en argumentatief te verwoorden (p. 18).

Ten aanzien van de huidige medisch-technologische ontwikkeling kunnen volgens hen twee soorten van ethische vragen worden gesteld (p. 178). In de eerste plaats vragen die *in* het medisch-technologische bestel aan de orde komen. De technologie als zodanig is dan reeds ontwikkeld. De vraag is enkel hoe de beschikbare technologie op verantwoorde wijze kan worden toegepast. In de tweede plaats vragen *over* de technologie zelf. In de gangbare medische ethiek komen uitsluitend vragen van het eerste type aan de orde, aldus de auteurs. Deze vragen zijn zelf reeds technisch van aard: het zijn toepassingsvragen. De gangbare medische ethiek heeft de technologische visie op het menselijke bestaan die in de medische technologie besloten ligt, eenvoudigweg overgenomen. Het ethische debat vindt pas plaats wanneer de technologische ontwikkeling reeds een voldongen feit is. De ethische vraag luidt niet *of* een bepaalde technische voorziening moreel verantwoord is, maar onder welke voorwaarden haar toepassing gewenst of goorloofd is. Is een bepaalde voorziening eenmaal beschikbaar, dan wordt zij vanzelf en binnen de kortste keren tot de gangbare, gebruikelijke en zelfs noodzakelijke middelen gerekend.

De auteurs identificeren de medische ethiek dan ook als een *hulpwetenschap* van de huidige, op totale beheersing van het menselijke bestaan gerichte geneeskunde. Een van de meest opvallende kenmerken van het medisch-ethische discours is haar eentonigheid. Zij heeft geen oog voor de morele onenigheid in onze cultuur. Haar ‘oplossing’ bestaat erin de onenigheid eenvoudigweg te negeren door te opteren voor een minimale ethische consensus (p. 14) die geen aandacht schenkt aan de inhoudelijke standpunten van participanten in het morele beraad, maar zich enkel richt op procedures voor regulering en beheersing van conflictsituaties. Een dergelijke medische ethiek beantwoordt aan de behoeften van de moderne geneeskunde, die immers vraagt naar “directe en pasklare oplossingen voor definieerbare problemen” (p. 18). In feite is zij een aanvulling op het instrumentarium dat de geneeskunde ter beschikking staat. Zij analyseert,

verheldert en geeft aan wat wel en niet geoorloofd is, waarbij hardnekkig gebruik wordt gemaakt van steeds weer dezelfde, eentonige argumentatieve schema's. De medische ethiek vormt geen obstakel voor medische vooruitgang, zoals wel wordt beweerd. Integendeel, vanuit het oogpunt van de medisch-technologische ontwikkeling is ethische discussie wenselijk om 'misverstanden' te voorkomen en 'barrières' uit de weg te ruimen. Met andere woorden: ethiek is van belang voor een zorgvuldige toepassing van nieuwe voorzieningen (p. 100). Procedurele regelingen, beoordelingscommissies en overlegorganen, alsmede de uit ethische discussies voortvloeiende wettelijke regelingen stroomlijnen en faciliteren de medisch-technologische ontwikkeling. Door voor deze minimale opvatting te opteren, hoeven ethici zich niet bezig te houden met een kritische bezinning op de fundamentele doeleinden van medisch handelen. De gangbare ethiek is minimaal en procedureel (p. 86). Ethiek als permanente reflectie op medisch handelen komt daarmee tot stilstand.

Naast minimalisme en proceduralisme identificeren Ten Have en Kimsma nog een derde kenmerk van gangbare medische ethiek: de nadruk op het zelfbeschikkingsrecht. Respect voor de autonomie van het individu wordt als basisnorm voor de ethiek beschouwd (p. 81). Ook dit verklaart de eentonigheid van het discours: door het recht op zelfbeschikking als belangrijkste morele uitgangspunt te nemen, komen vrijwel alle morele dilemma's te vervallen. Het morele debat wordt tot zwijgen gebracht nog voordat het goed en wel op gang komt met een beroep op ieders keuzevrijheid. De ethicus waagt zich niet aan een inhoudelijk oordeel over de morele betekenis van, bijvoorbeeld, in-vitro-fertilisatie (IVF). Over de betekenis van medisch ingrijpen wordt geen uitspraak gedaan. Dat is voor rekening van de patiënt in kwestie.

Ten Have en Kimsma's studie bevat naast deze kritische ook een positieve inzet. Er wordt een alternatieve benadering van medische ethiek geschetst. Vertrekpunt vormt de gedachte dat ethiek nieuwe impulsen kan ontvangen vanuit onderzoek naar de grondslagen van de geneeskunde. De gedachte is dat, zolang deze grondslagen niet zijn onderzocht, de geneeskunde de agenda van de medische ethiek blijft determineren. De ethische beoordeling van medische ontwikkelingen moet in het kader van een filosofische visie op de moderne geneeskunde worden geplaatst. Deze visie dient met name aandacht te schenken aan de behoefte het menselijke bestaan te beheersen en te controleren die uit de hedendaagse biomedische praktijken spreekt. In toenemende mate wordt het menselijke bestaan in medische termen geduid en beschreven. Het 'gepraat' over zelfbeschikking en autonomie lijkt een façade die aan het zicht onttrekt dat de

mens in feite in toenemende mate ondergeschikt wordt gemaakt aan de belangen van de medische wetenschap. Steeds meer aspecten van het bestaan worden vanuit de referentiekaders van de medische rationaliteit beoordeeld. Verzet tegen deze rationaliteit wordt als onredelijk beschouwd, tenzij er sprake is van een beroep op andere vormen van wetenschappelijke kennis. Het medisch-technologische bestel beheerst ons doen en laten, ons denken en spreken (p. 50). De filosofie die de grondslagen van de geneeskunde kritisch wil belichten, geen hulpwetenschap van het medische bestel wil zijn, dient derhalve een ander vertrekpunt te kiezen dan de medische wetenschap zelf.

Aan de hand van voorbeelden proberen de auteurs te laten zien dat morele aanvaardbaarheid van nieuwe technologieën weliswaar wordt beargumenteerd met een beroep op het principe van autonomie, maar dat dit principe aan de kant wordt geschoven zodra het de invoering van die technologie verhindert. De nadruk op zelfbeschikking, aldus de auteurs, miskent hoezeer ons denken en spreken over gezondheid feitelijk al is voor-gestructureerd door de categorieën van medisch (medicaliserend) denken. Wat veronachtzaamd wordt, is dat de geneeskunde zelf een dusdanige mate van autonomie heeft verworven, dat individuen er nauwelijks nog invloed op kunnen uitoefenen. Een fundamentele analyse van deze basale ‘heteronomie’ van de patiënt, wordt door het taalspel van keuzevrijheid en zelfbeschikking uit de weg gegaan (p. 85). Achter datgene wat gepresenteerd wordt als het belang van de patiënt, lijkt zich het belang van de onderzoeker te verschuilen (p. 103). De samenleving krijgt niet de gelegenheid zich af te vragen of zij deze heerschappij van de medische rationaliteit wel wil (p. 142). Terwijl een technologie als IVF ogenschijnlijk de keuzevrijheid van individuen vergroot, beoogt zij in feite een voortschrijdende manipuleerbaarheid en beheersing van de voortplanting. Curatieve en preventieve geneeskunde maken plaats voor een ‘transformerende’ en ‘controleerende’ geneeskunde die uit is op beheersing van het leven, op een allesdoordringende controle van vrijwel alle facetten van het bestaan, via ‘monitoring’ en ‘managing’ (p. 168). Ook de subjectiviteit van arts en patiënt wordt getransformeerd tot een technisch probleem dat met technische en wetenschappelijke middelen beheersbaar moet worden gemaakt. Voor menselijke gebeurtenissen zoals sterven en baren wordt door de geneeskunde een optimaal traject uitgestippeld waaraan de menselijke ervaring middels regulering en beheersing moet worden aangepast.

De medische ethiek die Ten Have en Kimsma zelf voorstaan, problematiseert de bestaande praktijk, in plaats van ‘oplossingen’ te bieden. De ethiek moet bestaande praktijken niet zozeer analyseren, maar vooral hervormen. Ethiek, aldus de auteurs, stelt inhoudelijke idealen van goed (samen)leven voor die men zoveel mogelijk tracht te verwezenlijken. In hun uitwerking van deze rivaliserende opvatting van medische ethiek komt echter een tegenstrijdigheid naar voren. Enerzijds opteren de auteurs voor een ‘professioneel’ model van ethiek (p. 191 e.v.). De medische ethiek vormt in deze optiek een intrinsiek bestanddeel van de geneeskunde zelf en is derhalve in de eerste plaats een zaak van de betrokken handelingssubjecten, niet van moraliserende buitenstaanders. De geneeskunde wordt beschouwd als een activiteit die intrinsiek moreel is. Iedere klinische handeling heeft een ethische dimensie. De medische ethiek dient de betrokken handelingssubjecten bewust te maken van de normatieve dimensie van klinische beslissingen. “Als medisch handelen zelf reeds moreel van aard is”, schrijven de auteurs, “dan behoort het reflecteren op de normatieve dimensie van medische beslissingen evengoed tot de geneeskunde als het analyseren van een bepaalde diagnostische procedure” (p. 192). Het ethische debat is niet iets dat van buitenaf aan de medische praktijk moet worden opgedrongen. Tegelijkertijd stellen de auteurs dat ontwikkelingen in de geneeskunde, veel meer dan nu het geval is, voorwerp zouden moeten vormen van een *publiek* ethisch debat. Het wordt betreurd dat bestaande sturingsmechanismen van adviesraden bijna volledig door de medische professie zelf worden beheerst (p. 9) en dat onderzoekers zelf de morele richtlijnen van hun handelen bepalen, tot op het moment dat de technologie op de gezondheidsmarkt verschijnt en het publieke debat (in beknotte vorm) alsnog kan plaatsvinden. Binnen de samenleving, aldus de auteurs, dient een intensief en openbaar ethisch debat op gang te komen. Het Franse *Comité Consultatif National d’éthique pour les sciences de la vie et de la santé* wordt genoemd als voorbeeld van een platform waar een algemeen publiek debat over actuele ethische vraagstukken mogelijk is. Ook in de Verenigde Staten, aldus de auteurs, wordt de discussie over medische problemen onder een breed publiek bewust gestimuleerd. Dit pleidooi voor een publiek debat hangt samen met de positieve waardering die moreel beraad in Ten Have en Kimsma’s studie ten deel valt. Een van de kritiekpunten op het beroep op het autonomiebeginsel luidt, zoals gezegd, dat het morele beraad erdoor wordt ‘kortgesloten’. De auteurs lijken op twee benen te hinken wanneer zij de medische ethiek enerzijds als een

aangelegenheid van de professie, anderzijds als een zaak van publiek beraad beschouwen. In *Hoofdstuk 4* kom ik hierop terug.

De medische ethiek wordt geïdentificeerd als een hulpwetenschap van het medisch-technologische bestel die haar identiteit ontleent aan de autonomiegedachte (als centrale morele waarde) en aan een procedurele ethiekopvatting. Deze voorlopige aanzet tot identificatie zal ik nu verder uitwerken. *Hoofdstuk 1* is gewijd aan de autonomiegedachte, *Hoofdstuk 2* aan de minimale of procedurele ethiekopvatting. Aan de studie van Ten Have en Kimsma kan echter nog een derde aanzet tot identificatie worden ontleend. De auteurs wijzen erop dat de medisch-ethische reflectie op problemen aan het begin van het leven in feite een extrapolatie vormt van ethische reflectie op seksualiteit (p. 150 e.v.). Aan deze diagnose, dat de gezondheidsethiek een voortzetting is van een ander normatief-ethisch discours, kan een derde aanzet tot identificatie van het gezondheidsethische vertoog worden ontleend.

9.4 Medische en seksuele ethiek

De gezondheidsethiek problematiseert de arts-patiëntrelatie. Tot op zekere hoogte is deze problematisering van de *ars medendi* een voortzetting het vertoog over de seksualiteit, dat de *ars erotica* problematiseerde. In *Voorlopige diagnose* nam Sporken (1972) een hoofdstuk op getiteld 'Huwelijksethiek en anticonceptie'. Hij schrijft:

Het mag op het eerste gezicht een weinig vreemd lijken, dat in een boek over medische ethiek een afzonderlijk hoofdstuk wordt gewijd aan de huwelijksethiek, zoals deze zich in de katholieke kerk ontwikkelde. Toch gebeurt dit niet zonder reden. Bepaalde denkcategorieën, waarmee we in de vroegere medische ethiek veel te maken hadden, komen zeer pregnant in de huwelijksethiek naar voren. De discussies en publicaties over de ethische aspecten van de orale anticonceptiva hebben m.i. een uiterst belangrijke rol gespeeld in de evolutie van het ethisch denken over de andere anticonceptiva (p. 139).

Sporken beschrijft de 'heroriëntatie' die in de jaren zestig plaatsvond in de (katholieke) huwelijksethiek. Men verwijderde zich van de conventionele moraal en de natuurwettraditie, en oriënteerde zich sterker op de wet van het evangelie, dat wil zeggen de Bergrede, hetgeen met name impliceerde dat er een sterker appel werd gedaan op het persoonlijke geweten. De conventionele moraaltheologie zag zich geconfronteerd met een snel om zich heen grijpende

medicalisering van onderwerpen die met de ‘huwelijksdaad’ verband hielden. Sporken schrijft: “De kernvraag inzake de orale anticonceptiva is van strikt medisch-ethische aard: is deze ingreep in de hormonale structuur van het vrouwelijk organisme van dien aard, dat het feitelijk een aantasting is van haar persoonlijkheid als vrouw en daarom ook van de huwelijksrelatie?” (p. 147). De discussie over de encycliek *Humanae Vitae* vertoonde een opvallende ontwikkeling: “het gaat steeds minder om de inhoud van de encycliek, terwijl het gezag van de paus en de verhouding tussen paus, bisschoppen en gelovigen steeds meer aan de orde worden gesteld” (p. 152). De artsen komen volgens Sporken in een dilemma terecht: gehoorzaamheid aan de encycliek lijkt ontrouw aan de verantwoordelijkheid jegens de patiënt te impliceren. Dat de consensusproblematiek opdoemt in situaties waarin het centrale leergezag haar greep op het debat verliest, lijkt onderschreven te worden door het feit dat Sporken als een van de reacties op de aldus ontstane situatie het *Consensus paper* noemt van een theologencongres te Amsterdam uit 1968 (p. 159).

Ook in protestantse kring is sprake van heroriëntatie. Daarvan getuigt onder meer de publicatie *Verandering van de moraal* van het Nederlands Gesprek Centrum, dat in dezelfde tijd als Sporkens boek verscheen en waaraan onder meer de theologen De Graaf en Kuitert een bijdrage leverden. De eerste paragraaf van de inleiding draagt de titel ‘Er verandert veel’. De tekst opent als volgt: “In de laatste jaren doen zich opvallend veel verschuivingen voor in de moraal, de gangbare opvattingen over behoorlijk en onbehoorlijk gedrag” (p. 7). Als voorbeelden worden genoemd de visie op het eind van het leven en op het verwekken van het leven, de mogelijkheden om te manipuleren met erfelijk materiaal en de seksualiteit. “Momenteel lijkt vrijwel iedereen het ermee eens”, zo wordt gesteld, “dat het tot de cultuuropdracht van de mens behoort het aantal van de geboorten te regelen” (p. 7). Er wordt niettemin een ‘pluralisme’ in de moraal geconstateerd: “terwijl voorheen een sterke relatie bestond tussen levensovertuiging en moraal, wordt nu binnen een en hetzelfde ‘huis’ vaak heel verschillend over moraal gedacht”.

In het ethische discours over seksualiteit komt het volgende beeld naar voren. Zowel onder katholieke als onder protestantse theologen bestaat aanvankelijk de neiging de seksuele- of huwelijksmoraal eenvoudigweg aan te duiden als ‘moraal’, de ethische reflectie op deze moraal eenvoudigweg als ‘ethiek’. Vervolgens treedt er een *verschuiving* op die als ‘medicalisering van de ethiek’ kan worden aangemerkt. Onderwerpen die lange tijd tot de seksuele- of huwelijksmoraal werden gerekend, ressorteren voortaan onder de medische moraal, niet in de

laatste plaats omdat het medische karakter ervan steeds sterker op de voorgrond treedt. Datgene wat tot de ‘huwelijksdaad’ en haar morele omgeving werd gerekend, valt voortaan onder de (mede)zeggenschap van het medische bedrijf. Ook het *aantal* items dat in deze omgeving opdoemt neemt toe: naast de gangbare onderwerpen zoals anticonceptie en abortus, dienen nieuwe onderwerpen zoals IVF zich aan. Deze onderwerpen vergen een ‘nieuwe’, gemedicaliseerde ethiek. De aanduiding ‘nieuw’ kan echter niet verhullen dat deze nieuwe medische ethiek een aantal ‘denkategorieën’, zoals Sporken dat noemt, meeneemt uit de oude (seksuele) ethiek.

De schatplichtigheid van de gezondheidsethiek aan de seksuele ethiek komt ook buiten het Nederlandse taalgebied en buiten de voortplantingscontext naar voren en uit zich vaak in het gebruik van aan de seksualiteitsdiscussie ontleende analogieën. Een voorbeeld daarvan vormt een artikel van Davies (1988) getiteld “Raping and making love are different concepts: so are killing and voluntary euthanasia”. Volgens Davies bestaat het verschil in beide gevallen in “the consent of the receiver of the act” (p. 148).

Het laatste hoofdstuk van het *Handboek gezondheidsethiek* (Maris, 1988) is aan de seksualiteit gewijd. Maris bespreekt met name twee visies, de liberale en de kantiaanse, die op het moderne denken over ethiek en seksualiteit van grote invloed zijn geweest. In de eerste plaats werd in de 19^e eeuw een “princiële scheiding tussen recht en moraal bepleit. Het liberalisme stelde dat het juridisch afdwingen van de moraal niet tot de overheidstaak behoort. Het recht mag uitsluitend ingrijpen waar de burgers elkaar schade toebrengen” (p. 616). Op het gebied van de zedelijkheidswetgeving is het liberale ‘schadecriterium’ als grens voor juridische bemoeienis nog volop actueel, aldus Maris, die met name naar de klassieke formulering ervan in Mills *On liberty* verwijst.

In de tweede plaats de kantiaanse visie. Kant achtte de heteroseksuele coïtus in beginsel immoreel, aldus Maris, omdat men gebruik maakt van het geslachtsorgaan van een ander, en hem of haar tot lustobject maakt. Men behandelt de ander dus als een ding in plaats van als persoon (p. 618). Deze immoraliteit kan alleen worden opgeheven door het huwelijkscontract, dat de partners wederzijds bezit van elkaars geslachtsorganen garandeert. Maris sluit zich met name aan bij het liberale discours: het onderscheid tussen recht en moraal, alsmede het shadebeginsel: “Wat in seksueel opzicht met instemming van de betrokkenen in een privé-situatie gebeurt, behoort niet tot het terrein van de ethiek” (p. 638). De moderne ethiek, die zich

richt op de belangen van alle betrokkenen, laat “veel meer vrijheid toe dan de traditionele voortplantingsmoraal” (p. 639).

Toch is ook Kants nadruk op het asymmetrische (en daarmee in beginsel problematische) karakter van de geslachtsdaad van belang. De gezondheidsethiek buigt zich over hetzelfde probleem als de seksuele ethiek, namelijk dat van de ‘passiviteit’. De zieke mens onderwerpt zich aan zijn arts, valt in de handen van de ander. De macht van deze ander, van deze *geneesheer* is de afgelopen periode schrikbarend toegenomen. Hoe kunnen patiënten zich aan een dergelijke onderwerping blootstellen zonder hun autonomie te verliezen? Wie het moderne ziekenhuis betreedt, zet zijn recht op zelfbeschikking op het spel, net als eertijds bezoekers van de kerkers van De Sade. Vorstenbosch (1990) merkt op dat de opkomst van de notie ‘informed consent’ in de medische ethiek onder meer het gevolg was van de toepassing van anesthesie: “Anesthesie bracht de patiënt in een toestand van volstrekte passiviteit en onmacht. Het lichaam was als het ware overgeleverd aan de chirurg” (p. 34). Het probleem van de moderne patiënt herinnert kortom aan het probleem van de seksualiteit zoals Kant dat formuleerde: de mens wordt in zekere zin een ding (een object, een doelwit) voor een medische macht die wil binnendringen in diens lichaam, - en dan nog wel uit eigen beweging.

Kant formuleert de paradox van de seksualiteit als volgt: “In diesem Akt [de gemeenschap] macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet” (1797/1968b, p. 390). De arts is een weldoener, maar zijn weldoen verkeert in paternalisme wanneer er geen recht wordt gedaan aan autonomie. Zowel in de seksuele relatie als in de arts-patiëntrelatie maakt de mens zichzelf tot object voor fysieke activiteiten van een ander. Dit geldt zowel voor de patiënt in strikte zin, als voor de patiënt als proefpersoon. Vanuit een kantiaanse optiek is er geen fundamenteel onderscheid tussen erotische en medische experimenten. Als ‘receiver of the act’ blijft de proefpersoon echter een persoon in zoverre hij of zij in de gelegenheid wordt gesteld instemming te geven of te onthouden. De inzet van de gezondheidsethiek is derhalve de strijd tegen het paternalisme, als medische variant van ongewenste intimiteit. De arts mag de lichamelijke integriteit van patiënten niet schenden, ook niet in hun eigen belang, want het hoogste belang van de patiënt is het recht op zelfbeschikking. Dit betekent dat de arts zijn patiënt op adequate wijze moet informeren, zodat deze weloverwogen zijn Ja-woord kan geven aan de arts. Mijn aandacht zal uitgaan naar de meer algemene vormen van problematisering die aan deze specifieke uitwerkingen ten grondslag

liggen, om de discursieve voorwaarden te expliciteren die dergelijke vragen en antwoorden mogelijk maken.

§ 10 Ethiek als hinderpaal

De indruk wordt nogal eens gewekt dat ethische bemoeienis met de gezondheidszorg een ‘recente’ ontwikkeling zou zijn. In een artikel getiteld ‘Medische ethiek en gezondheidsrecht; hinderpalen voor de verdere toename van kennis in de geneeskunde?’ stelt VandenBroucke (1990) bijvoorbeeld dat activiteiten die al eeuwenlang door de geneeskunde worden bedreven, in scherp conflict dreigen te geraken met “recente ontwikkelingen” in medische ethiek en gezondheidsrecht. Deze disciplines, die slechts “enkele decennia oud” zouden zijn, zouden geen rekening houden met de werkelijke dynamiek van medisch-wetenschappelijk onderzoek. In plaats van voortdurend maar grenzen te stellen aan de geneeskunde, zouden zij zich eens moeten afvragen wat de grenzen van hun eigen vakgebied zijn. In deze paragraaf zal ik, aan de hand van Foucaults studie over de geboorte van de kliniek, benadrukken dat deze visie onhoudbaar is aangezien de moderne geneeskunde *van meet af aan* vergezeld ging van medische ethiek als een flankerend discours. Sterker nog, deze ethiek leverde een onmisbare bijdrage aan het tot stand komen van de epistemologische ruimte waarin de vooruitgang van de moderne wetenschap haar beslag krijgt. Cruciaal in de totstandkoming van deze ruimte is het moment waarop het lichaam een object, een ding wordt. Foucault suggereert een samenhang tussen de verdinglijking van het lichaam in het medische discours en het oeuvre van De Sade dat gelijktijdig (op hetzelfde moment) ontstaat.

In *Naissance de la Clinique* (1963) gaat het niet om de theorieën of ontdekkingen waarop wetenschapshistorici gewoonlijk de aandacht richten, maar om dat wat in die theorieën en ontdekkingen voorondersteld wordt en door Foucault wordt aangeduid als de epistemologische ruimte waarin gesproken, geobserveerd en geweten wordt. Foucaults vraag luidt: Hoe vindt in deze ruimte de distributie van het weten plaats? De omwenteling in het medisch denken die het onderwerp vormt van Foucaults studie, en die hij aanduidt als de ‘geboorte van de kliniek’, wordt als een ‘reorganisatie’ van deze ruimte uitgelegd. Het gaat dus niet om de veranderingen die nieuwe theorieën of ontdekkingen teweeg brengen, maar veeleer om de meer fundamentele

reorganisatie van het kijken en spreken, de nieuwe distributie van het weten die deze theorieën en ontdekkingen mogelijk maakte.

Genoemde reorganisatie die in de geboorte van de kliniek concreet gestalte krijgt, neemt afstand van de oude speculatieve systemen en brengt met zich mee dat de individuele patiënt in het centrum van de medische belangstelling komt te staan. Tegelijkertijd raakt een nieuwe medische taal in zwang. In deze taal, niet gespeend van erotische connotaties, wordt de ‘ontmoeting’ van de arts met zijn patiënt, deze nieuwe klinische ervaring, beeldend beschreven. Het nieuwe medische weten vergt een ‘respatialisering’ van de epistemologische ruimte. De zieken worden anders over de ruimte verdeeld. Zij worden weggehaald uit hun ‘natuurlijke’ omgeving (het gezin), waar het intieme regime van zorg de aard en ernst van de aandoening zou kunnen verhullen, en verplaatst naar de kliniek. De zieke is namelijk gebaat bij een neutraal en homogeen domein waar men kan observeren, beschrijven, vergelijken, enzovoorts (p. 109). En rondom deze nieuwe distributie ontstaat een nieuw discours, gewijd aan een politiek en economisch probleem dat Foucault aanduidt als ‘le problème de l’assistance’. De arts is niet langer een ‘huisarts’, zoals dat in het Nederlands zo treffend heet; de geneeskunde is een nationale aangelegenheid geworden. Economen en medici ontwerpen een homogene ruimte, een rijk van de klinische blik en van de zorg, dat de oude caritas moet vervangen. Een nieuwe politiek van de zorg komt tot stand. Deze bestaat in homogenisering en centralisering en brengt onder meer een veel striktere controle van het doen en laten van artsen met zich mee. Zo ontstaat er een homogene ruimte waar de medische blik, ongehinderd door de oude speculatieve systemen, vrij spel heeft.

De nieuwe arts, de technicus van het weldoen, heeft naast een technische en een economische ook een morele opgave: hij is “surveillant van de moraal” geworden (p. 41). De medische blik, die toezicht houdt op de sociale ruimte, krijgt een morele dimensie. Normalisering en homogenisering spelen zich dus niet enkel af op het epistemologische, maar ook op het politieke en het morele vlak. De arts-patiëntrelatie, schrijft Foucault, is bezet met morele verplichtingen en begrenzings. Om te beginnen is de kliniek een ‘voor wat hoort wat’ situatie. De arts intervenueert ten behoeve van de patiënt, maar daar staat tegenover dat de arts van diens leed mag profiteren door het ten toon te stellen, ten behoeve van ervaring en instructie. De arts-patiëntrelatie is echter geen contractuele, maar een paternalistische relatie, want, zoals

een van de door Foucault aangehaalde auteurs het uitdrukt: de arts verhoudt zich tot de wil van de patiënt “comme un père tendre qui veille sur la destinée de ses enfants” (p. 87).

De ethische verplichtingen van de arts tegenover zijn patiënt, de ethische begrenzings van zijn handelen, werden destijds verwoord in termen van ‘medische discretie’. Talrijk waren, ook toen al, de verzuchtingen van artsen die zich door overmatige en misplaatste discretie in hun handelen belemmerd achtten. In werkelijkheid echter heeft de geneeskunde juist behoefte aan ethische obstakels, want welbeschouwd gaan moraal en wetenschappelijke vooruitgang uitstekend samen, aldus Foucault. Niet zelden initieerde het morele verbod belangrijke wetenschappelijke innovaties. Als voorbeeld noemt Foucault de stethoscoop. Toen artsen, in de nieuwe klinische situatie, voor het eerst hun blote oor tegen een vrouwenborst drukten, stond dat (bij vrouwen uit de hogere klassen) op gespannen met de eisen van medische discretie. De geneeskunde ontwikkelde spoedig een instrument waarmee niet alleen de nodige afstand werd geschapen, maar waarmee ook het akoestische signaal werd versterkt en beter kon worden beluisterd. De ethiek is slechts in schijn een hinderpaal voor medisch-wetenschappelijke vooruitgang. Bij nader inzien blijkt sprake van een ‘geheime samenwerking’ tussen beide discourses.

Deze observatie zet ons op een ander spoor dan VandenBroucke volgt. Een andere inschatting van de relatie tussen geneeskunde en ethiek blijkt mogelijk. Ook in onze tijd kunnen wij een dergelijk Foucauldiaans moment ontwaren. De huidige geneeskunde heeft behoefte aan ethiek. Ethische hinderpalen en obstakels bakenen het terrein af waarop de medisch-wetenschappelijke vooruitgang op legitieme wijze zijn beslag kan krijgen. De geneeskunde ondervindt eerder baat dan hinder van de methodologische en procedurele verfijning, de structurering en protocollering waartoe de medische ethiek oproept. Zonder geïnformeerde en participerende patiënten kan het medisch bedrijf niet functioneren. Ethiek schept het regulatieve kader en de infrastructurele voorzieningen (zoals toetsingscommissies, ‘informed consent’-verklaringen en dergelijke) die voor medisch-wetenschappelijk onderzoek onontbeerlijk zijn, zeker wanneer ethische overwegingen en inzichten in wettelijke regelingen worden vastgelegd. Dit ‘foucauldiaanse’ inzicht wordt door medici onderschreven. In het kader van de recente discussies aangaande het wetsvoorstel omtrent de overeenkomst inzake geneeskundige behandeling (WGBO) signaleert Spreeuwenberg (1991) enerzijds de angst dat de arts-patiëntrelatie ondergraven zal worden door juridisering en bureaucrativering, maar benadrukt hij

anderzijds dat de WGBO artsen tegen mogelijke juridische willekeur zal beschermen. En Van Berkesteijn (1991) stelt dat, hoewel de medische beroepsuitoefening er niet eenvoudiger op zal worden, regulering zoals de WGBO die beoogt toch nodig is. Want hoewel wetten en regels als repressief en remmend kunnen worden gezien, kunnen ze anderzijds ook richtinggevend en ondersteunend werken. Lindeboom (1960) schreef dat de gezondheidsethiek voortkomt uit ‘diepe bezorgdheid met betrekking tot de verambtenarisering der medische professie’. Ook hier heeft de list van de rede toegeslagen, want vanuit een Foucauldiaanse optiek maakt de gezondheidsethiek juist *deel* uit van de door Lindeboom met zorg gesignaleerde bureaucratiserende tendens.

De door Foucault beschreven reorganisatie van de epistemologische ruimte maakte dat het lichaam beschikbaar kwam voor observatie. Zij heeft niet alleen het moderne ziekenhuis voortgebracht en het moderne medische (en medisch-ethische) discours, maar ook de boeken van De Sade. En ook de moderne ethiek, met name het utilisme, werd door deze reorganisatie mogelijk gemaakt, althans wanneer wij utilisme opvatten als een ethiek waarin de gevolgen van het handelen in termen van gezondheid en welzijn worden begrepen. “La santé remplace le salut”, laat Foucault een van de door hem geciteerde betrokkenen zeggen (p. 201).

§ 11 Paternalisme, autonomie, ‘informed consent’

Paternalisme

Paternalisme betekent bevoogding of ‘government as by a father’. Volgens Childress (1982) is paternalisme een kwestie van ‘tension between what a patient wants and what the professional believes a patient needs’, tussen handelen op iemands verzoek en handelen in iemands belang, waarbij opgemerkt kan worden dat de term ‘patiënt’ als zodanig paternalistisch klinkt en afkomstig is van het werkwoord ‘ondergaan’. Het *Handboek gezondheidsethiek* geeft, bij monde van Overvoorde (1988) de volgende omschrijving:

Huisartsen, specialisten en psychiaters handelen soms paternalistisch. Op grond van hun deskundigheid menen zij te weten wat het beste voor hun patiënt is. En zij menen soms dat hun deskundigheid hen toestaat of zelfs verplicht om te handelen in het belang en welzijn van hun

patiënt zonder zich af te vragen wat hun patiënt wil of wenst. Zij doen wat goed voor hem is, ook al wil de patiënt het zelf niet of is hij daarin niet gekend. Weliswaar voor de patiënt, maar zonder hem (p. 89).

Kuitert (1988b) formuleert het, vierhonderd pagina's verderop, als volgt: “[Paternalisme] definieer ik als: iemand weldoen tegen zijn wil” (p. 477). Paternalisme heeft niet alleen te maken met dwang, maar ook met de ‘leugen om bestwil’. Vóór de opkomst van de gezondheidsethiek maakten ‘benevolent deception’ en ‘benign trickery’ deel uit van de ‘ars medendi’. Het was de kunst, de informatie aan de patiënt af te stemmen op diens toestand en persoonlijkheid.

Autonomie

Beauchamp en Childress (1983) bepalen autonomie als ‘self-governance’ in de zin van ‘being one’s own person’. Kuitert (1983) omschrijft ‘respect voor andermans autonomie’ met behulp van de maxime ‘Ik mag een ander niet bevoogden’. Van paternalisme is sprake, aldus Kuitert, wanneer ik een handeling verricht die iemands recht op de uitoefening van zijn autonomie schendt zonder toestemming van de betrokkene, maar met het oog op diens bestwil. Autonomie is het oogmerk van de gezondheidszorg, want de arts grijpt in wanneer ‘iemands autonomie niet meer functioneert’. Kuitert (1988b) schrijft:

Het zou te ver gaan om te zeggen dat paternalisme nooit geoorloofd is. Iemand kan tijdelijk niet in staat zijn als autonoom persoon te denken en te handelen. Als wij hem tijdelijk bevoogdend behandelen met het doel hem de uitoefening van zijn autonomie weer mogelijk te maken, blijft bevoogden wel bevoogden (en dus een acte van paternalisme) maar zij dient het doel om de autonomie te herstellen en kan dus een vorm van weldoen genoemd worden (p. 477).

Volgens Thung (1986) dient gezondheidszorg te streven naar maximalisering van de zelfstandigheid en zelfredzaamheid van burgers. Deze doelstelling wordt als vanzelfsprekend ervaren. Het is immers “het beeld van de autonome mens aan wiens individuele bestaan de hoogste waarde wordt toegekend, wiens vrijheid slechts inperking gedooft door de in redelijk overleg van medeburgers vastgestelde eisen van het gezamenlijk belang en wiens trots en verdienste is gelegen in het voortdurende vergroten van de vrijheid door de groei van zijn kennen en kunnen” (p. 444). Dit ideaalbeeld is het vernis dat de kloven van onze pluriforme samenleving

overdekt, aldus Thung. Het is “[e]n ‘algemeen beschaafd mensbeeld’, goed vergelijkbaar met ons algemeen beschaafd Nederlands: men communiceert ermee, ook al vertalen velen het innerlijk terug naar hun eigen dagelijkse dialect”.

De autonome patiënt blijft overgeleverd aan de arts als weldoener, omdat hij ziek is. Daarom huldigt de gezondheidsethiek twee principes: weldoen en autonomie. Ook Engelhardt (1986) stelt in *The foundations of bioethics* dat het morele gehalte van de gezondheidsethiek tot ‘autonomy’ en ‘beneficence’ kan worden teruggebracht, waarbij autonomie volgens Engelhardt wel zwaarder weegt dan weldoen: “[The principle of beneficence] is not as basic, not as inescapable” (p. 68). Het principe van weldoen is veeleer hypothetisch: “[it] supports the concrete moral goals to which medicine ought to be directed”. Beauchamp en Childress (1983) onderkennen in *Principles of biomedical ethics* nog twee andere principes, namelijk ‘nonmaleficence’ en rechtvaardigheid. Niet-kwaad-doen komt reeds in de Eed van Hippocrates voor, maar wordt ook vaak als een aspect van weldoen begrepen. Aldus resulteert de bekende trias autonomie, weldoen en rechtvaardigheid waarmee gezondheidsethische problemen te lijf worden gegaan. De Amerikaanse gezondheidsethicus Wilder spreekt over de ‘Georgetown Mantra’, een aanduiding die de eentonigheid van dit type ethiekbeoefening tot uitdrukking brengt (Beauchamp en Childress zijn aan de Georgetown Universiteit verbonden).

Het autonomiebeginsel wordt geoperationaliseerd als ‘informed consent’. In deze term komt zowel de actieve als de passieve rol van de patiënt tot uitdrukking. De patiënt beslist, maar blijft afhankelijk van de informatie van de arts, aan wie hij zijn Ja-woord moet geven, opdat deze op legitieme wijze wel kan doen.

‘Informed consent’

‘Informed consent’ wil zeggen dat de patiënt toestemming moet verlenen op grond van adequate informatie, door de arts verstrekt. De notie is afkomstig uit het recht en werd in 1957 geïntroduceerd. De gezondheidsethiek (of ‘nieuwe’ medische ethiek) gebruikt de term om er een problematiek mee aan te duiden die in de ‘oude’ medische ethiek bekend stond als het vraagstuk van het ‘waarheid spreken’, ook wel als ‘de waarheid aan het ziekbed’ aangeduid (Buskes, 1964). Roscam Abbing (1972) schrijft hierover: “Het probleem van de waarheid aan het ziekbed is een zeer oud probleem, sterker nog, het lijkt doodgepraat te zijn” (p. 13). Toch is het onderwerp opnieuw de moeite waard, vanwege een ‘nieuwe aanpak’ ervan. Hij schrijft:

De nieuwe aanpak bestaat daarin dat naar mijn mening nog veel consequenter dan in de regel is geschied, gedacht moet worden vanuit de zieke, zijn wil, en zijn belang. Hij moet, direct of indirect, als patiënt van de arts het gedrag van de arts bepalen.

Volgens Vorstenbosch (1990) waren overwegingen met betrekking tot informatie en toestemming lange tijd ondergeschikt aan de allesoverheersende plicht van de arts tot weldoen. De uitdrukking ‘informed consent’ werd voor het eerst gebruikt in een Amerikaanse rechtszaak uit 1957, de Salga-case. De rechter stelde in zijn uitspraak vast dat artsen de plicht hebben om alle informatie te geven die de patiënt nodig heeft om te kunnen komen tot een redelijk gefundeerde toestemming met betrekking tot de voorgestelde handeling (p. 33).

Ook Faden en Beauchamp (1986) gaan uitvoerig in op het verschil tussen het oude probleem van de waarachtigheid en het nieuwe probleem van *informed consent*. Tot voor kort was de plicht de waarheid te vertellen ondergeschikt aan het welzijn van de patiënt. De *ars medendi* bestond in het vinden van de juiste verhouding tussen spreken, zwijgen en bedriegen. Van de patiënt werd geen ‘consent’, maar slechts ‘acquiescence’ verwacht: instemming in passieve zin. De patiënt respecteerde de beslissing van de arts. Deze submissieve houding ging gepaard met een mentaliteit van berusting jegens ziekte en dood. Anno nu heeft de patiënt recht op informatie. Hij heeft het recht de waarheid te vernemen, en nu is het de arts die respect heeft voor de beslissing van de patiënt: “Until recently [...] the justification of practices of disclosure and consent-seeking were strictly governed by what we shall call a beneficence model rather than an autonomy model” (p. 59); “There was [...] no promotion of autonomous decision-making for the sake of autonomy” (p. 67). Toch is er nog altijd sprake van concurrentie tussen beide modellen. “Als men mondigen als onmondigen behandelt en afhankelijk laat zijn zonder noodzaak, is dat heel erg”, schrijft Roscam Abbing (p. 31), maar dit neemt niet weg dat “dosering van de waarheid” dikwijls wenselijk is (p. 47). Bij Sporken (1979) houdt de informatieplicht op te bestaan wanneer door het vernemen van de volle waarheid de verantwoordelijkheid van de patiënt eerder geblokkeerd dan bevorderd zou worden: “de patiënt heeft recht op de waarheid, tenzij er redenen zijn om aan te nemen dat bepaalde aspecten van die waarheid op dat moment meer schade berokkenen dan goed doen” (p. 68). Het gaat dus om de juiste ‘dosering’ van de ‘waarheidsmededeling’.

§ 12 De voorgeschiedenis van het vertoog

De gezondheidsethiek is enerzijds zeer oud en anderzijds zeer jong. De arts-patiëntrelatie werd reeds door Hippocrates geïnterpreteerd. De term ‘gezondheidsethiek’ is echter van recente datum en betreft de meest recente vorm van problematisering van de *ars medendi*. De gezondheidsethiek is, om een term van Heidegger te gebruiken, ‘abkūnftig’. De in de vorige paragraaf geïntroduceerde sleuteltermen hebben een voorgeschiedenis. In deze paragraaf wil ik hun herkomst achterhalen. De voorgeschiedenis van het vertoog omvat drie genealogische lijnen: de hippocratische traditie (§ 12.1), de moraaltheologische traditie (§ 12.2) en de ‘moderne traditie’ in de filosofie (§ 12.3).

12.1 De hippocratische traditie

Gezondheidsethiek is zo oud als de geneeskunde zelf. Hippocrates, vader van de geneeskunde, is ook de vader van de medische ethiek (Sporken 1979). De aan hem toegeschreven eed werd herhaaldelijk gereviseerd en aangepast, aanvankelijk aan een christelijke, later aan een geseulariseerde levensbeschouwing. In deze revisionistische traditie staat het boek *Medische ethiek en gedragsleer* van de KNMG (1959). Het bevat een gedragscode met betrekking tot intercollegiale verhoudingen onder medici. De ‘eigenlijke ethiek’ komt volgens Sporken (1972) slechts zijdelings ter sprake. Onder ethiek verstaat de KNMG “het systeem van hogere motieven, welke de mens ontleent aan zijn levensbeschouwing” (p. 11). De *medische* ethiek wordt dan begrepen als regulering van de omgangsvormen, als ‘etiquette’, geënt op een levensbeschouwelijke achtergrond (het westerse leven is immers doortrokken van de christelijke en humanistische idealen van naastenliefde en rechtvaardigheid, aldus de KNMG). Aan de door de KNMG gemaakte koppeling van ethiek en levensbeschouwing wordt ook door Sporken vastgehouden. Een ‘ethiek sec’ kan volgens hem niet bestaan, men zal in de ethische opvattingen noodzakelijk de karakteristieken van de levensbeschouwing terugvinden (1972, p. 14).

Chapman (1979) schrijft over de Amerikaanse situatie: “From 1847, when the AMA adopted its first code of ethics, to the present time, the organization’s various codes have been oriented toward the profession: the codes consist of rules of etiquette governing the behavior among physicians” (p. 630). De medische gemeenschap huldigde ‘a definition of ethics mainly on the basis of professional etiquette’. Problematisering van de *ars medendi* bleef in medische

kring dus lange tijd beperkt tot een codering van omgangsvormen. De gedragscode was echter verankerd in een (christelijk-humanistische) levensbeschouwing. De arts was een ‘gentleman’ met een geloof. Professie en confessie lieten zich maar moeilijk scheiden. Burns schrijft over de Amerikaanse situatie vóór 1900: “Christianity was the basis for the ethos of most American physicians ... many physicians asserted that the ideal doctor was a Christian” (p. 21). Terwijl de christelijke ethiek voor de medische ethiek model stond, werd de *filosofische* ethiek gewantrouwd: “Christian ideals were paramount, moral philosophy was suspect” (p. 23). De gemiddelde arts had weinig of geen belangstelling voor academische ethiek. ‘Ethiek’ was christelijke ethiek.

Ook in Nederland treedt de figuur van de arts als christen op de voorgrond. Sporken (1972) merkt op dat “tot voor korte tijd geloof en ethiek haast identiek waren” (p. 14). In de zestiger jaren echter ontstaat bij een aantal auteurs behoefte aan een bredere ethische bemoeienis met medisch handelen. Zij willen de medische ethiek verbreden van de ‘oude’, als *etiquette* opgevatte medische ethiek, naar een ‘nieuwe’ medische ethiek, die zich rekenschap geeft van de opkomst van de mondige patiënt (Dupuis, 1976). Deze auteurs hebben doorgaans een theologische opleiding genoten.

12.2 De theologische traditie

De moraaltheologische traditie

Veel vraagstukken die een rol spelen in de huidige gezondheidsethiek (zoals abortus, de morele status van het embryo en informatieplicht) speelden reeds lange tijd een rol in de moraaltheologie. Wie de voorgeschiedenis van de gezondheidsethiek wil reconstrueren, moet haar als het ware ‘herauspreparieren’ uit het grote moraaltheologische vertoog over seksualiteit en gezondheid. Een belangrijk moment in de voorgeschiedenis van het vertoog is de opkomst van de moraaltheologie als afzonderlijke discipline. In 1459 wijdde Antoninus, aartsbisschop van Florence, in een moraaltheologisch traktaat enkele pagina’s aan de plichten van de arts jegens de zieke. Hij ging met name in op de vraag in hoeverre de arts verplicht is de waarheid te vertellen aan een stervende patiënt. Het eerste werk dat gewijd is aan kwesties die we tegenwoordig tot de gezondheidsethiek zouden rekenen, zijn de ‘*Quaestiones medico-legales*’ van Paolo Zacchia, gepubliceerd in 1621. Dit werk bleef van grote invloed tot in de 19^e eeuw. Naast de moraaltheologie ontwikkelde ook de pastorale theologie een duidelijke belangstelling voor

gezondheidsethische problemen. Het ‘Ventilabrum medico-theologicum’ van Michiel Boudewyns uit 1666 is hiervan een voorbeeld. In de loop der tijd zien verschillende traktaten over ethiek en medisch handelen het licht. Theophilus Raynaudus problematiseert in zijn ‘De ortu infantium’ [1637] de keizersnede, P. Florentinus problematiseert in ‘Disputatio de ministrando baptismo’ [1658] de doop van zwaar gehandicapte pasgeborenen en F.E. Cangiamila bespreekt in ‘Sacra embryologia’ de moraaltheologische implicaties van embryologische inzichten.

In de 19^e eeuw vinden we de gezondheidsethiek terug onder de noemer ‘pastorale geneeskunde’. Voorbeelden hiervan zijn ‘Pastoral medicine’ van C.F.N. Capellmann [1877] en ‘Medicina pastoralis’ van G. Antonelli [1891]. In de 20^e eeuw is de moraaltheologie uitermate productief en gezondheidsethische kwesties doen vaak dienst als onderwerp voor moraaltheologische dissertaties. Er bestaat een sterke voorliefde voor casuïstiek. Tot op zekere hoogte is de gezondheidsethiek een voortzetting van de moraaltheologische traditie. Het vertoog is erin geslaagd zich aan te passen aan een nieuwe omgeving. Toch is dit maar ten dele waar. De gezondheidsethiek behelst niet alleen een voortzetting, maar ook een breuk. Tot in de jaren vijftig van deze eeuw was gezondheidsethiek, als onderdeel van de moraaltheologie, bij uitstek een zaak van katholieken. Bekende voorbeelden zijn ‘Medical ethics’ van Charles J. McFadden [1946, 1949], ‘Medico-moral problems’ van G. Kelly [1949-1954], ‘Morals in medicine’ van T.J. O’Donnell [1956] en ‘Medical ethics’ van E.F. Healy [1956]. Methodisch gezien volgden deze auteurs nauwgezet een aantal standaardprocedures zoals voorgeschreven in moraaltheologische handboeken. Walters (1985) schrijft hierover

Catholic textbooks of medical ethics were ... discussions of selected themes from the larger general moral theology textbooks. A structural analysis of the medical-ethics texts indicates that most of the questions discussed could be related either to the Decalogue or the Sacraments (p. 4).

Voor de opkomst van de gezondheidsethiek als een *autonoom* discours is de bijdrage van protestantse zijde van grote betekenis geweest. Tegenover de moraaltheologische traditie introduceerden protestantse auteurs een situationalistische benadering en een grammatica van rechten van de patiënt. In deze ‘nieuwe ethiek’ stond niet langer de gewetensvolle arts, maar de mondige patiënt centraal. Vroeger, aldus Sporken (1979, p. 36), “werd de medische ethiek,

evenals ... de seksuele ethiek, gekenmerkt door een casuïstische inslag. Katholieke ethici voelden zich geroepen alles a priori tot in detail in normen en wetten vast te leggen". De katholieke moraaltheologische traditie kon weliswaar bogen op een omvangrijke casuïstische traditie (Jonsen & Toulmin, 1988), maar om te beginnen was Rome deze traditie niet altijd even gunstig gezind en verder werd zij door veel commentatoren, in tegenstelling tot het situationalisme, toch als een deductivistische vorm van ethiekbeoefening beschouwd, die uit was op afleiding van ethische aanwijzingen uit vastliggende beginselen.

De hervorming van de medische ethiek

De eerste stap naar een situationalistische ethiek werd gezet door Fletcher in *Morals and medicine* (1954). Hij problematiseerde de arts-patiëntrelatie niet in termen van plichten van de gewetensvolle arts, maar in termen van rechten van de patiënt, zoals het recht om te weten, het recht op gezinsplanning en het recht om te sterven. Ramsey publiceerde vervolgens 'Freedom and responsibility in medical and sex ethics: a protestant view'. Deze inhaalmanoeuvre van protestantse zijde leidde tot een anti-paternalistische koerswijziging. Veatch (1989) schrijft:

The patients' rights movement has had great affinity with protestant thought. In fact, many of the persons working in the current generation of medical ethics are trained in protestant theology. Their anti-paternalism can be accounted for, in part, from their Protestant heritage (p. 15).

Het adagium 'Roma locuta, causa finita' maakte plaats voor 'Persona locuta, causa finita' (Bayer, 1984; Harvey, 1988).

De opkomst van de gezondheidsethiek maakte deel uit van een *Kulturkampf* tegen het paternalisme in de moraal, tegen deductieve problematisering 'ex cathedra'. De strijd tegen het paternalisme werd zowel in het ziekenhuis als in de theologische ethiek gevoerd. De moderne patiënt was als het ware een leek wiens beschikkingsrecht over zijn eigen lichaam, zonder paternalistische bemiddeling door de arts, werd erkend. De arts is weliswaar deskundig, maar moet zijn deskundigheid aanwenden om zijn patiënt te informeren, zodat deze als autonome persoon kan beslissen.

Ook in Nederland was de bijdrage van protestantse zijde van belang voor de opkomst van de gezondheidsethiek als autonome discipline die het opnam voor de autonomie van de patiënt.

Het eerste boek over gezondheidsethiek in Nederland, getiteld *Opstellen over medische ethiek*, werd geschreven door G.A. Lindeboom (1960), hoogleraar aan de Vrije Universiteit. In de *Inleiding* geeft de auteur aan wat hem ertoe bracht een boek aan de medische ethiek te wijden:

Van grote invloed op mijn besluit was zeker ook het notoire gebrek aan voorlichting op dit gebied van protestantse zijde. Terwijl de Rooms-katholieken zich mede onder drang van de geestelijkheid, en naar het voorbeeld van paus Pius XII voortdurend met deze zaken bezighouden en over ettelijke moraaltheologische werken beschikken, welke deze materie behandelen, is aan protestantse kant een opvallend manco aan voorlichting te signaleren (p. 6).

En hij voegt eraan toe: “Ik verbeeld me niet deze leemte, dit hiaat met dit kleine geschrift op bevredigende wijze op te vullen. Een bredere studie, een handboek is nodig”. Ook Lindeboom wijst erop, dat de protestantse bijdrage veel voeling heeft met rechten en autonomie van de patiënt, al voegt hij hieraan toe dat deze nadruk op autonomie moeilijk te rijmen lijkt met “het grondmotief van het Calvinisme – de soevereiniteit van God” (p. 21). De oplossing voor dit probleem vinden we een aantal jaren later bij Kuitert (1981), eveneens hoogleraar aan de Vrije Universiteit. In zijn boek over euthanasie gebruikt Kuitert in plaats van autonomie liever de aanduiding ‘zelfbeschikking’. Zelfbeschikking heeft betrekking op de relatie tot de anderen, niet op de relatie tot God:

Het woordje zelf in zelfbeschikking staat niet tegenover God, alsof het om een keuze zou gaan: óf wijzelf beschikken over ons leven óf God, maar het staat tegenover de anderen. Om goed te zien wat de vraag is, en waarom dat in eerste instantie een vraag van morele aard is, moeten we dus formuleren: heb ik de vrijheid om zelf over mijn leven te beschikken, inclusief mijn dood, of hebben anderen die vrijheid (p. 68).

Ook Heering (1972) leverde een bijdrage aan de hervorming van de ethiek. ‘De oude moraal doet het niet meer’, zo opent het eerste hoofdstuk van zijn *Ethiek der voorlopigheid*. Op het vlak van de ‘allerpersoonlijkste’ en ‘intiemst-lichamelijke’ levensgebieden (seksualiteit, gezondheid, lichamelijke) ontwaart hij - een eeuw na Nietzsche - een ‘Umwertung aller Werte’. De ethiek ondergaat een wending naar de wereld, aldus Heering, die tot uitdrukking komt in een situationalistische oriëntatie.

De nieuwe belangstelling voor normatieve ethiek die hiermee gepaard gaat, contrasteert met de ontwikkelingen in de academische ethiek, waar ethiek plaats maakte voor meta-ethiek, prescriptie voor descriptie. Een drietal vormen van de normatieve ethiek was er echter in geslaagd zich, tegen de descriptieve ‘Zeitgeist’ in, te handhaven, aldus Heering: de protestantse ethiek, de katholieke moraaltheologie en de ‘idealistische’ ethiek, dat wil zeggen het kantianisme. Deze vormen van prescriptieve ethiek moeten zich nu aanpassen aan de wending naar de wereld en de daarmee gepaard gaande situationele oriëntatie. Dat gaat niet in alle gevallen even gemakkelijk. De protestantse ethiek heeft de minste moeite met de nieuwe stijl van normativiteit, aldus Heering. Zij schrijft weliswaar gehoorzaamheid voor aan Gods gebod, maar deze moet niet begrepen worden in louter passieve zin. In feite wordt de mens door God uitgenodigd om diens ‘partner’ te zijn (p. 17). De katholieke moraaltheologen hebben het moeilijker. Hoewel situationalisme en casuïstiek verwant lijken, werd het situationalisme in 1952 en 1956 ondubbelzinnig door Rome veroordeeld. Heering beschouwt het feit dat katholieke auteurs liever tijdschriftartikelen dan boeken schrijven als een indicatie voor onzekerheid en aarzeling. De idealistische ethiek ten slotte moet haar categorische pretenties laten varen. De noties mondigheid en autonomie handhaven zich, maar krijgen gaandeweg een nieuwe inhoud. Het levensbeschouwelijk geïnformeerde karakter van deze bijdragen brengt met zich mee dat, om de woorden van Lindeboom te gebruiken, de medische ethiek eerder in de godsdienstige overtuiging is verankerd dan in de (filosofische) ethiek. Het streven naar een in levensbeschouwelijk opzicht neutrale ethiek, dat in *Hoofdstuk 2* gesignaleerd zal worden, moet tegen deze achtergrond begrepen worden. Tegelijkertijd zal worden benadrukt, dat deze ‘neutrale’ ethiek in werkelijkheid verre van neutraal is en nog steeds moet worden beschouwd als een strijdterrein waar verschillende morele en levensbeschouwelijke tradities elkaar beconcurreren of ondersteunen. Dat de feitelijke inbreng van auteurs afkomstig uit de protestante traditie inhoudelijke gevolgen heeft gehad voor de wijze waarop de vraag naar ethische consensus begrepen, uitgewerkt en beantwoord wordt, wordt in *Hoofdstuk 3* nader uitwerkt.

12.3 De moderne traditie in de filosofie

De derde genealogische lijn betreft de ‘moderne traditie’ in de filosofie. De notie ‘autonomie’ gaat terug op Kant en Mill, de notie ‘consent’ op Kant en Locke. In dit opzicht bevindt de gezondheidsethiek zich in dezelfde situatie als de *Pequod*, het schip waarmee kapitein Ahab en

zijn bemanning Moby-Dick achtervolgde (Melville, 1851/1981). Want wanneer ze twee walvissen hebben gevangen, worden de hoofden van hun enorme prooien aan het schip bevestigd: Locke's hoofd aan de ene, Kants hoofd aan de andere kant, aldus Ishmael de ik-persoon (p. 306). Want volgens Ishmael leken het inderdaad de hoofden van grote filosofen, die meer gezien en overdacht hadden dan wij ooit zullen zien en overdenken. Alleen, hun (te diepe) gedachten waren niet communiceerbaar (p. 346). Een walvis kan niet communiceren, want hij heeft *geen gelaat*. Gooi die ballast toch overboord, roept hij zijn lezers toe, want dan zullen we 'light and right' door het water glijden, zonder voortdurend van de ene naar de andere kant te worden getrokken. In de volgende paragrafen zal ik onderzoeken in hoeverre de gezondheidsethiek erin slaagde met Locke en Kant te communiceren en toch een eigen koers te varen.

12.3.1 Locke

Instemming en participatie

In zijn *Two treatises of government* keert Locke (1698/1963) zich tegen het boek *Patriarchia* van Robert Filmer (1588–1653). Locke's afkeer betreft niet alleen de inhoud van Filmers werk, maar ook diens bloemrijke, dat wil zeggen verbloemende taalgebruik. Wanneer de lezer zich de moeite zou getroosten de vele dubieuze uitdrukkingen te veronachtzamen en de tekst terug te brengen tot haar begrijpelijke essentie, aldus Locke, dan zou snel duidelijk worden dat het allemaal onzin is (p. 171). Filmer argumenteert niet, hij vertelt een *verhaal*. "In all his whole *Patriarchia*, I find ... not anything that looks like an Argument" (p. 183). Wat de weerlegging van Filmers positie in de weg staat, is niet "the Force of Argument", maar "the Intricacy of Words, and the Doubtfulness of Meaning" (p. 191). Filmer, als "Master of Style" (p. 259) verbloemt door verhullend taalgebruik de onhoudbaarheid van zijn positie, aldus Locke, die zelf belooft dat hij zich tot 'plain Words' en argumenten zal beperken.

Centraal in zijn optiek staat de notie 'consent'. Hiervoor geldt hetzelfde als wat Locke over 'Fatherhood' bij Filmer zegt: zijn voorliefde voor de term is zo groot dat we haar op vrijwel elke pagina aantreffen. Het consentbeginsel zegt dat een maatschappelijke ordening alleen gelegitimeerd kan worden door de vrijwillige instemming van de betrokken individuen. Omgekeerd mag van burgers worden verwacht dat zij een redelijke ordening, dat wil zeggen een

ordering die rechten van individuen respecteert, hun instemming niet zullen onthouden. Doel van het consentbeginsel is de regulering en preservatie van eigendom. Het consentbeginsel staat overigens niet op zichzelf. In feite gaat het om een drietand: *consent*, *justice* en *charity*.

Een voor de hand liggende tegenwerping tegen dit beginsel luidt dat de meeste mensen nooit daadwerkelijk met de bestaande maatschappelijke orde instemden. In veel gevallen, zo pareert Locke deze tegenwerping, is er inderdaad sprake van *tacit consent* in plaats van *express consent*. In dat geval toont het individu zijn instemming door participatie. En de meest ondubbelzinnige vorm van participatie is, eigendom bezitten. Wie eigendom bezit geeft te kennen dat hij zijn lot verbonden heeft met de orde die zich toelegt op preservatie ervan. Dit gebeurt door de onzekerheid, de onvoorspelbaarheid en de onberekenbaarheid van de natuurstaat, waar de respons van de ander plotseling, oningehouden en nooit gegarandeerd is, uit te bannen.

Van consent naar consensus

In hoeverre kan Locke doorgaan voor erflater van de gezondheidsethiek? Er zijn drie raakvlakken. In de eerste plaats de wijze waarop het consentbeginsel functioneert. Dit beginsel wordt bij Locke gebruikt om de maatschappelijke ordering te legitimeren. Ook in de gezondheidsethiek geldt de instemming of toestemming van de zorgvrager als legitimering van medisch handelen. Het beroep op dit consentbeginsel zal met name bij de gezondheidsethicus Engelhardt naar voren komen (cf. § 17).

Verder kent de gezondheidsethiek naast ‘informed consent’ ook de notie ‘implied consent’: door een beroep te doen op, en te participeren in het medisch bedrijf, geeft de patiënt impliciet te kennen met bepaalde aspecten van de situatie in te stemmen. De arts hoeft niet voor elke handeling die hij verricht expliciet toestemming te vragen. Dupuis en de Beaufort (1988b) schrijven: “[We] kunnen ons voorstellen dat in de huisartsenpraktijk veel toestemming impliciet gegeven wordt: door mee te werken geeft de patiënt blijk van zijn instemming met de gang van zaken” (p. 221). Net als bij Locke het geval is, geldt participatie als indicatie voor impliciete toestemming. Waar de grens tussen ‘informed’ en ‘implied consent’ (‘impliciete’ of ‘veronderstelde’ toestemming) precies moet liggen, is voorwerp van een debat dat in Nederland onder meer met betrekking tot Aids werd gevoerd (De Beaufort 1988, Ravenschlag 1988, Borst-Eilers en De Wachter 1990). In de tweede plaats maakt het consentbeginsel bij Locke deel uit

van wat als een vroege variant van de ‘Georgetown mantra’ kan worden beschouwd: *consent, justice, charity* (waarbij ‘consent’ op het principe van autonomie, ‘charity’ op het principe van weldoen en ‘justice’ op het principe van rechtvaardigheid vooruitloopt).

In de derde plaats heeft het consentbeginsel betrekking op de regulering van het maatschappelijke verkeer. Een maatschappelijke ordening functioneert indien men haar door expliciete toestemming dan wel door participatie van burgers als *de facto* gerechtvaardigd mag beschouwen. Een belangrijk gevolg hiervan is, dat de instemmende burger minder onberekenbaar wordt dan de mens in de natuurtoestand. In *Hoofdstuk 2* zal naar voren komen dat ook de gezondheidsethiek zich toelegt op regulering van het maatschappelijk verkeer en op ‘preservation of the person’ door antwoord te geven op de vraag ‘Waarop mag ik rekenen?’ of ‘Wat mag ik verwachten van de ander?’. Er tekent zich een logische overgang af van *consent* naar *consensus*. Engelhardt beschouwt de deelnemer aan het morele beraad als een persoon die in staat is zijn toestemming te geven of te onthouden. Consensus acht hij het resultaat van vreedzame onderhandelingen, een uitkomst waarmee alle betrokkenen kunnen instemmen.

Daarmee is de conceptuele gelijkens tussen Locke en de gezondheidsethiek met betrekking tot het toestemmingsbeginsel niet zonder meer vastgelegd. Vorstenbosch (1990) beaamt dat de notie ‘consent’ in de gezondheidsethiek een zekere verwantschap vertoont met het toestemmingsbeginsel in de liberale politieke filosofie van met name Locke, maar wijst tevens op belangrijke verschillen tussen dit beginsel in de medische relatie en in de politiek. In de medische relatie gaat het om een individueel belang: het gezondheidsbelang van de patiënt. In de politiek daarentegen hebben we te maken met verschillende belangen van een groot aantal individuen en groepen. Voorts is de medische relatie een ‘face-to-face’ relatie, in de politiek daarentegen gaat het om abstracte relaties, veel complexer en indirecter dan de arts-patiëntrelatie. Verder is de patiënt kwetsbaarder en afhankelijker dan de burger. Kwetsbaar zijn mensen immers vooral doordat ze een lichaam hebben. Ten slotte merkt Vorstenbosch op dat er in de politiek niet alleen onenigheid bestaat over de maatregelen die men dient te nemen om bepaalde doelen te bewerkstelligen, maar ook over de doelen zelf. Het doel van medisch handelen acht hij veel minder omstreden.

Dat Vorstenbosch zoveel verschillen ziet tussen het toestemmingsbeginsel in de medische en in de politieke context, heeft alles te maken met het microperspectief dat hij, in navolging van de gangbare gezondheidsethiek, kiest. Dat wil zeggen met het feit dat hij “de bespreking van het

toestemmingsbeginsel [wil] concentreren op de zaken die zich als direct moreel relevant in de interpersoonlijke relatie aandienen” (p. 53). Want wanneer we de rol van het toestemmingsbeginsel in het toegepast-ethische discours niet alleen in het kader van de arts-patiëntrelatie, maar ook met betrekking tot de ethische problematiek op meso- en macro-niveau bestuderen, dan blijken de door Vorstenbosch waargenomen verschillen weg te vallen. Waar het de problematiek van het medisch onderzoek met mensen betreft bijvoorbeeld, kunnen op *meso-niveau* opvallende overeenkomsten worden waargenomen tussen het toegepast-ethische en het liberale politiek-filosofische discours. In een klinische setting, schrijft Dupuis (1991), spelen verschillende belangen een rol. Het gezondheidsbelang van de patiënt moet concurreren met andere belangen zoals wetenschappelijk aanzien, kennisvergaring en de inkomsten en vergoedingen waarmee industriële trials gepaard gaan. Dit kan ernstige gevolgen hebben voor het toestemmingsbeginsel: “Door bepaalde zaken te verzwijgen of niet duidelijk te vertellen, of door een heel optimistische prognose kan de arts de patiënt meestal krijgen waar hij hem hebben wil” (p. 5). Dit probleem wordt volgens Dupuis versterkt wanneer arts en onderzoeker in één persoon verenigd zijn. Hierdoor ontstaat volgens haar een verwarrende situatie van belangenverstrengeling. In feite is er zelfs sprake van drie rollen: de arts, de onderzoeker en de beoordelaar (die zitting heeft in de toetsingscommissie). Dupuis pleit ervoor deze drie rollen door drie verschillende personen te laten vervullen. Deze oplossing behelst een ‘scheiding der machten’. Zoals politieke filosofen in de 17^e en 18^e eeuw pleitten voor een scheiding tussen regering, parlement en rechtbank, zo bepleiten gezondheidsethici anno nu een scheiding tussen de rollen van arts, onderzoeker en beoordelaar.

Een dergelijk pleidooi komt ook naar voren wanneer het de belangen van de instelling als geheel betreft. Een ziekenhuis is ingericht voor de behandeling en verzorging van zieken. Wanneer er industriële *trials* plaatsvinden, wordt gebruik gemaakt van voorzieningen die aanvankelijk met een ander doel in het leven zijn geroepen. In de praktijk blijkt sprake te zijn van een oplossing die gelijkens vertoont met het beginsel van geïnformeerde toestemming zoals dat op microniveau werd uitgewerkt. Van de industrie wordt verwacht dat zij informatie verschafft met betrekking tot het beroep dat op voorzieningen wordt gedaan, waarbij ook de kosten die dit met zich meebrengt worden begroot. Zo is de instelling in staat geïnformeerde toestemming te geven en eventueel een vergoeding te vragen voor het gebruik van voorzieningen. Verder wordt er gepleit voor een strikte scheiding tussen enerzijds degene die het

onderzoek verricht en anderzijds degene die het contact onderhoudt met de industrie die om het onderzoek vraagt (De Boer 1989). Ook hier dus een pleidooi voor ‘scheiding der machten’.

Kortom, op het mesoniveau van analyse zijn er, naast de ‘face-to-face’-relatie tussen (behandelend) arts en patiënt, nog andere, meer complexe en indirecte relaties in het spel, waarbij ook meer abstracte instanties, zoals medisch-ethische commissies, betrokken zijn. Wanneer we vervolgens ook het *macroniveau* van gezondheidsethische analyse in de discussie betrekken, komen ook de resterende verschillen te vervallen. Dan blijkt dat de patiënt niet alleen als (kwetsbare) patiënt in strikte zin, maar ook als (participerende) burger bij de gezondheidszorg betrokken is. Met name de door Vorstenbosch wel in de politieke, maar niet in de medische context waargenomen onenigheid met betrekking tot de na te streven doelen, doemt nu ook in de context van het medische handelen op. Een goed voorbeeld van een document waarin macro-ethische aspecten van gezondheidszorg ter sprake worden gebracht, vormt het recente rapport van de *Commissie Keuzen in de Zorg* (1991). Daarin wordt onder meer vastgesteld dat de doeleinden van de gezondheidszorg op drie manieren kunnen worden gedefinieerd: via de individuele benadering (de gezondheidszorg stelt het individu in staat zichzelf te ontplooiën), de professionele benadering (de gezondheidszorg stelt het individu in staat normaal te functioneren) en de gemeenschapsgerichte benadering (de gezondheidszorg stelt het individu in staat te participeren in het maatschappelijke verkeer). Wanneer deze verschillende benaderingen worden uitgewerkt, leidt dat tot verschillende omschrijvingen van de doeleinden van medisch handelen. De definitie van de doeleinden van de gezondheidszorg vormt dus de inzet van een strijd tussen perspectieven en de daarmee gepaard gaande belangen. Volgen we de individuele benadering dan kan het individu op meer voorzieningen aanspraak maken dan in de gemeenschapsgerichte benadering het geval is. De gemeenschapsgerichte benadering beoogt participanten in het medische bedrijf ervan bewust te maken dat keuzen onvermijdelijk zijn en dat zij in feite reeds worden gemaakt. Het gaat er dan om deze keuzen te expliciteren in de vorm van een beleid waaraan alle betrokkenen hun instemming verlenen.

Lezen we het rapport van de Commissie Keuzen in de Zorg met een foucauldiaanse blik dan laat de bekommernis om participatie zich in verband brengen met de problemen van het liberale bestuur en de daarmee gepaard gaande beheersingsinstrumenten waaraan onze samenleving onderworpen is. De gezondheidszorg, inclusief de ermee gelieerde ethiek, laat zich omschrijven als “een van de grote theoretisch-politieke apparaten die deze maatschappij

organiseren en de criteria van consensus definiëren” (Foucault 1985, p. 79). Een rapport als dat van de commissie kan dan worden geduid als een bijdrage aan het beter beheersen en laten functioneren van een situatie waarin individuen aanvaarden dat ze op een bepaalde wijze worden bestuurd. Onder ‘bestuur’ verstaat Foucault het geheel van instellingen en praktijken waardoor mensen worden geleid. Het gaat om een liberaal regime van machtsuitoefening over individuen. Het pluralisme waarover de ethiek spreekt moet dan worden begrepen als een situatie van crisis in het geheel van procedures, technieken en methoden die het bestuur over mensen garanderen. Dit komt tot uitdrukking in het feit dat mensen zich onbehagelijk gaan voelen in specifieke situaties die deel uitmaken van het alledaagse leven. Het gaat er dan om de legitimiteit van het bestuur te redden of te rehabiliteren door de participatie van individuen in de situatie te intensiveren. Een redelijke ordening van de gezondheidszorg zoals de commissie beoogt, kan alleen bestaan wanneer geïnformeerde burgers in staat zijn de redelijkheid van deze ordening te beseffen. De gezondheidszorg levert bovendien een bijdrage aan de legitimering van de geavanceerd-liberale samenleving als geheel, door mogelijkheden van individuen tot participatie in het maatschappelijke verkeer te bevorderen en individuele beperkingen en belemmeringen weg te nemen, opdat van een zo groot mogelijk aantal individuen de impliciete instemming met de politieke ordening wordt verkregen: een instemming waar een overheid die de rechten en belangen van individuen garandeert, in feite recht op heeft.

12.3.2 Kant

Behalve in het werk van Locke speelt het toestemmingsbeginsel een rol bij Kant. De tweede formulering van diens categorische imperatief zegt, dat ik de ander niet enkel als middel mag gebruiken, maar ook als doel in zichzelf (als persoon) moet respecteren. Iemand respecteren als persoon wil zeggen, hem / haar in staat stellen toestemming te geven of te onthouden. In deze paragraaf wordt uiteengezet, dat toestemming en autonomie betrekking hebben op dat wat Kant aanmerkt als de opdracht die uitgaat van de Verlichting: Zelf denken, mondig zijn.

De notie ‘autonomie’ is nauw verwant met de notie ‘mondigheid’. De autonome patiënt is een mondig patiënt. Dupuis schrijft: “Het spreken over de mondigheid van de mens is slechts mogelijk gebleken tegen de achtergrond van de ontwikkeling van de autonomie, zoals die in de Verlichting plaats vond” (1976, p. 108). Kant gebruikte de term mondigheid in zijn beroemde artikel over de Verlichting, maar stapte spoedig over op de notie ‘autonomie’, die een vaste

plaats in zijn werk veroverde. Ik zal eerst ingaan op de notie ‘mondigheid’, vervolgens op de notie ‘autonomie’.

Mondigheid

De notie mondigheid (Mündigkeit) is afkomstig uit het recht. Etymologisch gezien is de term niet afgeleid van ‘mond’, maar van het Oudhoogduitse ‘Munt’, dat een belangrijke rol speelde in de Germaanse rechtspraak en waarmee de positie van de vrije man werd aangeduid (Sommer 1984). De mondige mens is, etymologisch gesproken, heer in eigen huis. Later wordt de term vooral in negatieve zin gebruikt: ik bevind mij niet langer binnen het bereik van de ‘Munt’ van de ander, ik ben mijn eigen heer geworden. Kant schrijft bijvoorbeeld: de kinderen worden “mündig (maiores), d.i. ihre eigene Herren (sui iuris)” (p. 396). In het kader van de *Kulturkampf* tegen het paternalisme is de term mondigheid dus goed gekozen. Zij herinnert aan het zelfbeschikkingsrecht van de zoon tegenover bevoogding van de kant van de vader. Kant introduceerde de term in zijn opstel ‘Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung’ (1784/1965). Hij schrijft:

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Selbstverschuldet* ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, *dich* deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung (p. 1).

De toestand van onmondigheid is verleidelijk: ‘Es ist bequem, unmündig zu sein’. Kant gebruikt de arts-patiëntrelatie om de problematiek van de mondigheid te illustreren: “Es ist bequem, unmündig zu sein. Habe ich ... einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen” (p. 1). De mens moet zelf denken en dat impliceert een ‘Reform der Denkungsart’. Deze hervorming wordt als onvoltooid beschouwd: ‘Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung’. Mondigheid wordt uitdrukkelijk als opdracht en als ideaal begrepen. Zo ook in de gezondheidsethiek. Dupuis (1976) schrijft:

Hoezeer ook toegegeven moet worden dat er in veel opzichten nog nauwelijks van een werkelijk mondige mens gesproken kan worden, toch pleiten wij ervoor de mondigheid te aanvaarden als begripsmodel bij uitstek van de mens van deze tijd. O.i. zal elke ethiek die deze mondigheid niet als uitgangspunt en als ideaal aanvaardt, te kort schieten bij het vinden van een antwoord op vele morele vraagstukken die zich in toenemende mate voordoen (p. 108).

In onze eeuw wordt de notie mondigheid herontdekt door de protestantse theoloog Bonhoeffer. Hij benadrukt het communicatieve aspect ervan: mondigheid is het vermogen antwoord te geven aan de ander. Ook bij Adorno en Habermas duikt de notie op.

Autonomie

Terwijl de notie ‘mondigheid’ afkomstig is uit de sfeer van het recht, is de notie ‘autonomie’ afkomstig uit de sfeer van de politiek. Bij de Grieken betekende autonomie de politieke zelfstandigheid van de stadstaat in die zin dat zij haar *eigen wetten* kon laten gelden. Sophocles gebruikte de term voor het eerst in ethische zin. Antigone handelt naar de eigen (d.i. de goddelijke) wet en is derhalve autonoom ten opzichte van de politieke Macht (Kreon). Bij Romeinse en Middeleeuwse auteurs is de term zo goed als afwezig. Belangrijk wordt zij pas in de moderne tijd. In de 16^e eeuw wordt de term dikwijls gebruikt in verband met vrijheid van godsdienst en gewetensvrijheid in religieuze zin. Bij Kant krijgt de term haar ethische strekking. Hij introduceert haar in de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785/1968).

‘Autonomie’ wil zeggen dat de mens zijn eigen wetgever is. Zo ook bij Kant. De ethische wetgeving kan alleen een innerlijke wetgever hebben. In de *Grundlegung* bepaalt hij autonomie als eigenschap van de wil, zichzelf wet te zijn. Dit moet echter niet in subjectivistische zin begrepen worden. Het principe van autonomie is bij Kant immers nauw verbonden met de categorische imperatief. De autonome mens handelt zo, dat hij kan willen dat de maxime van zijn handeling als algemene wet zou gelden. Anders gezegd, vrijheid is de mogelijkheid je plicht te doen. Autonomie is een positieve notie tegenover de negatieve notie van heteronomie. Ik handel heteronoom wanneer ik mij de wet laat voorschrijven door een instantie buiten mij. De autonome mens daarentegen heeft de rede zelf als wetgever. Dat is geen vreemde instantie, want de mens is een redelijk wezen. De autonome mens volgt de wet van de rede die hem toegankelijk is als ‘innerlijke stem’. Juist door zich te ‘onderwerpen’ aan de rede, is hij autonoom.

Het is een schijnbare tegenspraak, want het begrip plicht vooronderstelt volgens Kant de vrijheid. De paradox gaat terug op de fundamentele dubbelheid van de mens. Hij leeft in twee werelden tegelijk, als een redelijk (noumenaal) *en* een zinnelijk (fenomenaal) wezen. De mens is redelijk, maar redelijkheid is niet de hele mens. Een louter redelijk wezen *wil* handelen conform de zedelijke wet, maar aangezien de mens behalve een redelijk ook een zinnelijk wezen is, dat door zinnelijke drijfveren wordt bewogen, beweegt hij zich in de grammaticale sfeer van het ‘Sollen’. De wereld van het zinnelijke heeft greep op de wil en daarom is de mens wel in eigenlijke zin, maar niet altijd ook de facto autonoom. Deze gedachtegang berust op de tweewereldentheorie die de kern vormt van Kants denken. De mens heeft weet van zichzelf door introspectie, dat wil zeggen hij ontwaart zijn eigen zieleleven op empirische wijze. Als empirisch of fenomenaal zelf heeft hij deel aan de wereld van de dingen zoals ze aan ons verschijnen. Naast dit empirische zelf is er echter nog een ander zelf, het noumenale zelf, dat in de intellectuele wereld staat: een blinde voorpost in de duistere wereld van het ‘Ding an sich’. Er zijn dan ook twee standpunten van waaruit de mens zichzelf kan bezien. Voor zover hij in de zinnelijke wereld staat, is hij onderworpen aan natuurwetten en bijgevolg heteronoom. Voor zover hij zichzelf tot de ‘andere’ wereld rekent, volgt hij de wet van de rede die onafhankelijk is van de natuur. In zoverre is hij vrij en niet geconditioneerd. De menselijke rede is onafhankelijk, zij ontsnapt aan de ‘Munt’, aan het machtsbereik van de natuurlijke causaliteit.

De mens is zijn eigen heer (*sui iuris*) omdat en voor zover hij redelijk is en zich onttrekt aan het dictaat van de natuurlijke drijfveren. De ethiek van de autonomie is verankerd in de idee van de vrijheid, waarvan het bestaan niet bewezen kan worden: het is een idee van de rede. Vrijheid is een opgave: ‘Du kannst, denn du sollst’. Het is het onontkoombare postulaat van de ethiek, want zonder vrijheid is er enkel causaliteit, geen plicht, en heeft ethiek geen reden van bestaan.

Waarheid spreken

Is deze ethiek ‘toepasbaar’? In zijn *Grundlegung* laat Kant aan de hand van een viertal casus zien hoe de categorische imperatief functioneert. Een van deze casus komt zo dadelijk aan de orde. In deze paragraaf zal ik mij tot een casus uit een van de kleinere geschriften wenden. Hierboven werd gesteld dat het ‘informed consent’-beginsel verband houdt met de problematiek van het waarheid spreken. Deze problematiek komt ook bij Kant ter sprake. In *Ein vermeintes Recht aus*

Menschenliebe zu lügen' (1797/1968a) bestrijdt hij de opvatting dat we alleen verplicht zijn de waarheid te spreken tegen degenen die een recht hebben op de waarheid.

Waarachtigheid is bij Kant een onvoorwaardelijke plicht. Wanneer ik een ander schade berokken door de waarheid te vertellen, betekent dat nog niet dat het geoorloofd is te liegen, want de leugen schaadt *altijd*. Wanneer ik lieg, wordt het principe van waarachtigheid zelf beschadigd. Het gebod de waarheid te spreken kan door geen enkele instantie worden ingeperkt. Wanneer ik iemand schade berokken door de waarheid te vertellen, betekent dat nog niet dat ik hem daarmee onrecht doe.

In deze toepassing toont zich de rigiditeit van Kants ethiek. De maximen van de *ars medendi* met betrekking tot het doseren van de waarheid, kunnen de toets der praktische rede niet doorstaan. De vraag naar de toepasbaarheid van Kant kunnen we ook omkeren: in hoeverre kan de toegepaste ethiek Kantiaans zijn? Hoe rigide hanteert de gezondheidsethiek de plicht tot waarheid spreken (het recht om te weten)? Hoewel de plicht tot waarheid spreken ('informer') sterker wordt aangezet dan in de 'oude' medische ethiek het geval was, lijkt van een categorische plicht geen sprake: het feit dat de patiënt in sommige gevallen schade wordt berokkend, blijft een relevante overweging. Ook deze vraag kunnen we omkeren, namelijk: is er, naast de plicht de waarheid te spreken, ook een plicht de waarheid te vernemen, een plicht tot weten? Of, zoals Dupuis en De Beaufort (1988b) het formuleren: "Bij zelfbeschikking hoort een moreel recht om te weten ... Maar is er ook een moreel recht om *niet* te weten" (p. 225)? Deze vraag wordt instemmend beantwoord met een beroep op het schadebeginsel: wanneer er geen nadelige gevolgen zijn voor anderen, zijn er geen argumenten waarmee een plicht tot weten verdedigd kan worden. Kants rigiditeit wordt door de gangbare gezondheidsethiek niet onderschreven. Kants opstel over waarheid-spreken maakt duidelijk dat het 'recht op niet-weten' waarover de gangbare gezondheidsethiek spreekt, niet met een beroep op het Kantiaanse autonomiebegrip verdedigd kan worden. Het laat zich moeilijk rijmen met het 'aude sapere'.

Innerlijke en uiterlijke moraal (1)

In § 5 werd gesuggereerd dat de ethiekopvatting die in het *Handboek gezondheidsethiek* tot uitdrukking komt, terug gaat op Kant. In 'Ethiek - Wat is het en wat kan ermee' verdedigen Dupuis en De Beaufort (1988a) de stelling dat ethiek kan helpen bij het oplosbaar maken van morele problemen. Deze opvatting werd in verband gebracht met een passage in de *Grundlegung*

waarin Kant zegt dat, wanneer wij door tegenstrijdige aanspraken in verlegenheid worden gebracht, wij bij de filosofie hulp kunnen zoeken om weer rust te vinden (p. 33). Want door de ambiguïteit van de alledaagse ervaring zouden wij wel eens het zicht op de ethische beginselen kunnen verliezen. Deze opvatting werd ook in verband gebracht met die van Hare (1984) die de ethische discussie wil optillen van het intuïtieve niveau (de ‘gemeine Menschenvernunft’ van Kant) naar het kritische. Evenals Kant en Hare beoogt de gezondheidsethiek een kritische toetsing van morele overwegingen, een rationele verantwoording van morele opties. Waar het de notie rationaliteit betreft, lijkt echter sprake van een verschuiving, die als afzwakking kan worden aangemerkt. De (gangbare) gezondheidsethiek scheidt ruimte voor zelfbeschikking, ook wanneer de door het betreffende individu gemaakte keuze niet rationeel is, totdat die keuze een bepaalde grens overschrijdt. Deze grens wordt gevormd door het (onkantiaanse) schadebeginsel. Autonomie en zelfbeschikking gelden als synoniemen. Autonomie wil zeggen: de mens mag handelen naar believen, tenzij hij het schadebeginsel schendt. In dit opzicht staat de gangbare gezondheidsethiek dichter bij Mill, zo lijkt het, dan bij Kant. Daar komt nog bij dat de in het gezondheidsethische discours gangbare ethiekopvatting niet betrekking heeft op de innerlijke, maar op de uiterlijke moraal, de sociale moraal. De vraag is ‘Wat mag ik verwachten van de ander?’ (cf. *Hoofdstuk 2*). Kant daarentegen benadrukt dat de ethische wetgeving een innerlijke is (p. 326). Wat is er innerlijker dan de stem van het geweten? Ook in dit opzicht staat de gezondheidsethiek dichter bij Locke - bij wie het toestemmingsbeginsel verband hield met de participatie in het maatschappelijke verkeer - dan bij Kant.

En toch is de categorische imperatief op zijn minst het *begin* van een uiterlijke, sociale moraal, gericht op regulering van het maatschappelijk verkeer. Nauta (1971) schrijft over de categorische imperatief: “Het is duidelijk dat wij hier een regel voor ons hebben die in de praktijk van het maatschappelijk verkeer de nodige diensten vervult” (p. 21). En ook Kant zelf ontleent de voorbeelden waarmee hij in de *Grundlegung* illustreert hoe de categorische imperatief functioneert, aan het maatschappelijk verkeer, zelfs aan het geldverkeer. Alvorens dit aspect van innerlijkheid versus uiterlijkheid nader uit te werken moeten we echter eerst aandacht schenken aan Mill. Want naast Kant wordt ook Mill door Kuitert, Beauchamp, Childress en andere gezondheidsethici aangemerkt als een auteur aan wie het autonomiebegrip zou zijn ontleend. Met name verwijzen ze naar diens *On liberty*. Kuitert (1983) schrijft: “Het recht op

autonomie en zelfbeschikking is afkomstig van liberale huize. J.S. Mill heeft het geformuleerd” (p. 172).

12.3.3 Mill

Liberale sociale ethiek

De term ‘autonomie’ komt in *On liberty* echter niet voor. Mill schrijft: “The subject of this essay is ... social liberty: the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual” (p. 59). Het vrijheidsbeginsel heeft bij Mill een *sociaal-ethische* strekking en wordt duidelijk onderscheiden van de Kantiaanse ‘freedom of the will’. De liberale ethiek is een *sociale* ethiek die, door haar pleidooi voor een strikte scheiding tussen recht en moraal, ruimte schept voor het in moreel opzicht ‘excentrieke’ individu. Daarbij moet worden aangetekend dat *On liberty* weliswaar als een *ethisch* geschrift gelezen wordt, maar eigenlijk onder de sociale wijsbegeerte ressorteert. Mill, de ethicus van de autonomie, is een sociaal filosoof die de term ‘autonomie’ zelf niet hanteert. Hij schetst de geschiedenis als een cultuurstrijd van vrijheid tegen autoriteit, spreekt over ‘social liberty’ en over ‘individual independence’, maar gebruikt nergens ‘autonomie’. Dit neemt niet weg dat de ‘geest’ van de door Mill gebruikte termen, zeer dicht in de buurt komt van de betekenis die de hedendaagse ethiek aan de term ‘autonomie’ verleent. Bijvoorbeeld wanneer Mill stelt dat het individu over zichzelf, over zijn eigen lichaam en geest, soeverein is:

In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.

En wanneer hij spreekt over de “free, voluntary and undeceived consent and participation” van individuen (p. 71), klinkt dat als een vroege verwoording van het ‘informed consent’-beginsel. Dat wil zeggen: de gangbare gezondheidsethiek gebruikt een Kantiaanse term om naar een liberale conceptie te verwijzen, die door Mill zelf uitdrukkelijk van de kantiaanse ‘freedom of the will’ wordt onderscheiden. Mill verdedigt het recht op excentriciteit tegenover de tirannie van de meerderheid, die de neiging heeft gangbare ideeën en praktijken op te leggen aan dissidenten. De gezondheidsethiek beschouwt zichzelf als Mills erfgenaam. Het vijfde en laatste hoofdstuk van *On liberty* draagt de titel ‘applications’. Hierin worden Mills principes (zoals: het

individu is niet ‘accountable’ voor handelingen in de private sfeer, wel voor handelingen in de publieke sfeer) toegelicht aan de hand van een aantal toegepast-ethische kwesties.

Innerlijke en uiterlijke moraal (2)

Zojuist werd opgemerkt dat de zedelijke wetgeving bij Kant weliswaar een innerlijke is, maar dat de categorische imperatief betrekking heeft op de persoon als participant in het maatschappelijk verkeer (bijvoorbeeld wanneer de vraag zich voordoet of wij, wanneer de omstandigheden daartoe aanleiding geven, bepaalde toezeggingen mogen doen hoewel wij weten dat we deze niet zullen kunnen nakomen). Onder ‘maxime’ verstaat Kant “das subjektive Prinzip zu handeln, was sich das Subjekt selbst zur Regel macht” (p. 332). Deze maximen dienen op hun houdbaarheid door een imperatief getoetst te worden. Daarnaast spreekt Kant nog over maximen die betrekking hebben op handelingen die noch verboden, noch geboden zijn, maar ‘bloß erlaubt’ (adiaphora). Deze maximen zijn contingent en verschillend voor alle individuen. Hier lijkt ruimte voor de ‘excentriciteit’ van Mill. En anderzijds: de handelingen die door de categorische imperatief worden geblokkeerd, worden voor een aanzienlijk deel ook door Mills sociale ethiek afgewezen. De vraag is dan: kunnen we aanduiden waar de ethiek van Mill zich verwijderd van die van Kant? En kunnen we vervolgens de vraag opwerpen waar dan de gezondheidsethiek gesitueerd moet worden, dichter bij Kant of dichter bij Mill?

Wat Kant aanduidt met de term ‘bloß erlaubt’, heet bij Kuitert ‘vrije kwestie’, maar de afbakening van datgene wat als vrije kwestie geldt en wat niet, is (vergeleken bij Kant) aanzienlijk verschoven. Dit laat zich verduidelijken aan de hand van een van de vier casus die Kant in de *Grundlegung* beschrijft om te demonstreren hoe de categorische imperatief functioneert: de kwestie van de zelfdoding. Hoewel gezondheidsethica Battin (1982) stelt, dat van Kant suïcide wel zou mogen, behoeft het mijns inziens geen betoog dat Kant suïcide (zowel in de *Grundlegung* als elders) veroordeelt als een optie die in strijd is met het autonomiebeginsel. Wanneer een autonome persoon een keuze maakt die een einde maakt aan zijn autonomie, komt hij met zichzelf in tegenspraak. Door nogal wat gezondheidsethici daarentegen wordt suïcide in beginsel gefiatteerd als een ‘autonome’ keuze. De belangrijkste voorwaarde betreft de vraag of het individu competent is, dat wil zeggen of hij in staat is een afweging te maken. In het geval van een weloverwogen beslissing spreekt men van ‘balanssuïcide’. Daarbij beroepen de gezondheidsethici zich op het autonomiebeginsel en op het feit dat de ‘suïcidant’ geen schade

toebrengt aan anderen. Kuitert (1983) bijvoorbeeld baseert zijn opvatting dat suïcide in moreel opzicht geoorloofd is, op het principe ‘respect voor andermans autonomie’ en het daaraan gepaarde recht op non-interventie. Volgens Kuitert is dit ‘recht op autonomie of zelfbeschikking’ ontleend aan Mill. En ook volgens Feinberg (1980) mag suïcide van Mill. Dit zou betekenen dat suïcide bij Kant niet, bij Mill en enkele gezondheidsethici wel tot de deelverzameling van handelingen kan worden gerekend waar de ethiek geen Nee tegen kan zeggen (zelfs niet wanneer de gemaakte keuze in de ogen van derden irrationeel lijkt te zijn). Suïcide is slechts laakbaar voor zover dergelijk handelen in moreel opzicht negatieve gevolgen heeft voor anderen. Het is echter geen ondermijning, maar juist een manifestatie van het zelfbeschikkingsrecht. De gezondheidsethiek verkiest kortom het ‘zwakke’ autonomiebeginsel van Mill boven het ‘zware’ autonomiebeginsel van Kant. Zij hanteert een liberale rationaliteits- en normativiteitsopvatting. Normativiteit wordt niet als gehoorzaamheid aan de wet van de rede uitgelegd.

§ 12.3.4 Rawls

De notie ‘autonomie’ wordt ook door Rawls (1972) gebruikt. Zijn gebruik van Kantiaanse noties is weliswaar niet op alle punten waarlijk kantiaans, maar ‘unlike Wolff and Nozick, who appeal to one or another kantian principle in the course of their arguments, Rawls’ debt to Kant is more systematic’ (Darwall, 1980). Rawls heeft Kant gereviseerd en aangepast, dat wil zeggen geschikt gemaakt voor gebruik in onze tijd (een Kant *ad usum delphini*). Hij beroept zich niet op de categorische imperatief, maar op datgene wat hij aanduidt als de ‘original position’, een denkbeeldige, volstrekt vrije situatie van beraad en keuze, waarbij de betrokkenen, niet geïnformeerd over hun positie en belangen in de werkelijke wereld, een keuze maken die door ieder redelijk wezen in deze ideale situatie zou worden gemaakt. De ‘original position’ wordt door Rawls omschreven als ‘the point of view from which noumenal selves see the world’. Bij de beoordeling van morele opties moeten wij ons afvragen: is deze optie conform het oordeel van een redelijk wezen in de oorspronkelijke positie? Anders dan Kant, maar in overeenstemming met veel tijdgenoten, huldigt Rawls een consensusopvatting van morele waarheid: de oorspronkelijke positie is een ideale situatie voor deliberatie over morele principes. In verband met het paternalisme schrijft hij: “Others are authorized and sometimes required to act on our behalf and to do what we would do for ourselves if we were rational, this authorization coming into effect only when we cannot look after our own good” (p. 240).

Plaatsvervangend handelen richt zich naar de belangen en voorkeuren van de persoon in kwestie, maar ook naar wat redelijk is in het licht van de *original position*. Rawls schrijft:

Paternalistic decisions are to be guided by the individual's own settled preferences and interests insofar as they are not irrational ... As we know less and less about a person, we act for him as we would act for ourselves from the standpoint of the original position (p. 249).

Daarmee verdedigt Rawls een visie op autonomie waarbij het rationaliteitsgehalte van het handelen wat sterker wordt benadrukt, en die derhalve kantiaanser klinkt, dan de gezondheidsethische.

§ 13 De voorgeschiedenis van de moderne traditie

De notie 'autonomie' functioneert als conceptueel wapen in de cultuurstrijd tegen het paternalisme. In deze paragraaf zal ik benadrukken dat die strijd nauw verbonden is met de inzet van het moderne denken als zodanig. De Verlichting vormt weliswaar het hoogtepunt van het moderne project, maar de aanvang ervan moet (en daarin volg ik Hegel) bij de Reformatie worden gezocht. Kant was een denker van de Verlichting, maar hij was ook een protestantse denker. Zijn betrokkenheid bij het project van de Reformatie verdient onze aandacht. Heinrich Jung-Stilling schrijft op 1 maart 1789 in een brief aan Kant: "Sie sind ein großes, sehr großes Werkzeug in der Hand Gottes; ich schmeichle nicht - Ihre Philosophie wird eine weit größere, gesegnetere und allgemeinere Revolution bewirken als Luthers Reformation" (p. 380). Kant wordt kortom als voltooiër van de Hervorming gepresenteerd. Kant zelf noemt de Verlichting een "Reform der Denkungsart" (p. 3).

In 1521 zou Luther, in aanwezigheid van Karel de Vijfde, hebben gezegd 'Hier sta ik, ik kan niet anders'. Hij zocht de waarheid in zijn eigen gemoed, liet een instantie buiten hemzelf niet voorschrijven wat hij moest geloven, maar volgde zijn eigen geweten: hij was een mondige mens. "Die Zeit des Schweigens ist vergangen, die Zeit zu reden ist gekommen", schrijft hij in 1520 (1983a). De boekdrukkunst werd uitgevonden toen de mens mondig werd. Kant trad met zijn pleidooi voor mondigheid in de voetsporen van Luthers inaugurele stap. Luther diskwalificeerde het paternalisme in de theologie, Kant in de ethiek. In zijn *Appellation oder*

Berufung an ein freies Konzil uit 1520 zegt Luther: “[I]ch begehre noch heute, das mir mein Irrtum bewiesen wird, und ich wäre willig zu widerrufen, wo ich geirrt hätte” (1983c, p. 73). Luther zegt te willen wijken voor argumenten, maar niet voor dwang. In plaats van hun gelijk te bewijzen, klaagt Luther, “drängen sie mich, ohne die Gründe zu hören oder Beweise zu liefern, aus lauter Gewalt und Mutwillen, zum Widerruf der Rede, die ich in meinem Gewissen für wahr halte”. Ook het postulaat van de vrijheid en de dubbelheid van de mens, vinden we bij Luther terug. De mens is vrij *en* dienstbaar, stelt hij vast. Hij schrijft:

Um diese beiden widerständigen Reden von der Freiheit und der Dienstbarkeit zu verstehen, sollen wir eingedenk sein, das jeder Christenmensch von zweierlei Natur ist, geistlicher und leiblicher. Nach der Seele wird er ein geistlicher, neuer, innerlicher Mensch genannt, nach dem Fleisch und Blut wird er ein leiblicher, alter und äußerlicher Mensch genannt (1983b, p. 239).

In tegenstelling tot Kant echter, zoekt Luther de vrijheid niet in de rede, maar in het geloof.

Volgens MacIntyre (1984) moet onze morele situatie begrepen worden tegen de achtergrond van het project van de Verlichting. Hegel daarentegen beschouwt niet de Verlichting, maar de Hervorming als de ‘alles verklärende Sonne’ die licht werpt op de moderne tijd. Volgens hem verwoordt Luther voor het eerst het moderne principe van de subjectiviteit: de mens zoekt de waarheid bij zichzelf, in zijn eigen innerlijk:

Die Zeit von da bis zu uns hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hinein zu bilden (12, p. 496).

Ook de gezondheidsethiek, zo lijkt het, neemt aan deze arbeid deel. Hegel schrijft: ‘Dies ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein’ (12, p. 496).

§ 14 De vulgarisering van de autonomiegedachte

Vergelijken wij het autonomiebegrip bij Kant met het autonomiebegrip in de gezondheidsethiek, dan nemen we een conceptuele verschuiving waar die zich als afzwakking laat aanmerken.

Volgens Heidegger laat de geschiedenis van filosofische noties voortdurend dergelijke vormen

van ‘vulgarisering’ zien. In *Sein und Zeit* gaat Heidegger op zoek naar de herkomst van filosofische begrippen, naar hun “geboortebewijs” (1927, p. 22). Voorbij het alledaagse gebruik van termen zoekt hij de oorspronkelijke betekenis. De ‘vulgaire’ opvatting van het geweten bijvoorbeeld, verwoordt de alledaagse ervaring, en dat is haar bestaansrecht en haar verdienste. Dit neemt niet weg dat een meer oorspronkelijke ervaring van het geweten door deze opvatting wordt verhuld. Multatuli huldigde een opvatting over de opgave van de filosofie die in dit opzicht met die van Heidegger verwant lijkt. In *Idee 11* schrijft hij: “‘t is jammer dat zo vaak het besef der ware betekenis van ‘n woord verstompt door het dagelijks gebruik”, maar aangezien de taalstudie als “geologie van het levende woord” een van de functies van de wijsbegeerte is (*Idee 1047*), leidt de wijsgerige behandeling van de taal dikwijls tot verrassende ontdekkingen. De vraag is dan of er, waar het de lotgevallen van de notie autonomie betreft, eveneens van een dergelijke vulgarisering of afstomping sprake is.

Zoals in de *Inleiding* reeds werd aangeduid, beschouwt de gangbare gezondheidsethiek het als haar opgave, te zeggen wat mag en niet mag. Kuitert schrijft: “Met moraal bedoel ik wat in het Angelsaksische taalgebruik ‘morality’ heet: mensen laten hun gedrag bepalen door principes en regels van mogen en niet mogen, behoren en niet behoren” en in de ethiek wordt deze moraal van mensen voorwerp van onderzoek, want het is de ethiekbeoefening uiteindelijk om de vraag “wat mag er nu wel en wat niet” te doen (p. 31). Dit wijst op een verschuiving van autonomie als ethisch postulaat, zoals bij Kant het geval was, naar autonomie als sociale norm. De gezondheidsethiek verwoordt dan de sociale norm van onze tijd, de gangbare, alledaagse morele ervaring en dat is, zoals Heidegger zegt, haar verdienste. Zij zegt dat de mens autonoom, gezond en mondig moet willen zijn. Deze norm is datgene wat door de ‘toegepaste ethiek’ wordt toegepast. De afgelopen decennia hebben er, waar het de sociale norm betreft, verschuivingen plaatsgevonden. Heering spreekt zelfs van een ‘Umwertung aller Werte’. Het Nederlands Gesprekscentrum schrijft: “In de laatste jaren doen zich opvallend veel verschuivingen voor in de moraal, de gangbare opvattingen over behoorlijk en onbehoorlijk gedrag” (p. 7). De gezondheidsethicus speelt dan de rol van de zedenmeester die deze verandering registreert, toelicht en verheldert, die misverstanden omtrent de vraag wat de sociale norm is, uit de weg ruimt. De ethiek vraagt dan niet langer “Wat is goed, wat is niet goed?”, maar “wat is geoorloofd volgens de zeden van de maatschappij?” (Multatuli, *Idee 589*).

In *Idee 573* schrijft Multatuli: “Ieder onzer behoort aan het roer te staan van zijn eigen verstand”. Op het eerste oog wordt de gezondheidsethiek gedreven door hetzelfde ideaal. Anders wordt het wanneer de kritische functie van het autonomiebegrip plaats maakt voor een moraliserend effect, dat wil zeggen wanneer de gezondheidsethiek verschijnt als een moralistisch en uitermate ‘zeitgemäß’ discours dat voorschrijft hoe arts en patiënt zich in een medische setting dienen te gedragen. Dan nodigt deze ethiek, deze problematisering van de ars medendi, zelf tot problematisering uit. In dit hoofdstuk werd hiermee reeds een begin gemaakt door de gezondheidsethiek letterlijk te *dateren*, dat wil zeggen door haar te lezen als een symptomatisch, ‘zeitgemäß’ discours. Bij nader inzien spreken haar normen en waarden niet vanzelf en niet voor zich, zij zijn ‘abkünftig’. De gezondheidsethiek behelst een afscheid van de descriptieve ethiek en een terugkeer naar de normatieve ethiek, maar de norm die door de gezondheidsethiek wordt toegepast lijkt eerder een sociale dan een ethische norm in eigenlijke zin te zijn.

Wie een dergelijke vulgariseringsthese huldigt, moeten kunnen laten zien welke *oorspronkelijke* of *eigenlijke* betekenis van de grondterm ‘autonomie’ in de gangbare (‘vulgaire’) autonomieopvatting verloren gaat. Op het contradictoire karakter van het autonomiebegrip, dat een lange geschiedenis kent, heb ik reeds gewezen. De term maakt voor het eerst zijn opwachting in Sophocles’ *Antigone*. Wanneer we afgaan op de letterlijke betekenis, wil ‘autonomie’ zeggen dat het morele subject zelf zijn eigen wetten stelt. Echter, in *Antigone* persisteert de hoofdpersoon in de door haar gekozen handelingsoptie, niet zozeer om aan haar *eigen* wetten vast te houden (om haar zelfbeschikkingsrecht uit te oefenen, in de contemporaine zin van het woord), maar veeleer om *gehoorzaamheid* te kunnen betrachten aan een niet door haar zelf gestelde wet, namelijk de eeuwige, goddelijke wet. Dat wil zeggen, haar verzet tegen de menselijke wet komt voort uit een *wil tot gehoorzaamheid* aan een hogere verplichting. De ‘eigen’ wet die Antigone wil realiseren, is een wet die door een instantie buiten haarzelf op onontkoombare wijze (en sinds onheuglijke tijden, zoals zij zegt) aan haar is opgelegd. De goddelijke wet is, zoals Hegel naar aanleiding van *Antigone* opmerkt, een wet die welbeschouwd nimmer *gesteld is*, maar eenvoudig *is*, onontkoombaar, en die zich derhalve principieel aan de zelfbeschikking van het subject onttrekt:

Ein gewissenhafter Mann, der seine Pflichten tut - aber nicht sie erst aus sich macht - *Sie*

sind, ewig - (niemand weiß, von wannen sie gekommen) - die ewigen Gesetze der Götter - *Sein* - sie sind - unterschieden vom Gesetz[t] sein (7. zu § 137).

De passage ‘Sie sind, ewig - (niemand weiß, von wannen sie gekommen)’ is een aan *Antigone* ontleend citaat (dat bij Hegel vaker opdoemt). Het gaat om wetten en plichten die nooit *gesteld* zijn (door de mens); bepalingen die *zijn*, maar nimmer *bepaald* zijn. Deze plichten *zijn* er, wij kunnen ze niet stellen, slechts vernemen. Hegel contrasteert het *zijn* van de goddelijke wet met het *gesteld zijn* van de menselijke wet. Het stellen geldt als een menselijke, wetgevende activiteit, maar de goddelijke wet onttrekt zich aan onze wetgevende activiteit, is primordiaal en gaat eraan vooraf. De aanduiding ‘Göttliches Gesetz’ is eigenlijk een contradictio in terminis, want het Gesetz[t] zijn is kenmerkend voor de menselijke wet.

Autonomie in deze zin is geen zelfbeschikkingsrecht, maar piëteit en heteronomie. Zij behelst een risico: dat van het fanatisme, omdat zij de futiliteit van de menselijke wet (die een ‘wil tot prudentie, tot redelijkheid’ vereist) benadrukt. Het geweten zoals het bij Hegel verschijnt, is een geweten in niet-kantiaanse, pre-kantiaanse zin, een opvatting van het geweten die eerder verwant lijkt aan de opvatting die Heidegger in *Sein und Zeit* tracht terug te winnen. Dit geweten heeft immers geen ‘redenen’, geen overwegingen (‘Erwägungen’) van node, bevindt zich buiten alle vormen van berekening, maar behelst het risico van agonaliteit jegens (degenen die gehoorzaam zijn aan) de menselijke wet, de wet van de redenen en de redelijkheid. We zouden Heidegger een denker van de autonomie kunnen noemen, maar dan wel in de oorspronkelijke, eigenlijke zin van het woord, zoals we haar bij Sophocles aantreffen. Een ervaring van autonomie die in wezen een radicale heteronomie behelst: een ontvankelijkheid voor, een volstreekte onderwerping en gehoorzaamheid aan de onbestemde ‘wetten’ of aanspraken die geen menselijke, maar een anonieme herkomst hebben, - wetten zonder gelaat. Een innerlijke zekerheid die geen redenen behoeft.

Op de bodem van het moderne autonomiebegrip vinden we, als ‘geologen’ of ‘archeologen’ van de moraal, een heteronomie-ervaring. Juist de waarlijk ‘autonome’ mens, in oorspronkelijke zin, weet zich aangesproken door een instantie die zijn / haar zelfbeschikking op radicale wijze transcendeert. Deze contradictoire kern van het autonomiebegrip vinden wij, vele eeuwen later, ook bij Luther terug, die de autonomiegedachte herneemt en articuleert in de aan hem toegeschreven, bijzonder ‘geslaagde’ verwoording ‘Hier sta ik, ik kan niet anders’. Ook hier

is de wet die het subject 'zich' stelt welbeschouwd nimmer door hem gesteld, omdat zij aan de stellende activiteit van het menselijke subject vooraf gaat, zich principieel aan diens stellende activiteit onttrekt. Het betreft een verplichting die zich onontkoombaar aan hem opdringt. Toch is al sprake van verwijdering. De herkomst van deze wet is minder onbestemd dan bij Antigone het geval was. De heidense goden maakten plaats voor de christelijke God.

Kant op zijn beurt verwijderd zich van Luther. Weliswaar behelst autonomie bij hem gehoorzaamheid aan de wet van de rede, maar de rede is nu een transparant vermogen, door de rede te doorgronden. De mens is moreel voor zover hij redelijk is. Het meest innerlijke en het meest persoonlijke is niet het andere, maar het redelijke. De differentie tussen menselijke en goddelijke wet, kenmerkend voor het 'heidense' autonomiebegrip, lijkt te verdwijnen.

In het gezondheidsethische discours komt kortom een enorme betekenisverschuiving aan het licht, die als een bevestiging en radicalisering van de genealogie van het autonomiebegrip kan worden uitgelegd. Deze verschuiving, of zelfs 'omkering', komt met name naar voren in het feit dat 'autonomie' heden ten dage als synoniem voor 'zelfbeschikking' wordt benut. Toch lijkt een rest van de strijdigheid die in het eigenlijke (oorspronkelijke) begrip besloten lag, ook in het gezondheidsethische discours nog altijd werkzaam te zijn. We zijn, zoals de theologen-gezondheidsethici het formuleren, autonoom tegenover de medemens, maar niet tegenover God. Een herformulering zou dit autonomiebegrip nog wat dichter bij de oorspronkelijke strekking brengen, en wellicht ook dichter bij wat genoemde theologen-gezondheidsethici eigenlijk bedoelen, namelijk: autonoom zijn tegenover de medemens *om* gehoorzaam te kunnen zijn tegenover God.

§ 15 Het autonome subject

Volgens Dupuis (1976) moet de verandering in de arts-patiëntrelatie, die leidde tot de overgang van 'oude' medische ethiek naar gezondheidsethiek, worden toegeschreven aan de opkomst van de mondige patiënt (p. 13). Deze opvatting is in de gezondheidsethiek wijdverbreid. Sinds de opkomst van de mondige patiënt zou het denken in termen van beroepsmoraal en beroepscode plaats hebben gemaakt voor de interpretatie van de arts-patiëntrelatie als een contractuele situatie waarmee twee autonome personen vrijwillig instemmen. Volgens Foucault (1989) doemt deze contractuele interpretatie van de arts-patiëntrelatie echter al veel eerder op. Reeds in de 19^e eeuw

wordt gesignaleerd dat het overschot aan kennis bij de arts gepaard gaat met een overschot aan macht, hetgeen ertoe leidt dat de patiënt, zeker in een institutionele context, al zijn rechten dreigt te verliezen. Vanaf dat moment is deze verwevenheid van macht en weten doelwit van tal van hervormingspogingen en anti-psichiatrieën. In de plaats van de (op overschot aan kennis gebaseerde) paternalistische machtsuitoefening, beijvert men zich voor een contractuele relatie tussen arts en zieke, gebaseerd op wederzijdse en vrijwillige instemming, voor een “*contrat librement consenti*” (p. 66) dat inderdaad herinnert aan de “*réciprocité du consentement*” (p. 140) die wij kennen uit de problematisering van de seksualiteit. Dergelijke hervormingspogingen verschijnen in Foucaults optiek echter eerder als bekrachtiging dan als aantasting van de medische macht. De patiënt als een met rechten bekleed subject, dat vrijwillig instemt met een contractuele situatie, verschijnt als een door het medisch dispositief zelf in het leven geroepen machtseffect. De medische macht heeft juist behoefte aan dergelijke patiënten. Foucault schrijft: “*Il faut chercher comment les relations d’assujettissement peuvent fabriquer des sujets*” (p. 85). De objectivering (‘Verdinglichung’) van het lichaam die, aan het einde van de 18^e eeuw, niet alleen in de werken van De Sade en in de seksualiteitsethiek van Kant, maar ook in de geneeskunde gestalte krijgt, gaat gepaard met een compenserende subjectivering van het individu.

Volgens Van den Berg veroorzaakte de moderne geneeskunde een “*uittocht van het subject uit het lichaam*” (Dupuis 1976, p. 17). De voor de hand liggende vraag waar de uitgebannen mens, waar het subject gebleven is, wordt door Foucault *als vraag* van de hand gewezen, want de moderne geneeskunde produceerde zowel het door het subject verlaten lichaam als dit subject. Het geweten wordt door Foucault (1975) aangemerkt als product van het disciplinerende machtsdispositief, als effect van disciplinerende technieken. Deze foucauldiaanse diagnose houdt nauw verband met Foucaults ambivalente houding jegens de Verlichting, waarvan hij wel het kritische, maar niet het humanistische moment wil affirmeren. Wanneer we de opdracht van de Verlichting, zoals door Kant verwoord, aanvaarden, betekent dat volgens Foucault dat we oog moeten hebben voor de machtseffecten en onderwerpings-strategieën waarmee het humanistische ideaal gepaard gaat. De productie van subjecten die vrijwillig instemmen met een contractuele situatie, is een voorbeeld van een dergelijk effect.

Ten Have en Kimsma (1987) schrijven:

Voor en vlak na de Tweede Wereldoorlog wordt er in de medische vakpers weinig gediscussieerd over medisch ethiek. Alleen het thema ‘experimenten met mensen’ komt volop in de belangstelling als gevolg van het bekend worden van gegevens uit de Nazi-periode. In 1947 leidt dit tot het opstellen van een Code: een aantal regels waaraan proefnemingen bij mensen moeten voldoen. Deze code van Neurenberg is in feite een onderdeel van een vonnis tegen één van de beschuldigde Nazi-artsen (p. 13).

De gezondheidsethiek keert zich tegen het gebrek aan respect voor de persoon dat dit regime kenmerkte en dat naar voren kwam in experimenten in concentratiekampen. Foucault daarentegen kiest niet het Nazisme, maar het liberale regime als doelwit van zijn analyse. Preciezer: het geheel van procedures, technieken en methoden die de hedendaagse mens besturen en die hij aanduidt met de term ‘biomacht’. Dit regime roept een reactie van geheel andere aard op dan het Nazisme: het wekt geen verontwaardiging of verbijstering, maar onbehagen (Foucault, 1985, p. 91). Foucault wijst erop dat de concentratiekampen een Engelse uitvinding waren (p. 88). Dit beheersingsinstrument bij uitstek werd in het liberale land bij uitstek geconcipieerd. Daarmee wil Foucault niet suggereren dat Engeland een totalitair land zou zijn. Het gaat om een ‘transpositie van een machtstechniek’. Foucault sluit zich niet aan bij de tendens een bepaald politiek regime vrij te pleiten in naam van de principes waardoor het werd geïnspireerd. “Het is de democratie, of beter gezegd het liberalisme”, aldus Foucault, “dat opkwam in de 19^e eeuw en bepaalde extreme dwangtechnieken heeft vervolmaakt ... Ik zie niet in dat ik de eigen aard van de democratie misken als ik zeg, hoe en waarom zij een geheel van machtstechnieken nodig gehad heeft en nog altijd heeft... Waar het op aankomt, is te zeggen hoe een bepaald regime functioneert, waaruit het bestaat, en manipulaties en mystificaties te verhinderen” (p. 89). Het gaat erom de mechanismen te begrijpen waardoor de heerschappij daadwerkelijk wordt uitgeoefend.

Een dergelijke ambitie wordt, waar het de gezondheidsethiek betreft, in zekere zin gerealiseerd wanneer Ten Have en Kimsma betogen dat een meer fundamentele ethische reflectie op de huidige geneeskunde het euthanasievraagstuk niet in termen van autonomie en zelfbeschikking zou moeten thematiseren, maar daarin juist een poging tot totalisering van de zorg zou moeten ontwaren, een poging tot totale beheersing. De vraag naar de betekenis van euthanasie wordt *niet radicaal genoeg* gesteld (p. 27). De geneeskunde wil voor alles een ‘oplossing’ bieden, ook voor het sterven, en heeft behoefte aan een hulpwetenschap die op haar

beurt een oplossing biedt voor de problemen (complicaties van morele aard als het ware) die door de medische oplossing worden opgeroepen. Euthanasie verschijnt dan niet als het summum van zelfbeschikking, maar juist als de meest radicale onderwerping van het (door de medische macht geproduceerde) subject van deze macht.

Hoofdstuk 2. Minimalisme

§ 16 Nadere identificatie: MacIntyre

In het vorige hoofdstuk kwam naar voren dat de gezondheidsethiek een melange is van liberale en deontologische elementen. Volgens MacIntyre (1984) is dit melangekarakter kenmerkend voor de ethiek van onze tijd, die hij als ‘emotivistisch’ kwalificeert. In *After virtue* uit hij zijn onvrede met de toestand van de moraal in de geseculariseerde liberale samenleving. Hij benadrukt de armoede van onze morele cultuur, de toestand van verwarring waarin ons spreken over moraal verkeert. Zij is het gevolg van een catastrofe die het morele spreken grondig ontregelde: de ondergang, of beter gezegd de fragmentatie van de teleologische rationaliteit. Toen de catastrofe zich voltrok, werd de draagwijdte ervan nauwelijks onderkend. Wij beseffen nu pas wat zij teweeg bracht. Volgens MacIntyre wordt de actuele morele situatie gekenmerkt door het chronische karakter van onze morele geschillen. Wij zijn niet langer in staat deze geschillen op rationele wijze te beslechten. Dit geldt bijvoorbeeld voor het abortusdebat in de V.S.: de controverse bevindt zich in een impasse en consensus lijkt onbereikbaar. MacIntyre benadrukt het chronische karakter ervan en de incommensurabiliteit van de gebruikte argumenten. Als we de premissen van een argument aanvaarden is de conclusie onvermijdelijk, maar er is geen rationele maatstaf om de verschillende premissen onderling te wegen. De gangbare retoriek spreekt in dit verband van pluralisme, maar deze notie is onduidelijk, aldus MacIntyre. Pluralisme kan verwijzen naar een ware dialoog, maar ook naar een melange van argumenten. Volgens hem is sprake van het laatste. De gebruikte termen zijn losgeraakt uit hun theoretische context.

Om daar weer zicht op te krijgen moeten we afscheid nemen van de analytische ethiek en onze toevlucht nemen tot een historiserende wending in de ethiek. Het doelwit van historisering is de morele grondhouding die kenmerkend is voor onze tijd en die MacIntyre aanduidt met de term ‘emotivisme’: waardeoordelen zouden enkel de expressie van een persoonlijke voorkeur zijn, elke poging om morele overtuigingen op rationele wijze te rechtvaardigen is tot mislukken gedoemd. Aan de basis van onze morele opties staan axioma’s die elke poging tot rechtvaardiging trotseren. Dit impliceert dat morele geschillen onoverbrugbaar zullen blijven. Sinds de teloorgang van de teleologie heerst dit emotivisme in de ethiek. Pogingen van verlichte

denkers zoals Hume en Kant om de ethiek louter en alleen in de rede te funderen, faalden, met emotivisme als resultaat. Kierkegaard maakt weliswaar nog onderscheid tussen persoonlijke voorkeur en ethische verplichting, maar benadrukt dat wij de ethische wet aanvaarden *zonder reden*, dat het om een bindende keuze zonder rationele legitimering gaat. Sidgwick stelt reeds onomwonden dat aan de basis van morele overtuigingen een intuïtie ligt die niet op rationele wijze gelegitimeerd kan worden. En wat door Sidgwick nog als een mislukking werd beschouwd, wordt vervolgens door Moore reeds als een bevrijding toegejuicht.

De verlichte filosofen bewerkstelligden niet alleen een breuk tussen ethiek en teleologie, maar ook tussen ethiek en levensbeschouwing. In dit opzicht heeft de Verlichting onmiskenbaar succes geboekt. Aangezien de filosofie er vervolgens niet in is geslaagd het beroep op het geloof door het beroep op de rede te vervangen, is zij zelf in de periferie van de publieke discussie verdwenen en tot louter academische discipline gedevalueerd. De Verlichting *moest* wel falen, de moraal kon de teloorgang van haar teleologische raamwerk niet overleven. Nietzsche is volgens MacIntyre de filosoof die de huidige toestand het meest pregnant verwoordt. Zijn nihilistische conclusie dat God dood is, roept heel acuut de vraag op of het wel juist was de teleologische traditie af te zweren. Is Nietzsches nihilistische weerlegging van de moderne ethiek verdedigbaar, dan moeten we onze afwijzende houding tegenover de teleologie herzien. Anders gezegd, willen we Nietzsches nihilistische conclusie (dat ethiek slechts een kwestie van macht is) vermijden, dan moeten we teruggrijpen op een teleologische ethiek. Nietzsche laat zien waar de afwijzing van de teleologie toe leidde. Hij maakt op pijnlijke wijze zichtbaar waar en hoe de Verlichting faalde. Die mislukking was het gevolg van de verwerping van Aristoteles. De vraag is dan: kunnen wij een teleologische ethiek nieuw leven inblazen om aan Nietzsches diagnose te ontsnappen? In het hoofdstuk getiteld ‘Nietzsche or Aristotle’ schrijft MacIntyre: ‘*either one must follow through the aspirations and the collapse of the different versions of the Enlightenment project until there remains only the Nietzschean diagnosis and the Nietzschean problematic or one must hold that the Enlightenment project was not only mistaken, but should never have been commenced in the first place. There is no third alternative*’ (p. 118).

MacIntyre kiest voor optie twee. Hij wil de teleologische ethiek opnieuw bespreekbaar maken. In de plaats van de moderne preoccupatie met regels en instituties, waarbij de vraag naar het goede leven een privé-aangelegenheid wordt, bepleit hij een terugkeer naar een Aristotelische deugdenmoraal, naar een communautaire ethiek die functioneert als achtergrondmoraal voor

moreel beraad. De deugden die deze moraal expliciteert, zijn verankerd in sociale praktijken en worden opgevat als kwaliteiten die ons in staat stellen het goede dat in deze sociale praktijken besloten ligt te realiseren. Sociale praktijken worden door MacIntyre uitdrukkelijk onderscheiden van instituties. Want instituties hebben een instrumentele betekenis, zij worden ingezet om externe, nader te bepalen doeleinden (zoals welzijn) te realiseren. Praktijken daarentegen zijn inherent met bepaalde doeleinden verbonden en kunnen daarvan niet worden losgemaakt. Instituties vertonen een instrumentele structuur, praktijken een teleologische.

Behalve ‘deugd’, en ‘praktijk’ is nog een derde notie van belang, namelijk ‘narrativiteit’. De gemeenschappelijke achtergrondmoraal die het morele leven in de Griekse tijd en in de Middeleeuwen stuurde, had een narratieve structuur. Participanten in een moreel geschil verwezen naar een en hetzelfde narratief om hun situatie te definiëren. In de moderne tijd daarentegen beroepen participanten in moreel beraad zich op incommensurabele narratieve fragmenten. Zonder een uitgewerkte narratieve achtergrondmoraal is consensus onbereikbaar. Symptomatisch voor het ontbreken ervan is het chronische karakter van onze morele geschillen. De narratieve eenheid die betekenis gaf aan het bestaan is naar de marge van onze cultuur verdreven. De enige optie die mensen van goede wil nog open staat, is de vorming van lokale gemeenschappen van de deugd, wier participanten een bepaald narratief gemeen hebben, in afwachting van betere tijden.

Kortom, evenals Heering stelt MacIntyre vast dat de moraal het niet meer doet. Bij hem gaat het echter niet om een recent fenomeen. Bovendien neemt hij afstand van hedendaagse filosofen zoals Rawls die de instituties van de liberale gesecculariseerde samenleving juist als vertrekpunt nemen bij het formuleren van een antwoord op de vraag naar ethische consensus in een pluralistische samenleving. Hij houdt vast aan een substantieel homogeniteitsideaal en dit brengt hem niet alleen in strijd met het minimalisme, maar ook met Nietzsche die het pluralisme affirmeert en voor wie de grootheid van onze tijd juist in een strijd tussen verschillende morele ontwerpen zou kunnen bestaan (Van Tongeren 1988b). Het antwoord op de vraag naar ethische consensus in een pluralistische samenleving wordt door MacIntyre gezocht in een reactivering van een teleologisch-narratieve achtergrondconsensus die het morele beraad zou kunnen homogeniseren en vereenduidigen. Deze reactivering vergt een historische wending in de ethiek: het brede morele kader moet teruggewonnen worden. MacIntyre’s diagnose vormt het

vertrekpunt van dit hoofdstuk. De vraag is, in hoeverre de gezondheidsethiek beantwoordt aan MacIntyre's stelling dat de contemporaine ethiek emotivistisch is.

§ 17 Is de gezondheidsethiek emotivistisch?

In hoeverre is de gezondheidsethiek 'emotivistisch' en daarmee 'zeitgemäß'? Om deze vraag te beantwoorden zal ik een aantal gezondheidsethische teksten 'hardop lezen'. Vertrekpunt vormt opnieuw het *Handboek gezondheidsethiek* (De Beaufort en Dupuis 1988). MacIntyre's diagnose wordt door de redacteuren niet beaamd. Zij onderkennen weliswaar dat morele overtuigingen vergezeld gaan van emoties, maar benadrukken dat moraal meer is dan het uitwisselen van gevoelens. Morele discussies kenmerken zich juist door de vraag naar redenen en argumenten. Bereidheid tot gesprek is een eerste voorwaarde voor elke morele discussie. Voor wie zijn overtuigingen als 'heilig' ziet, in de zin van onbespreekbaar, heeft deelname aan een morele discussie niet veel zin.

De vraag is echter: waar halen wij onze morele normen en waarden vandaan? In onze samenleving circuleren allerlei morele waarden, aldus de redacteuren. Hoe kunnen morele conflicten tussen deze waarden worden opgelost? Deze vraag komt aan de orde in de bijdrage van Kuitert (1988a). Volgens hem is ethiek in essentie moreel beraad. De bereidheid om te participeren in beraad is zelf reeds een morele keuze: liever praten dan geweld gebruiken. De vraag is dan: hoe overtuig je in het beraad elkaar? Antwoord: met behulp van argumenten. Welwillendheid is niet voldoende:

er is ook rationaliteit nodig. Moraal is een 'rational enterprise' en moet het hebben van *de kunst van het argumenteren*. Met argumenten bedoel ik, in deze samenhang, niet meer dan de pro's en contra's voor een standpunt op tafel kunnen leggen (p. 39).

Daarmee is MacIntyre's diagnose nog niet weerlegd. De vraag is immers, waaraan die argumenten hun overtuigingskracht ontlenen? De gezondheidsethiek wil zich wel degelijk op de redelijkheid beroepen. Klaarblijkelijk betreft het echter een zeer bescheiden, of beter gezegd 'smalle' opvatting van rationaliteit. Deze opvatting wil ik nader preciseren.

Zoals Kuiterts gebruik van Engelse termen al suggereert, is zijn rationaliteitsopvatting aan Engelstalige bronnen ontleend, zoals het handboek van Beauchamp en Childress (1983), gewijd aan “moral deliberation and moral justification in biomedicine” (p. 4). De auteurs introduceren een viertal ethische principes: autonomie, weldoen, niet kwaad doen en rechtvaardigheid. Het probleem is echter dat niet wordt aangegeven hoe, in het geval van een moreel conflict, deze principes onderling gewogen moeten worden. De auteurs stellen, dat genoemde principes *prima facie* principes zijn, morele vuistregels, en geen van alle categorisch. Elke concrete situatie vergt een nieuwe afweging. Elders schrijft Childress (1989): “[Our] approach suffers from the limitations of any pluralistic approach that does not assign weights or priorities to various principles in advance” (p. 34). Waar twee waarden of principes conflicteren, moet een oplossing op deliberatieve wijze worden bereikt, dat wil zeggen door beraad, waarin participanten hun standpunten met redenen omkleden. Aan genoemde principes kunnen zij begrijpelijke en bruikbare ‘redenen’ ontleen. De redelijkheid van deelnemers aan het morele beraad wordt dus gezocht in het vermogen en de bereidheid ‘redenen’ te geven voor hun standpunten in termen van enkele algemeen aanvaarde principes.

Deze gedachte is wijdverbreid. In het medisch-ethische handboek van Gillon (1985) bijvoorbeeld wordt erop gewezen dat er sprake is van consensus in onze samenleving in zoverre dat iedereen vindt dat mensen redenen moeten kunnen geven voor hun handelingen. Iedereen zal bijvoorbeeld aanvaarden dat het verkeerd is mensen te doden zonder reden. Zelfs Hitler, schrijft Gillon, voelde zich verplicht zijn handelwijze met redenen te omkleden.

In publicaties van meer toegepaste aard vinden wij dezelfde gedachtegang terug. Bijvoorbeeld in de dissertatie van De Beaufort (1985) over medische experimenten met mensen. Volgens De Beaufort kan gezondheidsethiek drie dingen: (1) terminologische duidelijkheid scheppen, (2) de morele aspecten van een probleem in kaart brengen en (3) bepaalde normatief-ethische antwoorden voorstellen en verdedigen op de vraag ‘wanneer en onder welke voorwaarden is een experiment geoorloofd?’. Dergelijke antwoorden worden ontleend aan drie principes: respect voor mensen, goeddoen en rechtvaardigheid. Het kan echter gebeuren dat een reden afgeleid van het ene principe in conflict komt met een reden gebaseerd op een ander principe. Daarom kiest de auteur niet voor een absolute rangorde:

Bij het vraagstuk van experimenten met mensen dient het principe van respect voor mensen over het algemeen voorrang te krijgen, maar ik wil niet beweren dat dit voor alle morele vraagstukken zou moeten gelden. Waarom drie en niet één van de principes? Omdat ik er van overtuigd ben dat vele mensen deze als de meest wezenlijke morele principes beschouwen en ik het zinvol vind een uitgangspositie te kiezen die velen delen (p. 7).

Dergelijke formuleringen komen we dikwijls tegen: ‘Ik ben ervan overtuigd dat’, ‘Ik vind dat’, ‘Ik zal verdedigen dat’. Hier lijkt MacIntyre alsnog gelijk te krijgen. Het laatste woord is een persoonlijke intuïtie van de auteur. Deze intuïtie ontleent haar geldigheid aan het feit dat de auteur meent dat dit is wat ‘men’ denkt. Ethiek verwoordt dan wat Men vindt, articuleert de gevoelens van onze morele omgeving. Toch is er meer en kunnen we MacIntyre niet zonder meer gelijk geven. Uiteindelijk moet ethiek meer zijn dan het uitwisselen van intuïties, vindt De Beaufort. Waarin bestaat dit ‘meer’? Met het antwoord zijn we al enigszins vertrouwd geraakt: in een bepaalde instelling bij de gesprekspartners, namelijk de principiële bereidheid om deel te nemen aan een gesprek. In een gesprek over morele beslissingen moet men zich van redelijke argumenten bedienen. Dit betekent dat men de gesprekspartner serieus neemt en bereid is eigen standpunten te onderwerpen aan kritische bespreking. Redelijkheid is bereidheid tot gesprek en in een gesprek moet men zich van redelijke argumenten bedienen. Hoewel we onze argumenten niet geheel en al kunnen onderbouwen, bestaat redelijkheid in het feit dat wij in een discursieve situatie ons bereid verklaren, ons daarvoor in te spannen.

Dezelfde gedachtegang komt naar voren in twee voordrachten van Dupuis en Kuitert. Bij de oplossing van een moreel conflict acht Dupuis (1987b) niet alleen de ‘wil tot consensus’, maar ook de *wil tot redelijkheid* een belangrijke vereiste. Om consensus te bereiken is morele discussie onontbeerlijk. Deze wordt volgens haar belemmerd door vooroordelen, intolerantie en macht(sverhoudingen). In menselijke relaties speelt macht ‘een geweldige rol’, aldus Dupuis, wat niet wegneemt dat een zekere mate van redelijkheid beslist niet uitgesloten is. Volgens Kuitert (1987) ligt aan de vraag naar ethische consensus een vooronderstelling van feitelijke aard ten grondslag: de ‘plurale samenleving’. Consensusvorming biedt een oplossing die voor iedereen aanvaardbaar is. Zij heeft betrekking op de *sociale* moraal, niet op de *persoonlijke* moraal. De persoonlijke of ‘brede’ moraal gaat over alles wat de mens zichzelf oplegt. Maar mensen leven altijd samen met anderen, deels uit vrije wil, deels uit noodzaak. De mens is op anderen aangewezen om te kunnen wezen wie hij wil zijn. Ook voor het verwezenlijken van

onze persoonlijke moraal zijn wij op anderen aangewezen, ‘al was het maar dat ze ons niet - of zo weinig mogelijk - hinderen bij het leven volgens eigen norm’. Wij hebben anderen, ook de ‘non-interference’ van anderen nodig. Dit wordt door een sociale moraal gegarandeerd. Voor beleid is morele consensus onontbeerlijk. Consensus is de uitkomst van moreel beraad. Aan dit morele beraad komt nooit een einde. Consensus is namelijk een wankel evenwicht dat altijd ter discussie staat. De betrokkenen moeten bereid blijven hun standpunt ter discussie te stellen.

Een voorbeeld van Angelsaksische huize is het *Warnock Report* over kunstmatige voortplanting (Warnock 1984). Kwesties als kunstmatige inseminatie liggen gevoelig. Toch moeten argumenten uiteindelijk de doorslag geven in een maatschappelijk debat. Daarom schrijven de auteurs: ‘we have attempted to *argue*’, ofschoon zij zich bewust zijn van het feit dat ‘matters of ultimate value are not susceptible of proof’. Waar halen de auteurs hun argumenten vandaan? In onze pluralistische samenleving wordt geen enkel principe door iedereen aanvaard. Een utilist beweert weliswaar dat het mogelijk is de voor- en nadelen van een bepaalde handeling te berekenen, maar dat impliceert nog niet dat het ook moreel gesproken juist is om voor de meest voordelige handeling te kiezen. Waar het kunstmatige inseminatie betreft is er sprake van een grote diversiteit aan morele intuïties. Ondanks deze morele diversiteit hebben de meeste mensen toch één ding gemeen: ‘What is common is that people generally want *some principle or other* to govern the development and use of the new techniques’. De vraag *welk* principe, is in feite secundair. Dit herinnert aan wat Nietzsche (II, p. 647) de ‘imperatief van de natuur’ noemde: het wezenlijke van moraal is, *dat* er een bepaalde grens wordt getrokken, *dat* bepaalde regels worden gevolgd, het maakt niet uit welke; *dat* er gehoorzaamd wordt, het maakt niet uit aan wie of aan wat.

Tot zover het vertoog. Is er sprake van emotivisme? Om te beginnen, Ja. Er wordt weliswaar van ons verlangd dat wij ‘goede redenen’ kunnen geven om onze overtuigingen te rechtvaardigen, maar daarmee is de beschuldiging van emotivisme niet weerlegd, want wat zijn ‘goede redenen’, waaraan ontleen zij hun overtuigingskracht? Die vraag blijft in feite onbeantwoord. De gezondheidsethiek appelleert aan datgene wat Men aanvaardbaar vindt. Toch moet de vraag ook met Nee beantwoord worden. Wat opvalt is de afkeer voor onuitgesproken of onbeargumenteerde overtuigingen, voor morele verontwaardiging zonder meer. Wij moeten onze verontwaardiging beargumenteren. Er is een argwaan jegens intuïties. Zij kunnen het morele

beraad wel op gang brengen, maar vormen al gauw een belemmering voor consensusvorming. Deze argwaan jegens intuïties lijkt een basale ‘intuïtie’ van onze tijd. Hegel schrijft al:

Man beruft sich häufig auf sein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen. So einen Menschen muss man stehen lassen; denn mit dem Appellieren an das eigene Gefühl ist die *Gemeinschaft* unter uns abgerissen (16, p. 129).

Wanneer de een zegt dat de ander bepaalde gevoelens zou moeten hebben, zegt de ander: ik *heb* ze nu eenmaal niet, aldus Hegel. Alleen op rationele wijze kunnen wij ons ‘verständigen’. De wil tot redelijkheid komt tot uitdrukking in de bereidheid tot gesprek. Terwijl alle principes hun categorische karakter verliezen, is dit de categorische imperatief van het vertoog: we *moeten* discussiëren, bereidheid tonen tot deliberatie. Kuitert presenteert zichzelf als iemand die te allen tijden bereid is zijn opvattingen ter discussie te stellen. Het verschil tussen Kant en de gezondheidsethiek is niet de eis *dat* wij onze overtuigingen op rationele wijze toetsen, maar de manier *waarop* dat gebeurt. Kant vraagt naar de rede, de gezondheidsethiek daarentegen naar de *redenen*. Kuitert schrijft: “de morele actor heeft bij Kant de Rede nodig, bij mijn voorstelling van zaken volstaan redenen” (1989b, p. 20). De categorische imperatief maakt plaats voor de imperatief van de discursiviteit. Ik kan niet weigeren te participeren in beraad, zonder mezelf buiten het beraad te plaatsen en als gesprekspartner te liquideren. Hoe wordt de vraag naar ethische consensusvorming begrepen, uitgewerkt en beantwoord? In MacIntyre’s diagnose wordt onvoldoende tot uitdrukking gebracht dat de gezondheidsethiek zich op een ‘wil tot redelijkheid’ blijft beroepen. De draagwijdte van de redelijkheid wordt echter geminimaliseerd: zij wordt begrepen als bereidheid tot deliberatie.

In de nu volgende paragrafen wordt aandacht geschonken aan auteurs die deze minimale basis voor ethiek nader uitwerken. Ik zal de ethiekopvatting die het als haar opgave ziet een minimale, deliberatieve basis voor ethiek veilig te stellen, aanduiden als minimalistische of deliberatieve ethiek. De theorie van de ‘smalle moraal’, alsmede de ‘liberale ethiek’ worden als varianten van het minimalisme opgevat. Het minimalisme behelst een poging het rationele gehalte van de ethiek te redden door rationaliteit op te vatten als deliberatieve rationaliteit.

De Grieken hadden geen geweten, aldus Hegel. Zij konden geen rekenschap afleggen voor hun morele overtuigingen:

So sind sie - so leben sie

Griechen hatten *kein Gewissen*

...

Können keine *Rechenschaft* geben, kein *Gewissen*, keine *Überzeugung* - nicht durch *Gründe* (7, [147]).

Het geweten, een christelijke verworvenheid, maakt bij uitstek deel uit van de morele uitrusting van de *moderne* mens. In Dresden werd Hegel getroffen door een Christusgelaat van de hand van Kugelgen. Het was, aldus Hegel, een *modern* gelaat. De fysionomie was eigentijds, drukte “Viel Gesprochen haben” uit (11, p. 562). Volgens Foucault introduceerde het Christendom, in de vorm van bekentenistechnieken, de eis van een permanente verbalisering van het denken (“verbalisation permanente de tous les mouvements de la pensée”, 1989, p. 128). De inquisitie wordt aangemerkt als een bepaalde versie van een machtsdispositief dat niet alleen de eis van verbalisatie introduceerde, maar ook het gewetensvolle, aansprakelijke subject produceerde dat aan deze eis beantwoordt. Dergelijke historische situeringen, hier nog in zeer tentatieve bewoordingen ingezet, beogen de vanzelfsprekendheid van deze eis van bereidheid tot deliberatie, alsmede de concrete vormgeving ervan (‘moreel beraad’), te problematiseren.

§ 18 Engelhardt

18.1 Minimalisme in de gezondheidsethiek

The foundations of bioethics

Engelhardt (1986) schetst het probleem van consensusvorming in een pluralistische samenleving als volgt. In een moderne samenleving bestaan verschillende morele gemeenschappen naast elkaar, met hun eigen traditionele opvattingen over goed en kwaad. Daarom is er behoefte aan een neutrale morele omgangstaal, een *lingua franca* als het ware die de vreedzame co-existentie van gemeenschappen mogelijk maakt. Het is de opgave van de gezondheidsethiek een dergelijke ‘neutral common language’ te ontwerpen. Juist het moderne ziekenhuis is de plaats waar de morele dilemma’s van onze tijd zich aandienen. Is de gezondheidsethiek zelf dan niet geënt op een bepaalde ethische traditie? In zekere zin wel, maar het betreft “a tradition of the West that in fact attempts to step outside the constraints of a particular culture, including Western culture

itself, by giving reasons and arguments anyone should accept” (p. 6), dat wil zeggen de Verlichting, een traditie die geen traditie is in zoverre zij het plaats- en tijdgebundene wil overstijgen. “Though no such culturally unprejudiced viewpoint can be fully achieved”, schrijft Engelhardt, “the goal of its achievement can serve as a guiding idea” (p. 10). De gezondheidsethiek zoekt redenen die alle participanten in moreel beraad kunnen onderschrijven, ongeacht hun bijzondere morele achtergrond. De medische technologie roept immers voor alle tradities dezelfde vragen op, elke traditie wordt met de resultaten van technologische vooruitgang geconfronteerd.

De gezondheidsethiek moet geplaatst worden tegen de achtergrond van een morele crisis, waartoe de aanzet gegeven werd door Luther, aldus Engelhardt. Diens hervorming betekende het einde van de morele uniformiteit. De Verlichting hoopte de uniformiteit te redden door de ethiek in de rede te funderen, maar dit project dient als mislukt te worden beschouwd. Dit einde van het beroep op *de* rede wordt door Engelhardt echter niet als het einde van de redelijkheid beschouwd.

In de gesecculariseerde, pluralistische samenleving zijn wij morele vreemdelingen voor elkaar. Wij kunnen er niet langer van uitgaan dat anderen onze morele intuïties delen. Wat de een geoorloofd acht, verafschuwt de ander. Intuïties zijn ‘inexplicable to those who do not share the same moral intuitions’. Daarom zoekt de gezondheidsethiek redenen die consistent en redelijk, antwoorden die beargumenteerbaar zijn. Dit onderscheid tussen de gesecculariseerde moraal van de pluralistische samenleving enerzijds en de concrete moralen van bepaalde morele gemeenschappen anderzijds, komt volgens Engelhardt overeen met het thomistische onderscheid tussen “what unaided reason can establish and what revelation can teach” (p. 13). De resultaten van de gesecculariseerde rede zijn noodzakelijkerwijze arm, veel vragen blijven onbeantwoord. Maar naast dit neutrale perspectief staan de vele traditionele perspectieven, en wat in het neutrale perspectief een leemte blijft, wordt door deze traditionele perspectieven gecompenseerd.

Vreedzame co-existentie in een pluralistische samenleving vooronderstelt een klimaat van tolerantie jegens de keuzen die anderen in hun privésfeer maken. De prijs die wij hiervoor moeten betalen is, dat wij dikwijls moeten tolereren wat wij eigenlijk veroordelen. Het alternatief is, dat wij weer ketters gaan verbranden, aldus Engelhardt. Ook wanneer de resultaten van persoonlijke keuzevrijheid ons verontrusten, moeten wij ze aanvaarden. De resultaten van

gezondheidsethiek zijn onvoorspelbaar, en dat houdt een zeker risico in. De gezondheidsethiek is een avontuur, zij voert naar resultaten die wij niet of nauwelijks kunnen voorzien.

Engelhardt verdedigt “that there are a number of equally defensible, but quite different, moral perspectives” (p. 20). De vraag is dan: kunnen wij bepaalde claims met betrekking tot goed en kwaad rechtvaardigen? Waar vindt de gezondheidsethiek antwoorden die beargumenteerbaar en bindend zijn? Dat bepaalde noties, zoals informed consent, het resultaat zijn van historische ontwikkelingen, betekent niet dat ze daarmee louter lokale en tijdgebonden eigenaardigheden zouden zijn. Hoe kunnen wij morele claims rechtvaardigen? Engelhardt noemt, en verwerpt vervolgens, een aantal opties. Een beroep op intuïties ‘begs the question’. De ‘hypothetical contractor theory’ geeft weliswaar aan wat individuen zouden kiezen wanneer ze rationeel en onpartijdig zouden zijn, maar dat kan ons probleem uiteindelijk toch niet oplossen, want zelfs Rawls beroept zich uiteindelijk op een gedeelde ‘moral sense’. En daarop kunnen wij, in een pluralistische samenleving, niet langer rekenen. Rawls’ theorie is een reconstructie van één bepaalde opvatting van rechtvaardigheid, die niet door iedereen onderschreven hoeft te worden. Dit brengt ons ‘on the brink of nihilism’.

Het lijkt onmogelijk morele claims op rationele wijze te rechtvaardigen. Wat nu? Laten we teruggaan, zegt Engelhardt, naar de vraag wat ethiek eigenlijk is. Ethiek is bedoeld als een vreedzame oplossing voor morele conflicten. De fragmentatie die werd ingezet door Luther, stelde het gezag van het *ene* morele gezichtspunt ter discussie. In een pluralistische samenleving zullen altijd stemmen opgaan die een bepaalde inhoudelijke consensus aanvechten. De enige uitweg bestaat in een procedurele opvatting van ethiek. Wanneer geen enkel inhoudelijk gezichtspunt met rationele middelen geschraagd kan worden, moet de oplossing voor morele conflicten worden gezocht in een procedure voor het beslechten van geschillen. Een procedurele basis voor ethiek is “inescapable” (p. 41). Ethiek is dan “a minimum grammar involved in speaking rationally of blame and praise” (p. 42). Wie geweld en dwang wil vermijden, moet een procedurele ethiek, gericht op consensusvorming, aanvaarden. “Where rational argument fails in principle, one is left with agreement” (p. 43). Zij die weigeren, en dus geweld verkiezen, kunnen niet langer rekenen op de geweldloosheid van anderen. Overeenstemming als resultaat van vreedzaam onderhandelen is een uitkomst die door alle participanten gewild kan worden. Traditionalisme en Verlichting maken plaats voor een procedurele opvatting van ethiek, geënt op bereidheid tot gesprek en wederzijds respect van betrokkenen. De vele morele gemeenschappen

zijn “experiments in the building of moral worlds” (p. 50). Hier vindt zingeving plaats met betrekking tot geboorte, ziekte en dood en worden inhoudelijke morele gezichtspunten in verhalen, gedichten en toneelstukken verwoord. Een samenleving daarentegen is ‘[an association] of individuals who do not share a common concrete view of the good’ en omvat verschillende morele gemeenschappen. De keuze van een individu voor één bepaalde morele gemeenschap is niet gebaseerd op rationele argumenten, maar op een engagement dat door de betrokkene zelf als evident en bindend wordt ervaren, maar in de ogen van een onpartijdige buitenstaander volstrekt willekeurig en onbegrijpelijk is. Het onderscheid tussen samenleving en morele gemeenschap brengt met zich mee dat wij dikwijls zullen zeggen ‘The patient has a right to do that, but it is wrong’. Ons morele leven speelt zich af op twee tonelen: (1) dat van de seculiere ethiek, arm aan inhoud, en (2) dat van de morele gemeenschap ‘within which one can achieve a content-full understanding of the good life’. Artsen en verpleegkundigen moeten afstand kunnen nemen van hun persoonlijke visie op het goede leven en de ‘lingua franca’ van de gesecculariseerde ethiek beheersen. Bureaucratische regels en formuleringen zijn onvermijdelijk in situaties waar ‘moral strangers’ elkaar ontmoeten.

Wat is dan de inhoud van de ‘lingua franca’, deze minimale grammatica voor een procedurele ethiek? Engelhardt schrijft: “At the very root of ethics there is a tension” (p. 66), een spanning tussen twee principes: autonomie en weldoen. Participatie in moreel beraad impliceert, dat ik de autonomie van andere participanten moet respecteren, dat ik ervan afzie hen zonder hun instemming voor mijn eigen doeleinden te gebruiken. Ben ik daartoe niet bereid, dan zijn ook anderen niet langer verplicht mijn autonomie te respecteren. De plicht tot wederzijds respect (het autonomiebeginsel) is dan ook een cruciaal bestanddeel van de neutrale morele omgangstaal. Het principe van weldoen is moeilijker te schragen en minder basaal. “The principle of beneficence is not as inescapable”, schrijft Engelhardt (p. 68). Het autonomiebeginsel is de voorwaarde voor de vreedzame en dwangloze beslechting van morele geschillen.

Weldoen daarentegen lijkt gebonden aan een bepaalde morele inhoud, en daarmee aan een bepaalde morele gemeenschap, de ‘beneficent community’. Het beginsel van weldoen is minder categorisch. Wie het autonomiebeginsel schendt, excommuniceert zichzelf uit de vreedzame vereniging van gesprekspartners. Hij kan zich niet langer beroepen op het principe van respect, omdat hij dit principe zelf geschonden heeft. De schending van het weldoen-principe daarentegen is weliswaar een verarming van het morele leven, maar niet een verwerping

ervan. Wie autonomie verwerpt kan niet langer protesteren tegen het gebruik van dwang door anderen, hij verliest zijn aanspraak op respect. Wie weldoen verwerpt verliest enkel zijn aanspraak op sympathie. Het autonomiebeginsel luidt: Doe niets aan een ander zonder zijn instemming. Het weldoenbeginsel luidt: 'Do to others *their* good'. Autonomie en weldoen zijn de twee elementen van een seculiere morele grammatica. Het morele standpunt is dat van weldoen binnen de perken van respect voor autonomie.

Can ethics take pluralism seriously?

Deze visie op consensusvorming en pluralisme wordt in verschillende artikelen nader uitgewerkt, bijvoorbeeld in een artikel over euthanasie getiteld 'Can ethics take pluralism seriously' (Engelhardt 1989). Dat onze samenleving pluralistisch is, kan door niemand nog serieus worden betwijfeld, aldus Engelhardt: het is een onbetwistbare realiteit. Historisch gesproken kunnen wij drie morele situaties onderscheiden: de middeleeuwse, de moderne en de postmoderne. De middeleeuwse ethiek was verankerd in de godsidee, de moderne ethiek in een seculier surrogaat voor God, de Rede. De postmoderne situatie daarentegen is getekend door de definitieve teloorgang van een in God of Rede verankerde homogeniteit. Is nihilisme dan onvermijdelijk? Niet zolang morele vreemdelingen vertrouwen op datgene wat impliciet in deliberatieve praktijken besloten ligt, namelijk wederzijds respect, dat wil zeggen: afzien van het gebruik van de ander zonder diens toestemming.

Engelhardt lijkt vervolgens afstand te nemen van zijn eerdere formulering wanneer hij stelt dat dit respect niet verankerd is in een autonomieconceptie (dat zou te rationalistisch zijn). Het toestemmingsbeginsel dat Engelhardt in 1989 formuleert staat dichterbij Locke dan bij Kant. Wij moeten de anderen respecteren in zoverre zij hun toestemming kunnen geven of onthouden. Waarom? Omdat wij anders nergens meer op kunnen terugvallen wanneer wij zelf niet door anderen gebruikt willen worden. Alleen zij die het toestemmingsbeginsel onderschrijven, kunnen participeren in de onderneming die gezondheidsethiek heet. Zolang morele vreemdelingen het toestemmingsbeginsel onderschrijven, kunnen zij in vrede samenwerken.

Net als andere hedendaagse ethici maakt Engelhardt graag een vergelijking met de gemeenschap van wetenschappers om zijn ideaal van ethisch overleg te illustreren: 'In this

regard ethics is like science. Empirical scientists can meet and collaborate even if they are moral and metaphysical strangers' (p. 33). En hij vervolgt:

If we do not take this approach to grounding ethics, then we will be lost in nihilism - there will be no way to ground a morality for moral strangers. If, however, we recognize ethics as a practice through which persons can create a world of mutual respect, then there are limits to moral relativism when moral strangers meet: we may not use persons without their permission (p.34).

Bioethics and secular humanism

In zijn meest recente boek introduceert Engelhardt (1991) een trefwoord dat eerder ontbrak: seculier Humanisme. Dat is zijn antwoord op de uitdaging die uitgaat van het postmodernisme dat de dood van de mens en het einde van rede verkondigt. Seculier Humanisme wil redden wat er te redden valt door een moreel kader voor vreedzame onderhandelingen tussen morele vreemdelingen uit te werken. Dit is nodig omdat zowel de levensbeschouwingen (het traditionele moment) als de rede (het moderne moment) er niet in slaagden een visie op moraal en rechtvaardigheid te ontwikkelen waarvan bewezen kan worden dat zij door iedereen aanvaard zou moeten worden.

In 1986 verdedigde Engelhardt de gedachte dat een dergelijk kader volstrekt procedureel zou moeten zijn. Nu lijkt Engelhardt minder rigide op dit punt. Hij schrijft:

[T]here is a natural hope that we may share enough together simply as humans in order to justify a common bioethics. Secular humanism is the attempt to articulate what we as humans hold in common without special appeal to religious or other particular moral or metaphysical assumptions (p. xi.).

In 1986 werd elk beroep op een gedeelde, inhoudsvolle bepaling van het goede van de hand gewezen. Nu is sprake van aarzeling op dit punt. Soms verwijst humanisme naar een beroep op datgene wat alle mensen *als mensen* gemeenschappelijk hebben, een weliswaar neutrale (dat wil zeggen niet aan een bepaalde traditie gebonden), maar toch inhoudelijke basis voor moreel overleg. In andere passages houdt hij vast aan de stelling dat elke gemeenschappelijkheid in inhoudelijke zin uitgesloten is: alles wat morele vreemdelingen kunnen doen is onderhandelen op basis van procedures en wederzijds respect. Deze dubbelzinnigheid blijft tot het einde toe

bestaan. Sommige passages ademen de sfeer van *The foundations of bioethics*, in andere passages neigt Engelhardt ertoe te opteren voor de mogelijkheid van minimale inhoudelijke overeenstemming tussen morele vreemdelinge die onder de noemer seculier Humanisme gearticuleerd zou kunnen worden. Zij behelst datgene wat mensen als mensen gemeenschappelijk hebben, dat wil zeggen de menselijke natuur:

There is the hope that something can be saved. Secular humanism can be understood as the core of the modern hope to provide a common content-full moral framework for moral strangers. By appealing to human nature, humanism hopes to disclose what men and women simply share as humans (p. xv).

Seculier Humanisme behelst een zoektocht naar een neutrale interpretatie van de menselijke natuur, niet gebonden aan bestaande levensbeschouwingen of ideologieën: “To explore bioethics and health care in the secular humanist traditions is to explore the possibility of disclosing a fundamental and implicitly common understanding of human nature” (p. xv). Het humanisme verschijnt als laatste uitgewerkte en redelijke visie op de menselijke natuur, een optiek waarin tot uitdrukking wordt gebracht wat mensen gemeenschappelijk hebben en waarop morele vreemdelingen zich bij hun onderhandelingen kunnen beroepen. Een dergelijke visie op de menselijke natuur vormt het fundament voor deliberatieve praktijken in een moderne samenleving.

Elders houdt Engelhardt echter vast aan seculier humanisme als een volstrekt inhoudsloos kader voor vreedzame onderhandelingen tussen morele vreemdelingen, een neutrale taal waarvan morele vreemdelingen zich in hun deliberatieve praktijken bedienen, een grammatica voor vreedzame onderhandelingen die geen enkel beroep doet op welke inhoudelijke grondslag dan ook. Hij benadrukt dan weer, dat wij er niet in slagen om in seculiere termen te laten zien dat de natuur handelingsdirectieven verschaft, zeker niet nu wij in staat zijn de menselijke natuur met behulp van ‘genetic engineering’ te veranderen (p. 109). Terwijl hij vooral aan het begin en aan het einde van het boek (de ‘nieuwere passages’) het beroep op de menselijke natuur aanmerkt als grondslag voor vreedzame onderhandelingen, verklaart hij elders, in de ‘oudere’ passages, dat van een beslissend, dat wil zeggen neutraal beroep op de menselijke natuur geen sprake kan zijn.

De verwarring wordt nog groter wanneer Engelhardt beweert een nauw verband te zien tussen seculier humanisme en natuurrechtraditie. Ook de speurtocht naar een *ius naturale* was immers een speurtocht naar datgene wat mensen *als mensen* gemeenschappelijk hebben, los van hun bijzondere tradities. Omdat de natuurrechtraditie zich beriep op de menselijke natuur, was zij volgens Engelhardt welbeschouwd humanistisch: “Secular humanism in general, and secular humanist approaches in bioethics in particular, attempt to recapture this universalist sense of natural law” (p. 14). Wat Engelhardt *niet* overneemt van het traditionele beroep op het natuurrecht is het ‘totalitaire’ karakter ervan. Volgens Engelhardt introduceert het seculier humanisme een ‘sense of sophrosyne’, een besef van menselijke eindigheid en van de eindigheid van de rede. In een zeer bescheiden en beperkte zin kan het seculier humanisme een visie op de mens ontwikkelen die berust op datgene wat wij delen met andere mensen: “thus realizing the classical inspiration of a *ius naturale*” (p. 140). Seculier humanisme is echter *ook* een voortzetting van de Verlichting. Echter, “the Enlightenment attempt to ground a content-full secular morality by appeal to reason alone is doomed to failure” (p. 105). Het seculiere humanisme gaat derhalve op zoek naar datgene wat alle mensen, voor zover ze redelijk zijn, zouden moeten aanvaarden, op straffe van uitsluiting van moreel beraad. Seculier humanisme zoekt een rationele optiek waartegen enkel onredelijke bezwaren kunnen worden geopperd. Als voorwaarden voor vreedzame onderhandelingen tussen morele vreemdelingen noemt Engelhardt wederzijds respect (oftewel ‘the non-use of others without their consent’) en de ‘will to morality’. Een ethiek kan deze voorwaarden articuleren zonder een beroep te doen op inhoudelijke morele vooronderstellingen of op een ‘moral sense’. Deze ethiek moet geïmplementeerd worden door procedures te ontwerpen voor vreedzame deliberatieve praktijken. Een dergelijke seculiere en neutrale ethiek wordt door Engelhardt vergeleken met een postkantoor. Verwijzend naar Hegels ‘beambtenethiek’ noemt hij het seculiere humanisme een ethiek voor postbeambten die voorwaarden scheppen om anderen met elkaar te laten communiceren, zonder naar de inhoud van die communicatie te vragen. Deze ethiek is onvermijdelijk een procedurele, bureaucratische ethiek, gericht op efficiënte regulering en beheersing van discursieve praktijken. Mensen of personen zijn de enige wezens die morele vragen opwerpen en pogingen wagen deze te beantwoorden. Zij hebben echter geen waarde in zichzelf: hun toestemming is eenvoudigweg nodig opdat een procedurele ethiek voor morele vreemdelingen functioneert (p. 136).

Een ander verschil met 1986, is dat Engelhardt nu een categorie van mensen beschrijft die het zonder de steun van een bijzondere morele gemeenschap kunnen klaren. Dat zijn de *yuppen*, de monniken en nonnen van het seculiere humanisme. Terwijl andere mensen twee talen spreken: die van het seculiere humanisme en die van hun traditie, geldt voor de *yup* het seculiere humanisme als het enige morele commitment. Hij voelt zich thuis in de taal van gezondheidsethiek en technology assessment, zelfs waar het de manipulatieve beheersing van de eigen, menselijke biologische natuur betreft.

18.2 Commentaar

De voornaamste vraag die Engelhardts weergave van de actuele situatie oproept luidt, of het pluralisme werkelijk serieus genomen wordt, of dat het eerder een poging is het door hem gesignaleerde pluralisme uit de weg te gaan. Engelhardt acht pluralisme onbetwistbaar en onvermijdelijk. Een inhoudsvolle morele consensus zoals door Aristoteles omschreven, is enkel mogelijk in een samenleving die de omvang van een Griekse stadstaat niet overschrijdt. Aristoteles lijkt hem daarin gelijk te geven wanneer hij zegt: “Ten people would not make a city, and with a hundred thousand it is a city no longer” (Nicomachische ethiek, IX, x 3). Pluralisme behelst een nihilistische dreiging van geweld. De bereidheid daarvan af te zien door participatie in moreel beraad, opgevat als een dwangloze uitwisseling van argumenten, wordt als een basale ethische keuze aangemerkt. Deze gedachte van een situatie van keuze tussen redelijkheid en geweld heeft in de filosofie een lange staat van dienst. Aristoteles zegt: “[I]t is equitable ... to be willing to appeal to the judgement of reason rather than to violence” (Retorica, 1, xiii 18).

In zekere zin is Engelhardts antwoord op de vraag naar ethische consensus emotivistisch, want de keuze voor een inhoudelijke morele visie berust op een moment van volstreekte willekeur, op een voorkeur die niet bindend is voor allen en niet met redelijke argumenten geschraagd kan worden. Vervolgens behelst zijn ethiek echter een niet-arbitrair moment: de keuze waarvoor de postmoderne conditie ons stelt, tussen deliberatie en geweld, is niet ingegeven door emotivistische of arbitraire overwegingen, maar onontkoombaar. Zij ligt in elke geslaagde morele evaluatie besloten. Laten we deze weergave van de postmoderne situatie nader evalueren.

Feitelijk pluralisme

Engelhardt's vertrekpunt is de these dat het pluralistische karakter van onze samenleving onomstotelijk vast staat. Dit behelst niet alleen een conceptuele, maar ook een feitelijke stellingname. Ik zal eerst ingaan op de vraag in hoeverre deze stellingname zich feitelijk laat staven. In *Habits of the heart* schrijven Bellah en zijn medewerkers (1985) over de Amerikaanse burgers die zij interviewden: "In spite of their differences, they all to some degree share a common moral vocabulary, which we propose to call the 'first language' of American individualism in contrast to the alternative 'second languages', which most of us also have" (p. 20). Dit lijkt aan Engelhardt's weergave te beantwoorden. Ondanks onbehagen in de taal van Amerikaans individualisme, wil Bellah niet terugrijpen op levensbeschouwelijke tradities. Engelhardt's voorstelling van zaken, waarin ieder individu deel uitmaakt van een bepaalde morele gemeenschap, lijkt mij onhoudbaar. Individuen maken veeleer deel uit van verschillende morele gemeenschappen tegelijk, zonder zich met een van deze gemeenschappen volledig te kunnen identificeren. Engelhardt's beeld vooronderstelt een sterk verzuilde samenleving en lijkt feitelijk achterhaald. Morele gemeenschappen zijn intern verdeeld over morele vragen. Morele geschillen spelen zich niet zozeer tussen als wel binnen gemeenschappen, zelfs binnen individuen af. De enkeling is een strijdterrein waar vele morele perspectieven samenkomen. Soortgelijke vraagtekens worden ook door Callahan geplaatst:

I challenge the notion that we are as pluralistically fragmented as [Engelhardt] says. No real data is ever presented to show that to be the case... It is not the case that most people belong to coherent, well-defined sub-communities of moral belief; that is a false picture of our pluralism. The lines are fluid... (persoonlijke correspondentie)

Het alternatief voor het individu dat twee morele talen spreekt, lijkt mij niet zozeer de yup die slechts één morele taal beheerst, maar veeleer het 'pluralistische' individu dat meerdere talen in mindere of meerdere mate beheerst en dat in uiteenlopende discursieve praktijken min of meer succesvol participeert. Callahan voegt aan zijn zojuist genoemde kritiek op Engelhardt nog toe:

[To] be moral it seems to me that a person must find some standards, independent of his community, to morally assess from time to time the community of which he is a part. That is of course the classical quest of moral philosophy (at least in great part) and it has always been in

tension with a view that would leave different communities to their own internal means of validation of the validity of their moral perspectives and principles.

Daarmee hebben we de vraag naar de feitelijke juistheid van Engelhardts weergave al verlaten en zijn wij overgestapt op de vraag of de pluralismethese ook op conceptueel niveau geschraagd kan worden.

Pluralisme als filosofische these

Is de pluralismethese als *filosofische* these met de vaststelling dat de moderne samenleving feitelijk pluriform is, afdoende geschraagd? En betekent dit dat de oplossing die Engelhardt voorstelt daarmee onvermijdelijk wordt? Zou pluralisme, in plaats van aan te zetten tot rigoureuze proceduralisme, niet veeleer als aanleiding of uitdaging voor een inhoudsvolle discussie moeten worden opgevat? In een pluralistische samenleving zijn mensen morele vreemdelingen voor elkaar, aldus Engelhardt. Moeten wij ons deze ‘vreemdheid’ werkelijk als een alles of niets situatie voorstellen? Zonder een element van vreemdheid is er geen aanleiding voor een inhoudelijk gesprek. Een gesprek vooronderstelt dat het morele perspectief van de ander mij noch geheel vreemd, noch geheel vertrouwd is. En zelfs wanneer we in moreel opzicht geheel niets met de ander gemeen zouden hebben, hebben wij in ieder geval dit gemeen dat wij ons in dezelfde ‘algemeine Weltzustand’ bevinden. Ondanks onze strijd om de interpretatie van de situatie, zijn wij toch geen *volstrekte* vreemdelingen voor elkaar? Pluralisme sluit niet uit, dat mensen hun morele opties ten overstaan van elkaar verdedigen in de context van een inhoudelijk gesprek dat zich niet tot een situatie van onderhandeling laat reduceren. Pluraliteit is niet per se strijdig met de gedachte van een inhoudelijk gesprek gericht op explicatie en confrontatie. Zelfs wanneer wij ons niet zouden bekommeren om morele waarheid, maar veeleer om voortzetting van het beraad, is het maar de vraag of een minimalistische ethiek inderdaad doet wat Engelhardt van haar verwacht. De Japanse ethicus Sakai heeft betoogd dat recente ervaringen in Japan erop wijzen ‘dat een seculiere morele omgangstaal, zoals Engelhardt voor ogen staat, het morele beraad eerder belemmert dan vergemakkelijkt omdat substantiële noties nog altijd een rol spelen, maar op diffuse wijze: door de dominantie van een neutrale omgangstaal zijn zij moeilijker te verwoorden, zodat het morele gesprek stagneert’.

De taalstrijdoptiek

Het meest problematische aspect van Engelhardts positie acht ik de gedachte van een ‘neutral common language’. Het engagement met een bepaalde morele gemeenschap en het daarbij behorende morele vocabulaire is in Engelhardts optiek een emotivistische keuze. Het individu is voor deze keuze niet ‘aansprakelijk’. De ‘neutral common language’ daarentegen is bindend. Vanwaar deze ‘bias’ ten gunste van het taalspel der gezondheidsethici? Is op dit taalspel niet dezelfde redenering van toepassing die Engelhardt op andere morele talen, die in onze maatschappij in omloop zijn, van toepassing acht: voor hen die van deze morele gemeenschap deel uitmaken, dat wil zeggen voor de gezondheidsethici, *lijkt* dit taalspel bindend, voor buitenstaanders daarentegen is het één bepaalde morele taal naast andere? Dit vraagteken keert zich tegen de gedachte dat de ‘lingua franca’, die de gezondheidsethiek wil zijn, *neutraal* kan zijn. Wie afstand doet van een bepaalde morele taal, ten gunste van een omgangstaal, lijkt daarmee ook afstand te doen van zijn morele optiek, ten gunste van een andere optiek. Behelst de morele omgangstaal die Engelhardt voorstaat niet *ook* de verwoording van een bepaalde ‘moral sense’?

Het pluralisme *als* morele mogelijkheid van onze tijd wordt door Engelhardt ogenschijnlijk aanvaard, maar feitelijk van de hand gewezen. Een directe confrontatie tussen fundamentele morele opties wordt vermeden. Waar twee morele perspectieven in conflict raken, en een fundamenteel inhoudelijk geschil ontstaat, moeten de betrokkenen zich van een neutrale morele omgangstaal bedienen, afstand doen van hun eigen taal. Deze omgangstaal determineert de termen van het debat. In een artikel waarin hij een dergelijke oplossing aanduidt als ‘minimalisme’, wijst Callahan (1981) erop dat deze zet ten minste twee gevolgen heeft. In de eerste plaats is sprake van verschraving: “[A] minimalist ethic has deprived us of a meaningful language to talk about our life together outside our contractual relationships” (p. 267). In de tweede plaats is sprake van ‘de-listing’: tal van keuzen en beslissingen worden geprivatiseerd en niet langer als agendapunten voor de ethiek beschouwd. Callahan noemt dit ‘the pacification of morality’. De fundamentele keuze waarvoor Engelhardt ons stelt, namelijk tussen procedurele ethiek en geweldsuitoefening, wordt als intellectuele chantage van de hand gewezen. In tegenstelling tot Engelhardt beschouwt Callahan het niet als de opgave van de ethiek de sociale vrede te waarborgen. Er kunnen goede redenen zijn om deze vrede grondig te verstoren (als voorbeeld gebruikt hij de Amerikaanse Burgeroorlog).

In Nederland heeft met name Van Tongeren (1988b) de minimalistische ethiek bekritiseerd, dat wil zeggen de Nederlandstalige variant ervan: de ‘theorie van de smalle moraal’. De smalle moraal, aldus Van Tongeren, is in de eerste plaats een minimale moraal die geen beroep wil doen op een brede moraal. In de tweede plaats is de smalle moraal een negatieve moraal die de grens van het geoorloofde formuleert; niet een optimum dat tot richtinggevende maatstaf moet worden. In de derde plaats is de smalle moraal een sociale moraal. Van Tongeren schrijft:

Dat lijkt misschien in tegenspraak met het individualistische uitgangspunt, maar is dat niet. De smalle moraal regelt namelijk (op minimale wijze) precies de manier waarop individuen met elkaar omgaan (p.94).

De smalle moraal legitimeert zichzelf door zich op het pluralistische karakter van onze samenleving te beroepen en op het ongeloof in ons vermogen om in een dergelijke situatie tot een morele consensus te komen. Tot op zekere hoogte kan Van Tongeren daarin meegaan:

[Of] men dit ongeloof deelt of niet, en of men nu de aangenomen onmogelijkheid betreurt, of omgekeerd - met Nietzsche - van mening is dat morele grootheid voor onze tijd er juist in moet bestaan zoveel mogelijk rivaliserende ontwerpen met elkaar in gevecht te laten bestaan; in alle gevallen dringt zich toch de vraag op naar regels waaraan de discussianten of strijdende partijen zich te houden hebben. Zelfs in een Nietzscheaanse herwaardering van de morele *agon* moet er toch voor gewaakt worden ... dat niet één partij het alleenrecht krijgt. De vraag naar dergelijke spelregels voor het morele gevecht of voor de morele discussie is precies de vraag naar een smalle moraal (p. 96).

De vraag is echter of en in hoeverre een dergelijke regelgeving *moreel* genoemd kan worden. Volgens Nietzsche is het grote gevaar dat ons bedreigt niet de veelheid van moralen, maar integendeel, de uniformiteit waartoe een steeds machtiger wordende ‘kuddemoraal’ ons dreigt te brengen. Voor zover we bij Nietzsche kunnen spreken van een ‘smalle moraal’, is dit een moraal die de verschillende morele ontwerpen niet pacificeert, niet aan een bepaalde kuddemoraal onderwerpt, maar hun onderlinge strijd juist affirmeert en intensiveert. Van Tongeren acht het morele ideaal dat hieruit naar voren komt ‘interessant, maar uiteindelijk onmogelijk’ (p. 99).

Aanhakend bij Aristoteles en Nietzsche formuleert Van Tongeren vervolgens een aantal kanttekeningen bij het project van de smalle moraal. In de eerste plaats zal de smalle moraal zelf reeds een brede moraal, een breed moreel ontwerp vooronderstellen. Doordat de smalle moraal haar eigen brede karakter miskent, hebben wij te maken met één bepaalde moraal die pretendeert alle andere moralen te overstijgen. Vanuit Nietzsches optiek moet een dergelijke poging “als overwinning en laatste subtilisering van één moraal, namelijk de kuddemoraal worden gekarakteriseerd” (p. 100). Wanneer de smalle moraal inderdaad de overwinning vormt van één bepaald moreel ontwerp over andere, is dit volgens Van Tongeren een tamelijk leeg ontwerp waarvoor nauwelijks nog iets de moeite waard is behalve de voortzetting van het (eigen) leven. Deze leegheid komt volgens Van Tongeren tot uitdrukking in de vruchteloosheid van veel actuele ethische discussies, bijvoorbeeld met betrekking tot de geneeskunde.

Vervolgens schrijft hij: “De onvrede die uit de geschetste situatie naar voren komt, zou kunnen getuigen van een rest van morele ervaring die zich in deze lege moraal niet herkent” (p. 101). Van Tongeren pleit dan ook voor een meer substantiële beantwoording van (bijvoorbeeld) medisch-ethische vragen: “Een meer substantiële beantwoording van die vragen zal ertoe leiden dat zich gemeenschappen vormen waarin die antwoorden zich kunnen concretiseren in verhalen en beelden die ons helpen in de uitwerking en toetsing ervan” (p.101). Van Tongeren vermoedt dat een politieke ordening van het debat tussen verschillende morele ontwerpen niet langer, zoals bij Aristoteles en ook nog bij Hegel het geval was, opgevat kan worden als de institutionalisering van een morele gemeenschap. Veeleer staat de politieke regulering van het maatschappelijke verkeer in het teken van een berekenende rationaliteit. De ethiek die een dergelijke regulering wil legitimeren, vervalt volgens Van Tongeren tot een rationalisatie van de heersende ideologie. Om dit risico te vermijden wordt het project van de smalle moraal uiteindelijk door Van Tongeren afgewezen ten gunste van een meer substantiële optie, die evenmin zonder risico’s is:

Wie het moreel pluralisme ernstig neemt, moet erkennen dat hij geen toegang heeft tot een proto-moraal die aan morele ontwerpen (in brede zin) vooraf gaat, noch tot een supermoraal die de verschillende morele ontwerpen omvat en die de geschiedenis van hun onderlinge verhouding zou kunnen beheersen. De discussie tussen de verschillende morele ontwerpen blijkt onvermijdelijk een riskante aangelegenheid (p. 102).

Aanhakend bij Callahan en Van Tongeren wil ik, in voorlopige termen, een alternatieve optiek omschrijven, die voortbouwt op Nietzsches gedachte ‘dat de morele grootheid van onze tijd er juist in moet bestaan zoveel mogelijk rivaliserende ontwerpen met elkaar in gevecht te laten bestaan’. Wat ik van Engelhardt zal overnemen is de gedachte dat de gezondheidsethiek begrepen kan worden als een taal, en ethische expertise als een taalvaardigheid (die zich echter tot één bepaald taalspel beperkt). Gezondheidsethische teksten beginnen vaak met een uitnodiging om op een bepaalde manier over ethische vraagstukken te spreken. Bepaalde discursieve mogelijkheden worden ontmoedigd, andere bekrachtigd. Engelhardts voorstel om het actuele ethische debat te pacificeren door taaluitingen aan rigide restricties te onderwerpen, moet mijns inziens worden opgevat als de poging van één bepaalde morele taal om hegemonie te verwerven ten koste van andere talen die in een pluralistische cultuur aanwezig zijn. Ik zal mijn optiek aanduiden als taalstrijdoptiek. Zij benadert de morele discursiviteit als een agonale situatie van confrontatie tussen morele talen die elkaar beconcurreren, bekrachtigen, tot zwijgen brengen of versterken. Het strijdterrein voor deze taalstrijd wordt gevormd door het deliberatieve dispositief dat in de moderne samenleving concreet gestalte krijgt in ethische overlegorganen, zoals medisch-ethische commissies. Met behulp van restricties, zoals ‘de-listing’, die in feite als uitsluitingsprocedures functioneren, tracht de minimalistische ethiek *haar* morele taal, en de daarmee corresponderende interpretatie van de morele gesprekssituatie, aan alle participanten op te leggen. De rigide restricties waaraan de morele gesprekssituatie is onderworpen, hebben tot gevolg dat participanten niet langer over de middelen beschikken om de substantiële inzet van hun bijdrage te articuleren. De opgave van de ethiek bestaat er dan in het agonale karakter van de taalstrijd te intensiveren, de vanzelfsprekendheid van het dominante taalspel (dat zichzelf als enige mogelijkheid aanprijst) aan te vechten. Een dergelijke optiek zal door Engelhardt als een keuze tegen deliberatie en voor geweld, dat wil zeggen als een Faustiaans voorstel worden gediskwalificeerd. Hoewel er onmiskenbaar risico’s aan zijn verbonden, zijn die minder groot dan de gevaren van het minimalisme zelf. In plaats van het morele gesprek te bevorderen, is de minimalistische ethiek er op uit het gesprek hanteerbaar te maken, te manipuleren, aan te passen aan de eisen die de maatschappelijke ordening stelt. Toegeven aan het minimalisme zou betekenen dat we capituleren voor de technologische rationaliteit die in de huidige maatschappelijke ordening gangbaar is en aanvaarden dat ook het morele gesprek aan een dergelijke rationaliteit wordt onderworpen. Het is Engelhardts verdienste een poging te hebben

ondernomen één van de morele talen die in de sociale discursiviteit aanwezig zijn, uit te werken. Vervolgens wordt echter aan andere talen het recht ontzegd evaluaties van de actuele situatie te articuleren. Dit alleenrecht van spreken waarop Engelhardt aanspraak maakt, zou het einde van de morele taalstrijd impliceren.

De morele eisen van Engelhardts procedurele ethiek verschijnen in de taalstrijdoptiek als uitsluitingsprocedures. Taaluitingen die niet aan bepaalde eisen beantwoorden, verliezen hun discursieve burgerrecht. Engelhardts voorstel behelst een discursieve ‘coup d’état’ van één bepaalde morele taal ten koste van andere. Deze taal doet, om zich staande te houden tegenover haar rivalen, een beroep op uitsluitingsprocedures om de discursiviteit te homogeniseren. De term ‘discursiviteit’ verwijst naar het permanente productieproces van morele taaluitingen, in het kader van discursieve praktijken, waarin onze eigen morele articulaties bij voorbaat opgenomen zijn. Wie niet op een bepaalde wijze over het morele kan spreken, moet erover zwijgen. We worden geacht alleen die taaluitingen te verwoorden waarmee in beginsel iedereen kan instemmen, alleen datgene in te brengen wat wij met anderen gemeen hebben en waarvan ik kan willen dat het ook door anderen wordt ingebracht. Achter een retoriek van pluriformiteit gaat intolerantie jegens andere taalspelen schuil.

Engelhardt beschrijft de gezondheidsethiek als een avontuur, maar door de termen van het debat bij voorbaat vast te stellen, wordt de uitkomst ervan voorspelbaar. De vraag is vervolgens, wat precies door deze deliberatieve morele restricties, die uitsluitingsprocedures blijken, wordt uitgesloten. Wanneer we zouden antwoorden ‘levensbeschouwelijke overwegingen’, zouden wij Engelhardts optiek aanvaarden en bekrachtigen. In die optiek staat het onderscheid tussen ‘levensbeschouwelijke’ en ‘neutrale’ overwegingen immers centraal. Wat ik in Engelhardts voorstel afwijs is de gedachte dat het niet de opgave van de ethiek zou zijn, bepaalde fundamentele menselijke betrokkenheden ter sprake te brengen. Deze gedachte wordt gelegitimeerd door de stelling dat een ontvankelijkheid voor dergelijke betrokkenheden de verdeeldheid in de ethiek zou intensiveren die Engelhardt nu net wil uitbannen. Het is de inzet van deze studie, de fundamentele menselijke betrokkenheden die door het minimalisme inarticuleerbaar worden gemaakt, nader te omschrijven. De pluralistische samenleving lijkt het aantal aanspraken dat op handelingssubjecten wordt gedaan, te vermenigvuldigen. Naarmate het pluralisme toeneemt, neemt ook de kans toe dat wij door tegenstrijdige aanspraken in verlegenheid worden gebracht. In het perspectief van de taalstrijdoptiek zou het antwoord op

deze situatie niet moeten bestaan in de bekrachtiging van één bepaald type morele verplichting (namelijk de plicht tot conflictbeheersing en -regulering, die gepaard gaat met een verminderde ontvankelijkheid van de ethiek voor rivaliserende aanspraken), maar in een nadere explicatie en zelfs vermenigvuldiging van de morele aanspraken die in een gegeven situatie werkzaam zijn, en in een intensivering van onze ontvankelijkheid voor deze ‘andere’ aanspraken.

In de loop van deze studie zal deze optiek nader gepreciseerd moeten worden. In de nu volgende paragrafen komen andere woordvoerders van het minimalisme aan het woord die mij in staat stellen om tot een meer nauwkeurige beschrijving van de minimalistische ethiek te komen, en tot een nadere explicatie van mijn bezwaren. Daarbij zal naar voren komen dat het minimalisme één bepaalde interpretatie van de morele gesprekssituatie behelst, en dat andere, in mij ogen meer adequate interpretaties mogelijk zijn. Vanuit de taalstrijdoptiek is het nastrevenswaardig verschillende interpretaties te articuleren en te overwegen. De vraag is uiteindelijk vooral of in Engelhardts antwoord op de consensusproblematiek niet precies datgene verloren gaat, of buiten de ethiek wordt geplaatst, wat tot het ‘eigenlijk ethische’ moet worden gerekend.

§ 19 Strawson

Een variant van het minimalisme, die in Nederland opgang heeft gemaakt, is de ‘theorie van de smalle moraal’, die teruggaat op Strawson (1970). Volgens hem moeten we onderscheid maken tussen handelingen die alleen gevolgen hebben voor het individu zelf (de private sfeer) en handelingen die gevolgen hebben voor anderen (de sociale sfeer). In de privésfeer zijn we aangewezen op onze persoonlijke moraal: ons persoonlijk levensideaal. Strawson noemt dit ‘the region of the ethical’. In de sociale sfeer daarentegen geldt, dat wij anderen geen schade mogen berokkenen. Dit is volgens Strawson de ‘sphere of morality’. Hier is iedereen gehouden aan bepaalde regels en normen die in een samenleving nu eenmaal onontbeerlijk zijn. Voor de ‘sphere of morality’ geldt een smalle moraal, voor de ‘region of the ethical’ een brede moraal. De ‘region of the ethical’ is de sfeer van de ethische waarheden. Consensus is hier niet mogelijk, maar ook niet noodzakelijk, in de ‘sphere of morality’ wel. Individuen, aldus Strawson, hebben persoonlijke levensidealen, die zij niet zelden aan romans ontleen. De charme van een roman bestaat erin dat er een levensideaal wordt verwoord. Wij worden erdoor gegrepen en weten dat

datgene wat in de roman over de wereld en het leven gezegd wordt, *waar* is in een fundamentele zin. Maar niet iedereen zal erdoor gegrepen worden en op dit moment word ik er misschien sterker door gegrepen dan later. We zullen er nooit in slagen deze waarheden en idealen te integreren tot een coherent geheel. Het gaat namelijk om onverzoenbare visies op de mens. Het is de sfeer van de vele waarheden, niet van één waarheid. Strawson schrijft:

the region of the ethical is a region in which there are truths which are incompatible with each other. There exist, that is to say, many profound general statements which are capable of capturing the ethical imagination ... They can be incorporated into a metaphysical system, or dramatized in a religious or historical myth. Or they can exist - their most persuasive form for many - as isolated statements such as, in France, there is a whole literature of, the literature of the maxim. I will not give examples, but I will mention names. One cannot read Pascal or Flaubert, Nietzsche or Goethe, Shakespeare or Tolstoy, without encountering these profound truths ... In most of us the ethical imagination succumbs again and again to these pictures of man, and it is precisely as truths that we wish to characterize them while they hold us captive (p 101).

Deze sfeer van het ethische moet duidelijk onderscheiden worden van de sfeer van de sociale moraal (de 'sphere of morality'). Deze behelst de regels en principes die het samenleven mogelijk maken en reguleren. Er moeten regels zijn, het gedrag van mensen moet tot op zekere hoogte voorspelbaar zijn. De sociale moraal is een smalle moraal, het gaat om gedragsregels. Strawson acht zijn visie op pluralisme onafhankelijk van bepaalde inhoudelijke overtuigingen, maar hij geeft toe dat zijn weergave een zekere gelijkenis met het liberalisme vertoont. De liberaal zal aanvaarden dat *de* waarheid omtrent het leven niet bestaat en morele diversiteit verwelkomen. Hij is de gezworen vijand van iedereen die ernaar streeft de sociale moraal te laten samenvallen met een ideaal.

Commentaar

De minimalistische ethiek wil ervaringen van verlegenheid uitbannen, door zich enkel nog ontvankelijk te verklaren voor aanspraken die betrekking hebben op de smalle sociale moraal, niet voor 'waarheden' aangaande het ethische, precies vanwege het gevaar dat de verdeeldheid zal persisteren, het pluralisme niet teruggedrongen wordt. De minimalistische ethiek biedt een procedureel kader dat het pluralisme hanteerbaar en beheersbaar maakt. Het eigenlijk ethische

(‘the region of the ethical’) ressorteert niet langer onder de ethiek. De smalle moraal is een noodmoraal: gedrag moet nu eenmaal tot op zekere hoogte voorspelbaar zijn. Dit staat haaks op de optiek van Aristoteles waar hij zegt, dat wie het goede doet uit noodzaak, en niet uit eigen beweging, geen goed mens is (Nicomachean Ethics, VI. xii 7). Een dergelijke ethiek lijdt aan wat Wittgenstein aanduidde als probleemverlies:

Manche Philosophen leiden an dem, was man ‘loss of problems’, ‘Problemverlust’ nennen kann. Es scheint ihnen dann alles ganz einfach, und es scheinen keine tiefen Problemen mehr zu existieren, die Welt wird weit und flach und verliert jede Tiefe; und was sie schreiben, wird unendlich seicht und trivial (1984d, [456])

‘Es scheinen keine tiefe Problemen mehr zu existieren’ voor de minimalistische ethiek als zodanig. Het bestaan van dergelijke problemen wordt niet ontkend, maar ze worden van de ethische agenda afgevoerd en als levensbeschouwelijke of literaire problematieken aangemerkt. Musschenga heeft de theorie van de smalle moraal voor het Nederlandse taalgebied uitgewerkt. Aan de hand van zijn uitwerking wil ik mijn commentaar nader expliciteren. In latere publicaties neemt hij overigens afstand van het minimalisme. Vandaar dat ik onderscheid maak tussen Musschenga 1 (§ 20) en 2 (§ 35.1).

§ 20 Musschenga 1

Musschenga spreekt over een bepaalde minimum inhoud van moraal, die universeel en noodzakelijk is en in geen enkele moraal gemist kan worden. Om deze minimuminhoud nader te bepalen, maakt hij onderscheid tussen een brede en een smalle conceptie van moraal. Moraal in brede zin schrijft een hoogste levensdoel aan mensen voor, alsmede deugden en eigenschappen waarover een mens moet beschikken om een goed en gelukkig mens te zijn. Moraal in smalle zin daarentegen verschaft regels en principes die het samenleven en samenwerken van mensen mogelijk maken. De smalle moraal beperkt zich tot datgene wat mensen in een samenleving van elkaar mogen verwachten. Enerzijds legt zij beperkingen op aan de handelingsmogelijkheden van individuen, anderzijds schept zij ruimte voor een persoonlijke moraal. De smalle moraal is beperkt van inhoud, maar bindend voor allen. Zij is een ‘ethics of constraint’, geen ‘ethics of

direction' zoals de brede moraal. Beide moraalconcepties gaan terug op een eigen ethische traditie, de brede moraal op Aristoteles, de smalle moraal op Hobbes.

De Griekse ethiek stelde de vraag naar het hoogste goed. In de moderne tijd verschuift de belangstelling naar regels voor het juiste handelen. De smalle moraal zwijgt over het hoogste goed waarnaar wij van nature streven. De handelingsaanwijzingen van de smalle moraal zijn voor iedereen geldende voorwaarden die het mogelijk maken dat ieder afzonderlijk zijn eigen doelen kan realiseren. Reeds bij Hobbes vinden wij de opvatting van moraal als een set van regels die het samenleven van mensen mogelijk moeten maken, als een 'device' om de zelfzuchtige neigingen van mensen in te dammen.

Twee opvattingen liggen aan de theorie van de smalle moraal ten grondslag: (1) mensen zijn niet van nature geneigd om rekening te houden met anderen en (2) er bestaat tussen mensen geen consensus over de inhoud van het goede leven. Vanuit het perspectief van de smalle moraal is eigenbelang het voornaamste handelingsmotief en regulering derhalve onvermijdelijk. De moraal is de optelsom van de regels die de zelfzuchtige neigingen van mensen moeten indammen en reguleren. Hobbes' visie op de mens, schrijft Musschenga, ademt de geest van de Reformatie. Hij is pessimistisch over het goede waartoe de mens op eigen kracht in staat is. Dat is modern. Voor de Grieken verliest een moraal die niet tot geluk leidt haar pointe, en ook Thomas meent nog dat de mens van nature geneigd is het goede te doen en op eigen kracht een zekere 'perfectio' kan bereiken. In de moderne optiek daarentegen is geluk niet langer het eindproduct, maar een bijproduct van het morele handelen. De mens moet zijn geluk als het ware tussen haakjes zetten.

Er zijn dus twee soorten handelingsaanwijzingen (HA's), aldus Musschenga, namelijk HA's van de smalle en HA's van de brede moraal. De HA's van de smalle moraal hebben betrekking op het *samenleven*, de HA's van de brede moraal op het *goede* leven. Musschenga stelt nu voor om de term 'moreel' uitsluitend voor de HA's van de smalle moraal te reserveren. Deze zijn immers bindend voor *alle* leden van een samenleving, de handelingsaanwijzingen voor het goede leven zijn dat niet. De HA's van de brede moraal hebben betrekking op vrije kwesties in de privé sfeer van het handelen, de HA's van de smalle moraal daarentegen op niet-vrije kwesties, op handelen dat gevolgen heeft voor anderen. In het geval van vrije kwesties kan men zich oriënteren op het standpunt van een instituut zoals de kerk. Dat is niet de zorg van de samenleving. Hij schrijft: 'Een criterium voor het moreel zijn van een HA is ons inziens dat ze

als fundamenteel voor het reilen en zeilen van een samenleving geacht kunnen worden'. Musschenga is van mening dat dit beperkte begrip van moraal in onze tijd algemeen aanvaard is, aangezien consensus met betrekking tot wat goed is voor een mens in onze pluralistische samenleving afwezig is. Kortom, alleen de HA's van de smalle moraal zijn MHA's. De grenzen tussen vrije en niet-vrije kwesties kunnen voorwerp van een steeds terugkerende discussie zijn.

MHA's moeten universaliseerbaar zijn, aldus Hare. Musschenga zegt daar het volgende over. Egoïstische of 'prudentiële' HA's kunnen onmogelijk door anderen onderschreven worden. De spreker kan dat ook niet willen. De bereidheid van de spreker om zijn HA's te universaliseren blijkt in de loop van het gesprek uit de redenen die hij 'ter justificatie' van zijn HA's aanvoert. In een samenleving wordt over de MHA's gediscussieerd, vindt een 'moreel discours' plaats.

Volgens Foot en Warnock heeft de moraal als doel het menselijk welzijn te bevorderen. Iemand zal zijn redenen voor een bepaald moreel advies ontlenen aan zijn visie op wat het welzijn van mensen ten goede komt, of ten minste niet zal schaden. Een moreel discours zou onbegrijpelijk zijn wanneer datgene wat 'onwelzijn' veroorzaakt, niet negatief gewaardeerd zou worden. Een deelnemer aan een moreel gesprek moet zijn MHA's begrijpelijk maken door een beroep op wat goed is voor een mens. Musschenga 'waagt', hierop voortbouwend, de stelling dat het type morele justificatie dat in een samenleving dominant is, samenhangt met de dominante visie op wat constitutief is voor het welzijn van de gemeenschap. Een MHA moet begrijpelijk gemaakt kunnen worden tegen de achtergrond van de opvattingen binnen een cultuur over wat bevorderlijk is voor menselijk welzijn.

In het tweede deel van zijn dissertatie stelt Musschenga dat hij uitgaat van de vooronderstelling dat mensen niet van nature, zonder regulering van buitenaf, in staat zijn met elkaar samen te werken en samen te leven. Zijn vertrekpunt is de constatering dat moraal een vorm van sociale gedragsregulering is. De noodzaak van gedragsregulering is niet alleen aanwezig bij de mens, zij is ook voor andere dieren die in sociale verbanden leven noodzakelijk. De menselijke wijze van samenleven is geen uniek kenmerk van de menselijke soort. De menselijke socialiteit is enkel een soortspecifieke invulling van een grondpatroon. Het leven in sociaal verband is voor een individu profijtelijker dan een solitair bestaan. Bij de dieren verschaffen instincten de stabiele gedragspatronen die het dier aanpassen aan een bepaalde omgeving. Niet in het feit *dat*, maar wel in de wijze *waarop* gedragsregulatie en aanpassing aan de omgeving plaatsvinden, toont zich de eigen aard van de mens. Het basisprobleem in elke

samenleving is: hoe kunnen wij conflicten vermijden? Het antwoord dat de soort op dit probleem gevonden heeft, is de wijze waarop deze soort zich heeft aangepast aan zijn sociale bestaanswijze. Aanpassing geschiedt bij dieren door middel van instincten. Sociale instincten remmen en neutraliseren de werking van zelfzuchtige instincten, voor zover deze schadelijk zijn voor het sociale leven. Bij de mens heeft de moraal de gedragsregulerende functie van instincten overgenomen. De functie van moraal is de regulering van conflicten met een minimum aan schade voor de betrokkenen. Het leven in sociaal verband stelt aan de mens de eis om zelfzuchtig te zijn, maar ook om zich te voegen.

De universele kern van de moraal vloeit uit deze bepaling van moraal als regulator van menselijk handelen voort. Zij omvat een aantal grondregels en een aantal basisprincipes. Deze sturen het menselijk handelen in een richting die tegengesteld is aan bepaalde tendensen die, wanneer ze niet worden ingedamd, een bedreiging vormen voor het samenwerken en samenleven van mensen. Zij vormen een tegenwicht tegen tendensen van misbruik en ontduiking, tegen de tendens om te veinzen dat men zich aan de regels houdt terwijl men intussen doelen nastreeft die haaks staan op het doel van het instituut waarvan die regels deel uitmaken. De grondregels zijn: niet ongerechtvaardigd onwaarheid spreken, niet ongerechtvaardigd doden, niet ongerechtvaardigd wegnemen wat aan een ander toebehoort, alsmede de regel dat men zich aan deze regels moet houden. Ze proberen tendensen van misbruik en ontduiking in te dammen door, in geval van overtreding, naar een rechtvaardiging te vragen. De grondregels zelf, dat wil zeggen hun feitelijke invulling, zijn misschien cultuurgebonden, maar niet de regulatieve ideeën achter deze invullingen, want die zijn universeel.

Bij de basisprincipes staat 'fairness' centraal in de zin van gelijkheid en wederkerigheid. Ook dit principe is bedoeld als tegenwicht tegen tendensen die het samenleven ondermijnen wanneer ze niet worden ingedamd. De feitelijke principes kunnen cultuurgebonden zijn zoals gezegd, de regulatieve ideeën achter deze principes niet. Moraal biedt dus een tegenwicht tegen tendensen van misbruik en ontduiking, gemotiveerd door de zelfzuchtige neigingen van de mens. Regulering van menselijk handelen is niet mogelijk zonder dwang. Dit geldt ook voor die vorm van regulering die wij moraal noemen. Te denken valt aan externe sancties zoals ridiculisering en isolement en aan interne sancties zoals schaamte- en schuldgevoelens. Sancties gelden als motieven voor (het achterwege laten van) bepaalde handelingen. De mens is vrij omdat hij handelt volgens

door hemzelf geformuleerde regels, of volgens regels die hij zelf heeft onderschreven en waarmee hij persoonlijk instemt. Musschenga schrijft:

Wanneer iemand redenen voor z'n handelingen kan aanvoeren, handelt hij vrij. Wanneer iemand morele redenen voor z'n handelingen kan aanvoeren, handelt hij vanuit een persoonlijke moraal. Wanneer iemand een morele justificatie voor z'n handelingen kan geven, bewijst dat, dat hij er een persoonlijke moraal op nahoudt en niet *alleen* uit angst voor externe sancties zich conformeert aan de geldende regels van de positieve moraal (p, 173).

De moraal is een universeel instituut. Moraal en samenleving kunnen door de mens niet worden afgeschaft. Aan cultureel bepaalde invullingen van grondregels en basisprincipes gaan regulatieve ideeën, die universeel zijn, vooraf. De grondregels (niet liegen, niet doden, niet stelen) en de basisprincipes (gelijkheid en wederkerigheid) zijn in iedere samenleving in de een of andere vorm aanwezig en worden in iedere samenleving in de een of andere vorm, als tegenwicht tegen zelfzuchtige tendensen, onderschreven.

Ten aanzien van reciprociteit merkt Musschenga op, dat er grenzen zijn aan de zelfregulerende werking van reciprociteit. Eigenbelang alleen kan niet verklaren waarom mensen hun verplichtingen nakomen. Het principe van wederkerigheid is een noodzakelijk tegenwicht tegen de neiging de voordelen van een relatie te plukken zonder de lasten te dragen. Grondregels en basisprincipes reguleren het sociale verkeer en scheppen een sfeer van vertrouwen die voordelig is voor alle betrokkenen. De specifieke invulling van moraal is cultuurgebonden, maar de institutie moraal als zodanig is universeel. We hebben te maken met morele constanten omdat iedere moraal een oplossing wil bieden voor constante problemen in elke menselijke samenleving. Peter Winch beweert dat rationaliteit cultureel bepaald is, maar met Hollis en Lukes is Musschenga van mening dat men hoe dan ook uit moet gaan van een minimumbegrip van rationaliteit voor alle culturen. Dit geldt ook voor morele redenen. Andere culturen dan de onze achten het doden van mensen onder andere omstandigheden gerechtvaardigd dan wij, maar alle culturen huldigen de opvatting dat er speciale redenen moeten zijn om het doden van soortgenoten te rechtvaardigen. De specifieke invulling verandert wanneer de inzichten met betrekking tot de morele relevantie van bepaalde omstandigheden veranderen, maar in essentie kunnen de grondregels en basisprincipes in geen enkele samenleving gemist worden.

Mensen confirmeren zich niet alleen aan regels en principes, zij hebben ook de pointe ervan begrepen, de regulatieve ideeën. Mensen doen ‘van binnen uit’ aan moraal. Wat zijn onze redenen om aan moraal te doen? Alle mensen hebben minimaal twee doeleinden gemeenschappelijk: overleven en samenleven. Voor beide is moraal onmisbaar. Mensen zijn kwetsbaar, hun altruïsme is beperkt. Bovendien lijden ze aan wilswakke. Ten slotte is er het probleem van de schaarse goederen. Daarom is het op de langere termijn voordeliger om afspraken aan te gaan met anderen, afspraken die het gebruik van geweld, maar daarmee ook de handelingsvrijheid van de mens, beperken. Kortom, ieder rationeel mens kan inzien dat een minimummoraal noodzakelijk is.

Commentaar

De essentie van mijn commentaar behelst, dat datgene wat Musschenga uitwerkt als *de* moraal, in de taalstrijdoptiek als één bepaalde verwoording van de morele ervaring verschijnt, geënt op één bepaald mensbeeld, afkomstig uit één bepaalde levensbeschouwelijke traditie. Het gaat er dus om de noodzakelijkheid van *deze* visie op moraal te problematiseren.

De theorie van de smalle moraal gaat uiteindelijk terug op Hobbes. Kuitert (1989) schrijft hierover:

[H]et mensbeeld waarvan Hobbes uitgaat wordt in de literatuur als realistisch aangeduid maar houdt in feite een waarderingsoordeel over de morele actor in. Hobbes verwacht niet zoveel goeds van de mens, moraal heeft bij hem geen verheven grondslag en ook geen verheven doelstelling. Hij kon wel bij de klassieke gereformeerden in de leer geweest zijn, en krijgt dat dan ook regelmatig - als een soort van belediging - naar het hoofd geslingerd. Moraal is voor Hobbes in de meest strikte zin een minimum moraal die een maximum aan handelingsvrijheid voor de enkeling bedoelt over te laten (p. 6).

De smalle moraal is geënt op de gedachte dat de mens de mens een wolf is, dat hij geneigd is zijn naaste te haten, zoals de protestantse ‘formulieren’ zeggen. Het gaat er uiteraard niet om dit Musschenga ‘als een soort van belediging’ naar het hoofd slingeren. Waar het om gaat is, dat zijn poging om elk beroep op een inhoudsvolle visie op de mens te vermijden, mislukt. Mijn bezwaar richt zich niet tegen deze moraal, of tegen het daarin verwoorde mensbeeld als zodanig, maar tegen de poging haar als noodzakelijk en universeel te presenteren, ten koste van andere opties. Zij wordt pas noodzakelijk wanneer wij instemmen met een bepaald moreel perspectief, verankerd in een

bepaalde voorgeschiedenis. De mens is echter een veelzijdig dier, maakt aanspraak op vele mensbeelden. Het mensbeeld dat Musschenga voorstaat, put de mens niet uit.

Musschenga's boek biedt echter een opening die het mogelijk maakt zijn stellingname in theoretisch opzicht te versterken. Hij stelt namelijk dat de grondregels en basisprincipes van moraal weliswaar cultuurgebonden zijn, maar dat dit niet geldt voor de regulatieve ideeën achter deze cultuurgebonden invulling. Mijn voorstel is, deze gedachte toe te passen op ethiekopvatting als zodanig. Zodat *deze* ethiek verschijnt als één bijzondere verwoording van het 'eigenlijk ethische', dat wil zeggen van datgene wat elke poging tot verwoording inspireert, maar door geen enkele verwoording volledig wordt gearticuleerd. De vraag is dan wat het 'eigenlijk ethische' is waarnaar deze bijzondere verwoordingen verwijzen. In de taalstrijdoptiek verschijnen morele tradities als bijzondere verwoordingen van datgene wat ik de ervaring van verdeeldheid noemde. Ik stel voor Musschenga's theorie van de smalle moraal op te vatten als een concrete verwoording van een morele ervaring die ook in andere pogingen tot verwoording, zowel binnen als buiten Musschenga's traditie, werkzaam is. Iedere traditie verschijnt dan als een plaats-, tijd- en taalgebonden verwoording van een algemeen menselijke ervaring, die in een 'pure', buitendiscursieve vorm nergens voorhanden is, maar uitsluitend in de verwoordingen door genoemde tradities ter sprake kan worden gebracht. Iedere verwoording van deze ervaring is door tradities geïnformeerd, en zowel onthullend als verhullend. Dit betekent niet dat aan elke verwoording dezelfde waarde moet worden toegekend, want sommige verwoordingen zijn verhullender dan andere. Musschenga's verwoording is in zoverre verhullend dat zij de ervaring van verdeeldheid uit het vertoog wil bannen door uitsluitend te spreken over één bepaald aspect van het morele bestaan (de participatie in het maatschappelijke verkeer), terwijl zij ontvankelijkheid voor andere aanspraken wil blokkeren.

In iedere samenleving, schrijft Musschenga, wordt over moraal gediscussieerd, in iedere samenleving vindt moreel beraad, moreel 'discours' plaats. Toch lijkt *onze* wijze van denken en spreken een specifieke en lijken andere attitudes mogelijk. Dat wat in feite tijdgebonden is en 'zeitgemäß', wordt als universeel en noodzakelijk gepresenteerd. De deliberatieve ethiek is nauw verweven met het deliberatieve dispositief dat concreet gestalte krijgt in ethische overlegorganen van gezondheidsethische raden en commissies (het 'radenhumanisme'). Het gaat er dan om de verwevenheid van het gezondheidsethische discours met deze deliberatieve praktijken zichtbaar te maken. Hoe valt de ontvankelijkheid te verklaren van zoveel participanten in het beraad voor dit

discours, dat wil zeggen de urgentie van deze ethiek, die gezondheidsethische problemen hanteerbaar en oplosbaar maakt?

Musschenga verwijst naar het onderscheid van Habermas tussen strategisch handelen en communicatief handelen. In het eerste geval handelt de mens uit berekening en met het oog op zijn eigenbelang. In het tweede geval is zijn handelen gericht op ‘Verständigung’, op wederzijdse instemming en handelt hij met het oog op wederzijds respect. Musschenga rekent de smalle moraal tot de sfeer van de ‘Verständigung’, van het communicatieve handelen, maar maakt dit niet waar. De theorie van de smalle moraal behelst een prudentiële ethiekopvatting, die teruggaat op Hobbes. De mens trekt zich uit berekening uit de natuurlijke toestand van onvoorspelbaarheid terug. Hij wordt moreel omdat het onverstandig is, niet moreel te zijn. De theorie van de smalle moraal behelst geen respect voor de ander zonder meer, maar voor het belang van de ander, opdat hij ook mijn belang zal respecteren. Wederkerigheid is in het voordeel van allen. De smalle moraal is een verstandsmoraal en geen ‘Verständigungs’-moraal.

De theorie van de smalle moraal gaat ervan uit dat de mens geneigd is te handelen uit eigenbelang. In werkelijkheid lijkt hij eerder onverstandig te zijn (Burms en De Dijn, 1986, p. 17). In *Aantekeningen uit het ondergrondse* (Dostojewski, 1864/1972) wordt de gedachte dat de mens verstandig is, door de ik-persoon expliciet aangevochten. Waarom zijn wij zo zeker dat welzijn het goede is voor de mens (p. 41)? Op beslissende momenten, aldus de ik-persoon, maken wij keuzen die onverstandig zijn en in strijd met onze belangen, handelen wij “not at all according to the dictates of reason and self-interest; it is indeed possible, and sometimes *positively imperative* ... to act directly contrary to one’s own best interests” (p. 33). En welzijn is niet zonder meer een goed, lijden is misschien een hoger goed. De Verlichting heeft de mens verkeerd begrepen. Zij heeft ten onrechte geprobeerd het onvoorspelbare dier op zijn verstandigheid vast te leggen. De gedachte dat de mens bij tijd en wijle niet alleen geneigd is, maar zich zelfs verplicht weet te handelen in strijd met redelijkheid en welbegrepen eigenbelang verwijst naar een besef van verplichting, naar een ontvankelijkheid voor een morele aanspraak, die niet door de theorie van de smalle moraal ter sprake kan worden gebracht. Vervolgens diept de ik-persoon uit zijn persoonlijke biografie een situatie van verlegenheid (een ‘ambiguous situation’) op, waarin tegenstrijdige aanspraken zich aan hem opdrongen en waaruit hij niet weg kon geraken omdat hij weigerde deze situatie te vereenduidigen door alleen de wet van redelijkheid en het welbegrepen eigenbelang te laten spreken. Strawson rekent Dostojewski’s roman ongetwijfeld tot de ‘literature of the maxim’ die

waarheden verwoordt die weliswaar als ethisch worden aangemerkt, maar die niet in de ethiek zelf ter sprake kunnen worden gebracht, die ressorteren onder de persoonlijke moraal, terwijl de ethiek zich enkel mag inlaten met aanspraken die betrekking hebben op de participatie in het maatschappelijke verkeer, op het morele beraad tussen morele vreemdelingen. In de taalstrijdoptiek daarentegen vertegenwoordigt de polemieek van genoemde ik-persoon met de Verlichte ethiek een lucide verwoording van de morele ervaring van verdeeldheid, waarin de ‘tiefste geistliche Interesses’ van de mens ter sprake worden gebracht. Mijn voorlopige conclusie luidt dat het mogelijk en noodzakelijk is de pretentie aan te vechten dat de theorie van de smalle moraal een definitie van onze morele situatie behelst die door iedereen aanvaard kan en moet worden.

§ 21 Jacobs

In *Ten overstaan van allen* verdedigt Jacobs (1985) de liberale ethiek als een sociale ethiek die wel universaliseerbaar, maar niet inhoudsloos is. De aandacht gaat uit naar contemporaine modellen voor universalisering (of ‘veralgemening’) in discursieve zin, dat wil zeggen naar modellen waarbij veralgemening in verband wordt gebracht met de gedachte van een ideale gesprekssituatie. Universaliseerbaar is dat wat verstandige mensen in een dwangloze situatie doen of denken. De notie potentiële of hypothetische instemming speelt daarbij een grote rol. Het gaat niet om de feitelijke instemming van individuen met bepaalde handelingsopties, maar om de vraag of de betrokkene zal instemmen wanneer hij verstandig is en er geen sprake is van dwang. Algemene aanvaardbaarheid is de uitkomst van een dwangloze en ideale gesprekssituatie.

Om deze gedachte van de ideale gesprekssituatie nader uit te werken doet Jacobs met name een beroep op Habermas. Communicatief handelen, aldus Habermas, is rationeel omdat en in zoverre er goede en kritiseerbare redenen gegeven kunnen worden voor de betreffende handelingsoptie. De beperking van Habermas’ model is volgens Jacobs gelegen in het feit dat de filosoof bij Habermas niet tot een *inhoudelijke* bepaling kan komen van wat moreel geboden is. En de *procedurele* kenmerken van de gesprekssituatie kunnen de algemene aanvaardbaarheid van het *inhoudelijke* resultaat van het gesprek niet garanderen. Jacobs wil een beginsel van veralgemening ontwikkelen waarbij de filosoof zich niet achter procedurele normen verschuilt, maar een inhoudelijke bijdrage levert aan het debat.

Daartoe vestigt hij de aandacht op het probleem van het paternalisme. Wat te doen wanneer iemand niet doet wat verstandige mensen in een dwangloze situatie zouden doen? Het principe van veralgemening verwijst niet naar de feitelijke instemming van individuen, maar naar de vraag of een bepaalde handelingsoptie door verstandige mensen in een dwangloze situatie aanvaard kan en moet worden. De feitelijke keuzen die mensen maken kunnen het gevolg zijn van dwang of onverstandigheid. Autonomie behelst het vermogen tot zelfcorrectie en het paternalisme is in feite een clause van het autonomiebeginsel: wanneer iemand zichzelf niet kan of wil corrigeren, doen anderen dat in zijn plaats.

Ten overstaan van wie moeten wij ons verantwoorden? De titel suggereert: ten overstaan van allen. Dit antwoord wordt nu voorzien van een clause: Wij moeten ons verantwoorden ten overstaan van al degenen die bereid en in staat zijn hun handelingsopties tegenover anderen te verantwoorden. Wie daartoe niet bereid is, is een amoralist. Wanneer iemand een amoralist is, betekent dat, dat wij ons niet ten overstaan van hem hoeven te verantwoorden. Dat betekent niet dat hij geen rechten heeft. Alles wat wij aan hem doen moeten wij kunnen verantwoorden ten overstaan van alle niet-amoralisten.

Dit roept een vraagteken op. Wij laten de geldigheid van onze oordelen immers pas afhangen van de instemming van anderen nadat wij ons eerst het recht hebben toegeëigend uit te maken aan wier instemming wij ons iets gelegen laten liggen. Opnieuw wordt de oplossing gezocht in de notie potentiële of hypothetische instemming. De paternalist, die iets doet aan een amoralist zonder diens instemming, maar wel zo dat hij zich kan en wil verantwoorden ten overstaan van alle niet-amoralisten, beroept zich niet op de feitelijke, maar op de potentiële toestemming van de ander. De ander zou zijn instemming hebben gegeven wanneer hij verstandig en vrij van dwang had kunnen kiezen.

Dit wordt toegelicht aan de hand van Perelmans conceptie van het universele auditorium. Om te beginnen moeten we onderscheid maken tussen overreden en overtuigen. Van overreden kan enkel sprake zijn ten overstaan van een beperkt gehoor. Overtuigen daarentegen vindt plaats ten overstaan van een universeel gehoor, het universele auditorium. Wie zich tot dat gehoor richt, gebruikt geen argumenten ‘ad hominem’ maar argumenten ‘ad hominitatem’. Het gaat daarbij uiteraard niet om het reële geheel van alle mensen, maar om een gedachteconstructie. In feite probeert men zijn argumenten zo te kiezen dat ze aanvaardbaar zijn voor ieder competent en redelijk gehoor. Op de reële instemming van een bepaald gehoor komt het niet aan. De morele criteria

waarop men zich ten overstaan van het universele auditorium beroept, zijn beginselen waarvan we aannemen dat zij door allen aanvaard kunnen en moeten worden. Tegelijk ontzeggen wij ons het recht de eigen criteria zomaar aan anderen op te leggen. Wij nemen afstand van eenieder die zich opwerpt als authentieke vertegenwoordiger van het universele auditorium. Perelman maakt vervolgens ook nog onderscheid tussen particuliere waarden en universele normen. Op normen zijn wij aangewezen omdat wij geen gemeenschappelijk levensideaal koesteren en daardoor in allerlei conflicten verzeild kunnen raken. Voor het universele auditorium verdedigbaar en dus algemeen aanvaardbaar zijn die normen die gestalte geven aan respect voor bijzondere waarden. Het is een algemene norm dat wij bijzondere waarden moeten respecteren. Wanneer wij de vraag stellen welk type moraal voor iedereen aanvaardbaar is, luidt het antwoord: een moraal die enerzijds van ons verwacht dat wij bereid zijn ons ten overstaan van alle niet-amoralisten te verantwoorden en die ons tegelijkertijd de ruimte geeft om, binnen bepaalde nader aan te geven grenzen, eigen idealen en voorkeuren te realiseren. Alleen de liberale moraal beantwoordt aan deze eis.

Wanneer mensen hun persoonlijke voorkeuren willen realiseren, kan dat aanleiding geven tot conflicten. Jacobs introduceert dan het onderscheid tussen persoonlijke en morele voorkeuren. Morele voorkeuren zijn wensen die mensen koesteren om conflicten, voortkomend uit de onverenigbaarheid van persoonlijke voorkeuren, ongedaan te maken, of althans te temperen. Stel dat mensen zich in de natuurtoestand bevinden en dat er in die situatie een moreel beraad tot stand komt tussen al diegenen die niet verwachten op eigen kracht en zonder gezamenlijke afspraken hun persoonlijke belangen te behartigen. Bij Hobbes handelen deze mensen zo dat iedereen erop vooruit gaat. Het onderscheid tussen moraal en eigenbelang verdwijnt bij Hobbes, morele voorkeuren worden tot persoonlijke voorkeuren gereduceerd. Deze reductie is niet onvermijdelijk. Het is mogelijk dat iemand eenzijdig afziet van bepaalde voordelen, in het belang van anderen. Zulke personen geven daarmee blijk van een morele voorkeur die ertoe dient om anderen de kans te geven hun persoonlijke voorkeuren te vervullen.

Vanuit de notie algemene aanvaardbaarheid wordt tevens de eis van respect geformuleerd. Alleen een liberale moraal is met deze eis verenigbaar. Respect voor anderen als gelijken vergt dat men iedereen zijn eigen perspectief gunt, dat allen elkaar erkennen als autonome centra van zingeving. Daarnaast volgt uit het criterium van algemene aanvaardbaarheid dat iedereen recht heeft op een zekere mate van onverschilligheid. Een universaliseerbare moraal kan slechts betrekking hebben op enkele zeer algemeen geformuleerde eisen waaraan mensen zich te houden hebben. De

smalle moraal, die zich aanvankelijk onthield van een oordeel over de intrinsieke waarde van ieders levensplan, blijkt toch op de erkenning van een inhoudelijke waarde te berusten: de waarde van ieder mens als doel op zich, een metawaarde die levensprojecten waardeert als producten van autonomie.

Commentaar

Engelhardt's procedurele ethiek en Strawson's en Musschenga's theorie van de smalle moraal werden begrepen als uitwerkingen van een conceptuele basisstructuur, aangeduid als minimalistische of deliberatieve ethiek. Ook Jacobs' liberale ethiek blijkt op essentiële punten aan deze structuur te beantwoorden. Tegenover de dreiging die uitgaat van het amoralisme (opgevat als het plaatsen van persoonlijke voorkeuren boven morele overwegingen), houdt Jacobs vast aan dezelfde wil tot redelijkheid die in de vorige paragrafen naar voren kwam. Jacobs' ethiek wil articuleren wat verstandige mensen doen of denken. Net als bij Engelhardt het geval is, speelt het toe- of instemmingsbeginsel een cruciale rol (instemming tegenover dwang). De redelijkheid die Jacobs' ethiek articuleert is discursief van karakter: het gaat om een ethiek van het gesprek. Deze is restrictief van aard. Er functioneert een rigide uitsluitingsmechanisme dat, net als bij Engelhardt het geval is, als zelfuitsluiting wordt begrepen. De amoralist diskwalificeert zichzelf. Wij hoeven ons enkel te richten tot die gesprekspartners die een aantal minimale restricties aanvaarden.

Toch lijkt Jacobs' liberale ethiek zich van het minimalisme te verwijderen waar hij afstand neemt van de prudentiële rationaliteit van Hobbes en stelt dat een procedurele ethiek niet kan volstaan: de ethiek moet een inhoudelijk vertrekpunt articuleren. Dit inhoudelijke vertrekpunt wordt gevonden in de erkenning van de waarde van ieder mens als doel op zich. Dit is echter een louter formeel beginsel. Het individu wordt gerespecteerd als centrum van zingeving, als ontwerper van een levensplan. Met de kwaliteit van concrete vormen van zingeving of van concrete levensplannen kan en wil Jacobs' ethiek zich niet inlaten. Net als de procedurele ethiek van Engelhardt behelst zij een 'Versprachlichung', een discursieve herziening van de categorische imperatief. Het respect dat ik aan de dag moet leggen voor de zingevende activiteit en de levensplannen van de ander is gezuiverd van elke verwijzing naar de inhoud van de betreffende activiteiten of plannen. De restricties waaraan deze activiteiten worden onderworpen, zijn inhoudsloos. De minimale 'inhoud' die Jacobs eraan toekent, is welbeschouwd geen inhoud, maar enkel de mogelijkheidsvoorwaarde

voor inhoud, die ook in Engelhardts ‘procedurele’ variant van de minimalistische ethiek aangetroffen wordt.

Vertrekpunt van het minimalisme is de gedachte van moreel beraad (‘moral deliberation’), die niet op waarheid, maar op consensus is gericht, dat wil zeggen op de vrijwillige instemming van betrokkenen. Een resultaat waarmee iedere participant, voor zover hij redelijk is, kan instemmen. Aan deze deliberatieve interpretatie van de gespreksituatie wordt een aantal morele eisen ontleend die tegelijkertijd als uitsluitingsprocedure functioneren. De eerste eis betreft de eis van bereidheid tot participatie in de deliberatie. De tweede eis betreft de eis van wederzijds respect tussen betrokkenen. Wie niet bereid is zijn handelingsopties ten opzichte van anderen te verantwoorden, diskwalificeert zichzelf als gesprekspartner. Deze eisen behelzen een discursieve wending in de ethiek. Het gewetensvolle subject is een gesprekspartner geworden. De categorische imperatief maakt plaats voor de imperatief van de discursiviteit. De vraag is niet langer of ik kan willen dat de maxime van mijn handeling een universele wet wordt, maar of de maxime van mijn handeling ten overstaan van een universeel auditorium verdedigd kan worden.

In de loop van de studie wil ik deze imperatief van de discursiviteit nader identificeren, en mijn bedenkingen nauwkeuriger formuleren. De kern van deze bedenkingen wordt gevormd door de gedachte dat er, in een deliberatieve situatie, nog een andere dwang in het spel is dan de ‘dwangloze dwang van het betere argument’. Verwijzend naar recente technologische ontwikkelingen zegt de ik-persoon in *Aantekeningen uit het ondergrondse*: “We must accept ... the test-tube. Or else it will be accepted for us...” (p. 35). Deze gedachte (dat er sprake is van een samenhang tussen discursiviteit en technologie, tussen radenhumanisme en technologisering van de leefwereld) wil ik in deze studie nader expliciteren. In de nu volgende paragraaf wil ik onderzoeken in hoeverre de imperatief van de discursiviteit in de Nederlandstalige gezondheidsethiek, en dan met name in het *Handboek gezondheidsethiek*, teruggevonden wordt.

§ 22 Minimalisme in het Handboek gezondheidsethiek

Kuitert

In Kuiterts bijdrage aan het Handboek (1988a) vinden we de theorie van de smalle moraal terug:

Binnen het begrip moraal is er ruimte voor twee opvattingen die aan het begrip zelf niets veranderen maar wel aan de reikwijdte ervan. Moraal kunnen we heel breed opvatten en er alles onder laten vallen wat iemand voor zichzelf aan normen en waarden erop nahoudt. Moraal is dan zoveel als het persoonlijke levensideaal van een mens dat hij door zijn doen en laten beoogt te realiseren. Breed heet deze opvatting omdat het realiseren van een persoonlijk levensideaal heel veel eisen meebrengt; het zijn maar heel weinig dingen, die er niet op aankomen. Moraal als persoonlijk levensideaal betekent voor een Christen bijvoorbeeld dat hij als gelovige wil leven, de Bergrede wil proberen te verwerkelijken ('meer dan het gewone' doen) en vooral: niet met het opvolgen van regels tevreden zijn, maar wil deugden als mens. Vandaar dat ethiek die zich op het ontwerpen van een persoonlijk levensideaal werpt, bijna altijd een deugdenethiek is geweest: hoe leef ik zo dat ik beantwoord aan het ideaal van menszijn dat ik mij eigen heb gemaakt. Heel de klassieke ethiek (vanaf Plato tot aan de tijd van de Verlichting) is eigenlijk ethiek als persoonlijk levensideaal: het ontwerpen van een mensbeeld (waaraan God, de wereld van de ideeën, de natuurlijke orde, enz. aan te pas kwam) en het wijzen van wegen om dit mensbeeld in de praktijk vorm te geven. We zouden het ethiek als 'Lebensführung' kunnen noemen. Niet-christelijke en christelijke denkers bedienen zich er beiden van. Langzamerhand heeft zich daarnaast een veel smallere opvatting over de reikwijdte van moraal gevormd: moraal als sociale moraal. De normen en waarden die tot handelingsaanwijzingen zijn omgeformuleerd, dienen niet om een persoonlijk levensideaal te realiseren, maar om juist mensen die er nauwelijks of ook: die er verschillende levensidealen op na houden ondanks deze sociale handicap met elkaar in betrekkelijke vrede te laten samenleven. Daarom bevat moraal, in de smalle opvatting, veel minder dan de brede conceptie. Hoe minder er immers in regels vastligt, des te meer vrijheid om in overeenstemming met het persoonlijk levensideaal te leven. Sociale moraal is een minimummoraal: datgene wat onontbeerlijk is om samen te leven, staat erin. Alle andere dingen zijn 'vrije kwesties' en de kunst is de 'vrije kwesties' zo groot mogelijk in aantal te houden zonder dat de moraal van een samenleving in elkaar zakt (p. 31).

Het pluralisme wordt door Kuitert niet als morele rijkdom, maar als een 'sociaal handicap' begrepen. De theorie van de smalle moraal, zoals door Kuitert verdedigd, verwijst naar de Twee rijkenleer van Luther. "[N]iemand heeft de laatste tijd zo expliciet de Twee rijkenleer verdedigd als Kuitert", schrijft Bakker (1989). Op deze tekst van Bakker, gewijd aan Luthers uitleg van de Bergrede, wil ik kort ingaan. Luther maakt, in zijn beschouwingen over de Bergrede, onderscheid tussen de mens als *Christperson* en als *Weltperson*, aldus Bakker. De Bergrede zou zich niet tot de

Weltperson maar tot de *Christperson* richten. Dat betekent dat de christen aan de Bergrede geen programma kan ontleen voor zijn handelswijze in de sociale sfeer. In termen van Musschenga: aan de Bergrede laten zich geen MHA's ontleen. Luther keert zich zowel tegen 'Papisten' als tegen 'Schwärmer'. De papisten, en in nog sterkere mate de Schwärmer willen de Bergrede toepassen op alle aspecten van het leven en maken geen onderscheid tussen de mens als *Christperson* (de privé sfeer) en de mens als *Weltperson* (de sociale sfeer). Een *Christperson* ben je in je privé bestaan (als innerlijke mens, homo interior), een *Weltperson* in je publieke bestaan (in je betrokkenheid op anderen), aldus Bakker. De mens is een twee-eenheid: één mens, twee personen. De wereld wordt verzakelijkt, godsdienst geprivatiseerd (p. 18). Troeltsch spreekt in dit verband zelfs letterlijk van 'dubbele moraal'. Luther had blijkbaar een vooruitziende blik, gezien de toepasbaarheid op de moderne, gesecculariseerde situatie, aldus Bakker. De vraag is echter: hoe zit het met de betrokkenheid van de mens op anderen? Hier geldt de gulden regel: handel met je naasten, zoals je wilt, dat men met jou handelt (p. 21), het principe van de wederkerigheid. De theorie van de smalle moraal, zoals door Kuitert verdedigd, lijkt een eigentijdse versie van Luthers uitleg van de Twee rijkenleer te behelzen. In de privé sfeer is ruimte geschapen voor een persoonlijke moraal (het geloof van de *Christperson*), in de publieke sfeer (de sfeer van de betrokkenheid op anderen) geldt een uiterlijke moraal: de smalle moraal.

Keasberry

In een andere bijdrage aan het *Handboek* vraagt Keasberry (1988) zich af, of relativisme in een pluralistische samenleving onvermijdelijk is. Betekent pluralisme dat er over de redenen die individuen hebben om er een bepaalde moraal op na te houden verder niet valt te praten? Steeds vaker, aldus Keasberry, worden twijfels uitgesproken over de zin van ethische discussies. Zijn er 'goede redenen' om voor een bepaalde morele overtuiging te kiezen? Antwoord: op het gebied van de brede moraal is relativisme onvermijdelijk. Dit betekent echter tevens dat relativisme in absolute zin onmogelijk is, want pluralisme in de sfeer van de brede moraal vooronderstelt een smalle moraal, die de voorwaarden schept (met name tolerantie) waaronder een samenleving mogelijk is. Keasberry schrijft:

Juist omdat individuen nu eenmaal uiteenlopende en tegenstrijdige 'brede' moralen aanhangen, kan het ... rationeel zijn een situatie te prefereren waarin iedereen zich aan het tolerantievoorschrift houdt,

boven een situatie waarin niemand dat doet. De preferentie is rationeel, omdat [anders] een escalatie van conflicten niet vermeden kan worden, terwijl iedereen daar wel belang bij heeft (p. 51).

In de sfeer van de brede moraal moet men relativist zijn, in de sfeer van de smalle moraal mag men geen relativist zijn.

Net als bij Kuitert het geval is, wordt het pluralistische karakter van onze samenleving niet in positieve, maar in negatieve zin begrepen, dat wil zeggen niet als een situatie die aanzet of uitdaagt tot morele discussie, maar als een situatie die elke discussie zinloos dreigt te maken. De smalle moraal is niet *mijn* moraal, de brede moraal is *alleen maar* mijn moraal. Wat verder opvalt is het gebruik van de term rationeel. De notie rationaliteit wordt, evenals de notie ethiek, in smalle zin begrepen. Om Hegel te parafraseren: de smalle moraal is een nood- en verstandsmoraal. Het is verstandig om de conflicten die zouden voortkomen uit een confrontatie tussen brede morele opties te vermijden.

Dupuis

Elders in het Handboek schrijft Dupuis (1988a) in haar bijdrage over euthanasie het volgende:

Als we ervan uitgaan, dat er verschillende visies op euthanasie verdedigd worden - en niet is uit te maken welke visie de voorkeur verdient - zouden dan niet beide opties in één samenleving naast elkaar getolereerd kunnen en moeten worden? (p. 468)

Het antwoord luidt bevestigend: pluralisme mag, nee *moet*, indien dit voor de samenleving als geheel geen nadelige consequenties heeft en het belang van de ander niet onnodig wordt geschaad. Daarom is pluriformiteit in belastingmoraal niet tolereerbaar, en in seksuele moraal wel. De vraag is dan of ook euthanasie als een vrije kwestie moet worden opgevat waartegenover een zekere tolerantie op zijn plaats is, wanneer er goede redenen voor zijn. Dupuis beantwoordt deze vraag bevestigend. Centraal in Dupuis' beschouwing staat de notie zelfbeschikking: "Wij gaan in onze tijd uit van de vrijheid van mensen om - binnen de kaders van de samenleving - met zichzelf te doen wat ze willen" (p. 464). Zij benadrukt "dat mensen in onze samenleving al zo veel moeten inleveren aan vrijheid, dat het redelijk zou kunnen zijn dat een laatste restje ruimte overblijft om dan tenminste op eigen wijze te mogen sterven" (p. 464). Evenals Kuitert en Keasberry beroept Dupuis zich op de theorie van de smalle moraal. Kuitert en Dupuis hebben een poging ondernomen de

ethiekopvatting die aan hun publicaties van meer toegepaste aard ten grondslag ligt, te expliciteren. Kuiterts poging komt in *Hoofdstuk 3* aan de orde, Dupuis' poging in de nu volgende paragraaf.

§ 23 Dupuis' ethiekopvatting

Dupuis' ethiekopvatting wordt in *Goed te leven. Reflecties op moraal* nader uitgewerkt. Dupuis stelt vragen als Wat is moraal? Hoe werkt moraal? Waarom verandert moraal? Deze vragen geven uiting aan de onzekerheid die bij 'niet weinigen' leeft omtrent de 'oude' moraal, alsmede de twijfels omtrent de mogelijkheid om tot een nieuwe moraal te komen. 'Mag' het allemaal wel? Op deze vraag wil de auteur een antwoord geven. Dupuis stelt vast dat moraal een zaak is van mensen, even veranderlijk *en* onveranderlijk als de mens zelf (p. 10). De aanduiding 'moraal' verwijst altijd naar belangen van mensen: "Er zit in moraal ten diepste een element van eigenbelang" (p. 13). Met onze moraal verdedigen we dat wat wezenlijk voor ons van belang is.

Waarom hebben we moraal? Omdat wij niet kunnen leven zoals het ons uitkomt zonder in conflict te komen met anderen. Ondanks de problemen die moraal voor mensen vaak oplevert, is het de functie van moraal het leven te vergemakkelijken. Dit wordt toegelicht aan de hand van het verschil tussen mens en dier. Het dier kent maar een beperkt aantal gedragspatronen. De mens daarentegen beschikt over een eindeloos aantal gedragsalternatieven. Hierop voortbouwend komt Dupuis tot een bepaling van moraal. In de eerste plaats: morele regels zijn gedragsbeperkingen die een ontlastende functie hebben. In de tweede plaats: het samenleven van mensen maakt moraal nodig, omdat samenleven een zekere mate van regulering vooronderstelt. We moeten op elkaars gedrag aankunnen. Een te grote onvoorspelbaarheid maakt samenleven onmogelijk. Moraal is een voorwaarde om samen te overleven.

Moraal verandert echter. Wij zijn andere mensen geworden, met name door de technologie. Sterker nog, de mens behóórt te veranderen. Hij dient zich aan te passen aan de nieuwe situatie. Een 'Middeleeuws contemplatieve houding' is niet meer op zijn plaats (p. 25). Als voorbeeld van veranderende moraal noemt Dupuis de 'coïtusmoraal'. Er is ruimte gekomen voor andere behoeften en belangen. Ook de 'onveranderlijke' morele regel 'Gij zult niet doden' berust op welbegrepen eigenbelang (p. 35). De toenemende interdependentie van mensen leidt tot expansie van de moraal. Steeds vaker spreken mensen elkaar aan in termen van moraal, dat wil zeggen in termen van belangen, rechten en plichten.

Dupuis ziet een duidelijk verband tussen moraal en redelijkheid. De rede is ‘geweldig belangrijk’ in moreel opzicht. Ook de vrije wil is noodzakelijk. Een rivaal van het vrijheidsdenken is het Franse structuralisme. Volgens de betrokken denkers is de belangrijkste determinant van de mens en zijn denken het denken zelf. De taal is er eerder dan de taalgebruiker. De mens *denkt* dat hij vrij is, maar in feite worden wij meegenomen door de cultuur, door de taal. Dupuis stelt echter vast dat wij elkaar in het dagelijkse leven hoe dan ook als aanspreekbaar beschouwen.

De traditionele moraal was een product van het onverdraagzame denken en stond in het teken van onvrijheid en beklemming. Zij gaf aan hoe het hoorde en dat had zo zijn voordelen, want “hoe moeilijk, ja zelfs angstig is het om zelf te moeten nadenken en te kiezen!” (p. 86). De twijfel over de ‘nieuwe’ moraal is dan ook groot bij velen. Kenmerkend voor de nieuwe moraal is namelijk, dat zij *bespreekbaar* is (p. 87) en er bestaat bij velen nog een grote angst voor mondigheid. Angstige en onzekere mensen willen daarom teruggrijpen op ‘ideologisch denken’. Dupuis daarentegen verdedigt het verdraagzame denken, het denken van de discussie. Verdraagt het verdraagzame denken alles? Nee, het verdraagzame denken kan het *onverdraagzame* denken niet tolereren.

Het algemene morele criterium, dat aan de hedendaagse mens gesteld wordt, is de eis van redelijkheid. Deze eis impliceert dat mensen bereid zijn hun moraal ter sprake te brengen. Dupuis schrijft: “Het niet willen spreken, overleggen, en het niet willen beargumenteren van het eigen morele standpunt is ongewenst” (p. 114). Het gesprek is een morele vereiste. Er moeten wel eisen worden gesteld aan het gesprek. Het gesprek moet ‘herrschaftsfrei’ zijn, aldus Dupuis. Datgene is goed waarover in een machtsvrij gesprek overeenstemming wordt bereikt.

Commentaar

Dupuis kent aan de ethiek een ambivalente opgave toe: enerzijds wil zij bestaande zekerheden wegnemen, anderzijds wil zij de zekerheid juist vergroten, wil zij laten zien dat morele problemen, die ons in verlegenheid brengen, oplosbaar zijn. Zie de titel van een artikel over comateuze patiënten: ‘Patiënten in coma, een oplosbaar probleem’ (Dupuis 1988). Wie de discussie volgt, aldus Dupuis, ontvangt verwarrende signalen. Wie heeft er nu gelijk? Ondanks goede bedoelingen kan medisch handelen rampzalige gevolgen hebben. Voor velen biedt dit gegeven een onoplosbaar probleem. En niemand zal beweren dat het hier om eenvoudige zaken gaat. De gecompliceerdheid ervan is echter geen argument om niet toch een oplossing na te streven. Vervolgens presenteert

Dupuis een aantal goede redenen die laten zien dat het probleem oplosbaar is (al zullen angstige, traditioneel denkende mensen door dergelijke argumentaties misschien tot woede en wanhoop worden gebracht). Kortom, enerzijds is het de functie van de ethiek het maatschappelijke verkeer te ontlasten door het gedrag van de mens voorspelbaarder te maken. Tegelijkertijd stuurt de ethiek aan op een machtsvrije discussie waarvoor in beginsel alles bespreekbaar is en waarvan de uitkomst onvoorspelbaar is.

Het is de plicht van de hedendaagse mens, aan de discussie deel te nemen. Maar sommige taaluitingen worden bekrachtigd, andere ontmoedigd. Een middeleeuws contemplatieve houding is niet meer op zijn plaats, hetzelfde geldt voor uitingen van angstigheid. Angstige mensen willen niet mondig zijn. Wat Dupuis beschouwt als mondigheid en bereidheid tot gesprek, moet vanuit een Heideggeriaans perspectief misschien eerder als een vlucht voor de angst worden begrepen. Heidegger benadrukt ontvankelijkheid voor datgene wat in een dergelijke ervaring te verstaan gegeven wordt. Waar Dupuis een ‘herrschaftsfrei’ beraad ontwaart, zal Heidegger juist ‘Herrschaft’ ontwaren. De plicht tot communiceren, en dan nog wel op een bepaalde wijze, verschijnt dan *zelf* als een vorm van dwang. Het mondigheidsideaal gaat terug op de Verlichting. Foucault stelt echter dat wij, wanneer wij deze opdracht willen aanvaarden, vooral oog moeten hebben voor de dwingelandij die uitgaat van het verlichtingsdenken zelf. In *Hoofdstuk 5* kom ik hierop terug.

De noodzaak van moraal wordt toegelicht aan de hand van het verschil tussen mens en dier. In tegenstelling tot de mens is het dier voorspelbaar. Het is de opgave van de moraal de mens alsnog voorspelbaar te maken, door regulering. Het verschil tussen oude en nieuwe moraal is dan volgens Dupuis, dat in de nieuwe moraal niet bij voorbaat vaststaat hoe het hoort, omdat moreel beraad zal moeten uitmaken wat mag en niet mag. In deze notie van gesprek, waarin goede redenen de doorslag geven, wordt een moment van onvoorspelbaarheid vastgehouden. De vraag is echter of de uitkomst van moreel beraad inderdaad zo onvoorspelbaar is. Bepaalde taaluitingen worden immers bij voorbaat uitgesloten (bijvoorbeeld omdat ze voortkomen uit een middeleeuws contemplatieve houding, of uit de neiging terug te grijpen op oude zekerheden). Een communicatieve bijdrage wordt alleen als een ‘goede reden’ beschouwd wanneer zij aan bepaalde restricties beantwoordt. Daarmee wordt de onvoorspelbaarheid van het beraad aanzienlijk teruggedrongen. De onvoorspelbaarheid wordt nog verder teruggedrongen: er wordt gesteld dat wij onze morele overwegingen moeten verwoorden in termen van belangen. Hegel zegt al dat de moderne mens zijn meningen en gevoelens moet laten reguleren door, in overeenstemming (‘Einklang’) moet brengen

met dat wat algemeen geldig en gangbaar is (13, p. 240). Maar kan datgene wat Hegel onze ‘tiefste geistige Interessen’ noemt, wel in een dergelijke belangentaal worden uitgedrukt? Toch is Dupuis’ ethiekopvatting niet volstrekt minimalistisch, want “het is onmogelijk over moraal te spreken zonder in te gaan op onze opvattingen over mens-zijn” (Dupuis en Thung, 1988, p. 14). In 1976 zegt zij al dat een brede medische ethiek, die meer wil zijn dan een beroepscode, ook het terrein van antropologie, levensbeschouwing en mensvisie zal moeten betreden (p. 14).

Kortom, ethiek heeft volgens Dupuis de opgave de mens voorspelbaarder te maken en doet dat door antwoord te geven op de vraag ‘Wat mag ik verwachten (van de ander)?’ Het antwoord luidt, dat ik van de ander bereidheid tot deliberatie mag verwachten. Deze deliberatie is echter aan restricties (uitsluitingsprocedures) onderworpen. Wat is het dat door deze procedures uitgebannen wordt? Dupuis noemt: het traditionele en onverdraagzame denken, de middeleeuws-contemplatieve houding en de angstigheid. De moderne mens dient enkel ontvankelijk te zijn voor aanspraken die betrekking hebben op participatie in het maatschappelijke verkeer, op de noodzaak van overleg, van belangenafwegingen en dergelijke. De onvoorspelbaarheid van participanten in het maatschappelijke verkeer wordt teruggebracht door ontvankelijkheid voor andere aanspraken te blokkeren. Zij mogen zich niet laten aanspreken door tradities (behalve de traditie die geen traditie is, de Verlichting). Zij mogen zich niet laten aanspreken door een besef van verplichting dat zich aan hen opdringt wanneer zij in een ‘middeleeuws-contemplatieve houding’ zouden vervallen, omdat een dergelijk besef niet in het taalspel van reciprociteit en belangen tot uitdrukking kan worden gebracht. Zij mogen zich niet laten aanspreken door datgene wat in ervaringen van ‘angstigheid’ te verstaan gegeven wordt (door Heidegger als stem van het geweten aangeduid, waarin een besef van verplichting opdoemt dat in het gereguleerde morele beraad onbespreekbaar blijft). In *Hoofdstuk 6* en *7* zal ik een poging ondernemen deze uitgebannen aanspraken nader te identificeren.

§ 24 Duitstalig minimalisme (de Bochumer affaire)

Ook in de Duitstalige gezondheidsethiek vinden we de gedachte van moreel beraad. Hans-Martin Sass vertegenwoordigt de deliberatieve interpretatie van de gesprekssituatie in het Duitse taalgebied. Als continentaal filosoof schreef hij over Feuerbach en Hegel, totdat zich een epistemologische breuk voltrok die hem niet alleen naar de gezondheidsethiek voerde, maar die hem bovendien de

meest ‘Angelsaksische’ onder de Duitse gezondheidsethici maakte. De problematiek van consensusvorming in een pluralistische samenleving komt met name aan de orde in zijn reactie op Duitse actievoerders die een, mede door hem te Bochum georganiseerde, internationale bijeenkomst van gezondheidsethici onmogelijk maakten. De actievoerders meenden dat genoemde conferentie, getiteld ‘Consensus Formation in Health Care’, bedoeld was om uit de V.S. afkomstige, inhumane technologieën acceptabel te maken. Volgens Sass laten deze acties zien wat er gebeurt wanneer een samenleving inadequaat geïnformeerd is omtrent nieuwe medische technologieën. Zijn voornaamste verwijt aan het adres van de actievoerders luidt: weigering van dialoog, weigering van op consensus gericht beraad. De internationale bijeenkomst wilde een klimaat scheppen waar ‘moral assessment’ met betrekking tot nieuwe technologieën plaats had kunnen vinden. De door de actievoerders gehanteerde strategieën van weigering en confrontatie verhinderden deze opzet. Zij hebben, aldus Sass, het contact met de gangbare morele waarden (respect, debat en samenwerking) verloren. Om de mogelijkheid van communicatie met deze, voor innerlijke emigratie opterende actievoerders open te houden, is meer nodig dan analytische vaardigheden en de gebruikelijke methoden van consensusvorming. De zaak Bochum is een uitdaging aan degenen die dialoog prefereren boven geweld, aan de consensusgedachte in de ethiek.

De weerzin tegen discussie werd door de actievoerders als volgt verdedigd. Hoe redelijk de voorstellen en methoden van gezondheidsethici ook lijken, in feite gaat het niet om consensusvorming, maar om ‘Akzeptanz-Schaffung’, in opdracht van de farmaceutische industrie. Het gaat erom acceptatiestrategieën te ontwikkelen om de intuïtieve afkeer van velen tegen nieuwe technologieën ‘zu beseitigen’: ‘Moral soll so definiert werden, dass sie die Möglichkeiten der neuen Technologien moralisch vertretbar, ja sogar erwünscht erscheinen lässt, seien sie auch menschenverachtend und menschenvernichtend’. Wie zich tot participatie in de discussie laat verleiden, stelt zich aan deze acceptatiestrategieën bloot. Daarom moet het debat geweigerd worden, want participatie betekent ‘sich beteiligen’. De gezondheidsethiek lijkt een gesprek waarin geen enkele dwang in het spel is behalve de dwangloze dwang van het betere argument, maar in feite wordt deze ethiek gestuurd door de belangen van onder meer de farmaceutische industrie die nieuwe technologieën wil introduceren, en daarin belemmerd wordt door het feit dat deze technologieën op gespannen voet staan met bestaande morele normen en waarden.

Ook vanuit een taalstrijdoptiek is het jammer dat de ‘Alternativen’ het conflict niet aangaan, maar veeleer uit de weg gaan, juist omdat datgene wat zij naar voren brengen niet helemaal onwaar

lijkt. Ze laten de gelegenheid voorbij gaan hun intuïtie met het discours te confronteren. In plaats daarvan wordt de intuïtie zorgvuldig van een dergelijke confrontatie afgeschermd. Ook vanuit de taalstrijdoptiek zouden genoemde actievoerders moeten worden aangemoedigd hun onvrede met het vertoog in minder globale termen te verwoorden. De taalstrijdoptiek behelst een aanmoediging, de bedreigde morele sensibiliteit nader te articuleren. Gepleit zou moeten worden voor een nadere precisering van dit verwijt van ‘Akzeptanz-Schaffung’, voor een zo nauwkeurig mogelijke beschrijving van wat er feitelijk plaatsvindt, voor een nauwkeurig onderzoek naar de discursieve voorwaarden die bepaalde taaluitingen voor het vertoog aanvaardbaar maken en andere diskwalificeren (cf. Foucault, 1990, p. 5 e.v.), voor onderzoek naar de discursieve ‘voorwaarden voor aanvaardbaarheid’ van taaluitingen, vanuit een optiek die recht doet aan de verwevenheid van macht en weten.

§ 25 Minimalisme in de ethiek: voorlopig diagnose

In de *Inleiding* werd de vraagstelling van deze studie als een ‘tweede orde vraag’ geformuleerd: hoe wordt de vraag naar ethische consensus in een pluralistische samenleving door het gezondheidsethische vertoog begrepen, uitgewerkt en beantwoord? Op deze vraag zal ik, in deze slotparagraaf van *Hoofdstuk 2*, een nog nader te preciseren antwoord formuleren. Daarbij zal naar voren komen dat het gezondheidsethische vertoog in het teken staat van een ethiekopvatting die zich laat aanduiden als minimalistische of deliberatieve ethiek. Minimalistisch omdat het beroep op de redelijkheid geminimaliseerd is. Deliberatief omdat zij geënt is op de gedachte van moreel beraad (‘moral deliberation’). De vraag naar consensusvorming wordt door het gezondheidsethische vertoog in minimalistische termen begrepen, uitgewerkt en beantwoord.

De imperatief van de discursiviteit

In pluralisme schuilt een gevaar, het gevaar namelijk dat, in het geval van een fundamenteel conflict, de bereidheid tot gesprek plaats maakt voor een situatie van morele oorlogsvoering, redelijkheid voor ‘force and fraud’. Hoe kan deze dreiging worden afgewend? De minimalisten gaan, ondanks het pluralisme, op zoek naar een minimale basis voor ethiek die door iedereen aanvaard kan en moet worden. Deze minimale basis wordt ontleend aan één bepaalde interpretatie van de morele gespreksituatie: de gedachte van moreel beraad, de gedachte dat, zolang wij in

gesprek blijven, het gevaar van morele oorlogsvoering wordt afgewend. Aan deze gedachte ontleent het minimalisme ten minste twee morele eisen:

1. *Bereidheid tot gesprek*. Wij kunnen niet eisen dat anderen bepaalde inhoudelijke overtuigingen met ons delen. Wat we wel kunnen eisen is, dat iedereen bereid is zijn opvattingen ter discussie te stellen in een klimaat van overleg, en op die wijze consensus na te streven. Dat wil zeggen: communicatie is niet alleen nuttig en bevorderlijk voor het sociale verkeer, het is een *morele* eis geworden.

2. *Wederzijds respect van gesprekspartners*. Een gesprek tussen morele vreemdelingen heeft alleen zin wanneer wij elkaars opvattingen respecteren, ook al kunnen wij de opvattingen van anderen niet begrijpen of onderschrijven. Elke opvatting moet een eerlijke kans krijgen in het gesprek.

Naast deze twee morele eisen is er nog een *derde* eis, die meer vragen oproept dan de eerste twee. Deze eis betreft de rol van intuïties (die wij niet nader kunnen beargumenteren) en levensbeschouwelijke argumenten (waarmee wij anderen niet kunnen overtuigen) in het beraad. In feite wordt van participanten in het beraad verwacht dat zij afzien van elk beroep op intuïties en levensbeschouwelijke overtuigingen. Zij gelden immers niet voor iedereen en kunnen derhalve geen bijdrage leveren aan consensusvorming. Intuïties en levensbeschouwelijke overtuigingen belemmeren het gesprek tussen morele vreemdelingen en blokkeren consensusvorming. Wie vasthoudt aan intuïties of levensbeschouwelijke overtuigingen is niet werkelijk bereid om in gesprek te gaan. Deze eis is problematisch omdat zij een uitsluitingseffect behelst: participanten worden geacht af te zien van de overwegingen die voor de gebruiker zelf vaak doorslaggevend zijn.

Vanuit de minimalistische optiek gaat het om drie eisen die uit elkaar voortvloeien of, beter nog, om drie formuleringen van een en dezelfde eis. Wie zich op intuïties of levensbeschouwelijke overwegingen beroept, is niet werkelijk bereid om in gesprek te gaan. Samen vormen zij de imperatief van de discursiviteit. Deze imperatief beroept zich op de redelijkheid van de mens (de mens is redelijk voor zover hij in staat en bereid is deel te nemen aan moreel beraad) en geldt als ‘Ersatz’ voor de categorische imperatief. In tegenstelling tot de categorische imperatief geeft deze imperatief geen antwoord op de vraag Wat moet ik doen? maar op de vraag Wat mag ik verwachten (van de ander)? Antwoord: bereidheid tot deliberatie.

Ook andere interpretaties van de gespreksituatie, zoals de hermeneutische, erkennen de eis van bereidheid tot gesprek. Hier heeft het morele gesprek echter een volstrekt andere inzet. De zaak waar het in een hermeneutische gespreksituatie om gaat, is niet consensus, maar morele waarheid. Om de waarheid te vinden, moeten wij tegenspraak dulden. Dat betekent dat gesprekspartners in een hermeneutische gespreksituatie juist wel aangemoedigd worden substantiële of intuïtieve overwegingen in te brengen. De hermeneutische gespreksituatie is uit op een confrontatie tussen woordvoerders van verschillende morele perspectieven. De minimalistische eis van bereidheid tot gesprek onderscheidt zich dus wezenlijk van de hermeneutische.

Neutraliteit

Het minimalisme benadrukt, dat haar oplossing van het consensusprobleem in levensbeschouwelijk opzicht neutraal is. Bij nader inzien blijkt deze oplossing toch ‘geïnformeerd’. Er is sprake van verwantschap met liberale en protestantse visies op de mens, van een verankering in een ‘brede’ moraal, een inhoudelijke ‘voorbeslissing’ die aan het minimalistische repertoire vooraf gaat. Het minimalisme doet zèlf een beroep op intuïties en substantiële overwegingen, op een achtergrondmoraal waaraan minimalistische argumenten hun overtuigingskracht ontlenuen. In een hermeneutische interpretatie van de gespreksituatie wordt van participanten niet verwacht dat zij hun gevormde intuïties inruilen van een ‘standpuntloos standpunt’, een ‘view from nowhere’. Integendeel, de exploratie en explicatie van ‘brede’ achtergronden vormt juist de inzet van het gesprek. Het antwoord op de vraag waarom wij bepaalde argumenten aanvaarden en andere afwijzen, verwijst naar onze betrokkenheid bij bepaalde traditie-gebonden rechtvaardigingspraktijken. De hermeneutische benadering aanvaardt wel de eerste en de tweede, maar niet de derde formulering van de imperatief van de discursiviteit. Een deliberatieve interpretatie tolereert alleen datgene wat binnen het heersende taalregime verwoord kan worden. De hermeneutische interpretatie van de gespreksituatie daarentegen is gericht op explicatie van datgene wat in gespreksituaties wel werkzaam is, maar niet volledig adequaat verwoord kan worden. Waar nodig worden nieuwe taalvormen geïntroduceerd om het proces van explicatie te versterken. De hermeneutiek is er niet zozeer op uit de verschillende argumenten voor en tegen een bepaalde optie op systematische wijze en binnen de restricties van één bepaald taalregime in kaart te brengen en tegen elkaar af te wegen. Veeleer gaat het erom de herkomst van morele noties en overwegingen te achterhalen, de gebruikte argumenten ten opzichte van het ‘brede’ referentiekader dat eraan ten

grondslag ligt te situeren, de intellectuele of levensbeschouwelijke tradities waaraan deze argumenten zijn ontleend op te sporen en de vraag te beantwoorden aan welk perspectief op het morele bestaan deze argumenten hun zin, betekenis en overtuigingskracht ontleenen. Het gesprek wordt niet gestuurd door de behoefte aan consensusvorming, maar door de confrontatie met onvoorziene interpretaties van de probleemsituatie die in het gesprek naar voren komen.

Naast het neutrale, benadrukt het minimalisme tevens het tolerante karakter van haar optiek. Bij nader inzien blijkt dat het minimalisme minder tolerant is dan aanvankelijk lijkt. De uitnodiging tot spreken gaat gepaard met een beperking vooraf van datgene waarover gesproken wordt. Wie niet op een bepaalde wijze over het morele kan spreken, moet erover zwijgen. Van participanten wordt verwacht dat zij alleen datgene inbrengen waarvan zij kunnen willen dat het door anderen wordt ingebracht. Hoewel wij ertoe worden opgeroepen de opvattingen van anderen te respecteren, ook wanneer wij deze opvattingen niet delen of begrijpen, wordt van ons verwacht dat wij de opvattingen die wij zelf als wezenlijk beschouwen, relativiseren. Een vermogen tot relativisme en afstand nemen van de persoonlijke levensidealen wordt aangemoedigd, fanatisme fel bestreden. Burms (1992) schrijft:

Wanneer er binnen dezelfde samenleving zeer uiteenlopende meningen bestaan over de meest fundamentele opties (bijvoorbeeld van morele of religieuze aard), is het van vitaal belang de destructieve conflicten te vermijden die uit die meningsverschillen zouden kunnen voortkomen. Daarom zal in zo'n pluralistische samenleving ook een hoge waarde gehecht worden aan de bekwaamheid om de eigen meningen in zekere mate te relativiseren. Een zeker scepticisme of relativisme lijkt hier te verkiezen te zijn boven een fanatieke identificatie met de eigen overtuigingen. Het resultaat hiervan zal nogal paradoxaal zijn: enerzijds zal men beklemtonen hoe waardevol het is de meningen van anderen te respecteren, maar anderzijds zal men ook beklemtonen hoe waardevol het is de eigen meningen te relativiseren. Terwijl het ontwikkelen van een eigen mening sterk wordt aangemoedigd, wordt ook voorgehouden dat een al te sterke identificatie met de eigen mening onkritisch, irrationeel of verwerpelijk is (p. 32).

Het minimalisme behelst een procedurele opvatting van ethiek, die door iedereen aanvaard kan en moet worden omdat zij geen beroep doet op inhoudsvolle kaders. Het minimalisme is weliswaar geen 'creatio ex nihilo', en verbonden met een bepaalde rechtvaardigingspraktijk (de Verlichting), maar tegelijkertijd wordt benadrukt dat het een 'traditie' betreft die geen traditie is, omdat zij de

inzet heeft alle ‘intramurale’ beperkingen van plaats, tijd en context te overschrijden, met als eindresultaat een ‘view from nowhere’. Het minimalisme beroept zich op *ieders* belang om in vrede en veiligheid te leven en ruimte te scheppen voor het ontwerpen van een eigen brede moraal. Het minimalisme beoogt routinisering van het handelen, regulering van het maatschappelijke verkeer. Het gaat erom een conceptueel en grammaticaal facetschema te ontwerpen waarbinnen deliberatie mogelijk is en ‘knelpunten in de discussie’ kunnen worden weggenomen. Het onbehagen in het vertoog zegt: weg uit het schema, terug naar de ervaring van verlegenheid. Hier vertoont het minimalisme echter een opvallende tegenspraak. Enerzijds behelst het een pleidooi voor discussie en overleg. De discussie wordt echter gevoerd met als doel haar zo spoedig mogelijk te beslechten. Na het morele beraad komt de morele routine. Het probleem van routinisering is, dat pogingen in die richting nooit geheel zullen slagen. Steeds weer doet zich de situatie voor dat de arts die volgens de regels handelt, toch in verlegenheid wordt gebracht. Routinisering geschiedt door het gesprek aan rigide restricties te onderwerpen: door de-listing van controversiële kwesties en door diskwalificatie van discussiebijdragen die aan intuïtie, metafysica of levensbeschouwing zijn ontleend. Op die manier wordt geprobeerd de discussie hanteerbaar en voorspelbaarder te maken. Aan het gesprek waarin geen enkele dwang in het spel is buiten de dwangloze dwang van het betere argument, gaat een rigide discursieve dwang vooraf. Wie niet aan de imperatief van de discursiviteit wil gehoorzamen, wie de daarin geïmpliceerde interpretatie van de morele gesprekssituatie niet onderschrijft, wie zich niet van de ‘neutrale’ morele omgangstaal bedient, diskwalificeert zichzelf. Engelhardt (1986) vergelijkt de minimalistische ethiek met de gang van zaken tijdens een ‘ding’ (de bijeenkomst waarop vrije Germanen in overleg hun beleid uitstippelden). Ik zie echter eerder verwantschap tussen de imperatief van de discursiviteit en de befaamde formule waarmee ruim duizend jaar geleden het christelijke Europa haar heidense mede-Europeanen dwong de oude goden af te zweren. Het verschil is, dat men zich destijds van manifeste vormen van geweldsuitoefening bediende (met name genocide), die thans plaats hebben gemaakt voor meer subtiele, discursieve vormen van ‘force and fraud’. Toch blijft een aantal overeenkomsten zichtbaar. Het probleem van dergelijke pogingen is bijvoorbeeld, dat ze nooit volledig zullen slagen. De aanspraken die in het officiële vertoog niet langer ter sprake mogen worden gebracht, blijven toch werkzaam, als ongreepbare residuen, als ‘spoken in de discussie’, zoals een ethicus dat onlangs noemde.

De taalstrijdoptiek

Het minimalisme beroept zich op de gedachte van moreel beraad. Daarbij wordt echter naar één bepaalde, eigentijdse interpretatie van de gesprekssituatie verwezen. De vanzelfsprekendheid ervan benadrukt dat het om een ‘zeitgemäße’ interpretatie gaat. De vraag is dan waaraan het minimalisme haar vanzelfsprekendheid ontleent. Participeren in een moreel beraad wil zeggen: spreken in de afgebakende ruimte waar een bepaald taalspel wordt gespeeld. Het taalspel zelf wordt echter niet op het spel gezet. In het morele beraad moet iedere deelnemer afstand doen van zijn eigen taal. De gezondheidsethiek is een taal om mee te twisten, die echter zelf onbetwistbaar is. De gezondheidsethiek is geen neutrale omgangstaal, maar één bepaalde taal naast de andere talen die meedingen in de morele taalstrijd die in onze cultuur gaande is. Mijn basismetaphoor is niet conversatie, maar strijd (cf. de opmerking van Rabinow: “[Foucault’s] basic metaphor is one of battle and not conversation”, 1984, p. 6). Het oogmerk van een taalstrijdoptiek is de-neutralisering. De imperatief van de discursiviteit daarentegen behelst permanente zelfcorrectie, een permanente ‘biecht’ ten overstaan van allen.

Een illustratie van het uitsluitingsmechanisme vormt een bijdrage van De Graaf (1990) over stervensbegeleiding en euthanasie. De cultuur waarin wij leven wordt ‘steeds pluralistischer’, schrijft hij. Dit pluralisme wordt in De Graafs bijdrage echter slechts in schijn aanvaard, en in feite ongedaan gemaakt. Hij gaat met name in op een hem niet welgezinde optie die zegt dat doden op verzoek een daad is die tot uitdrukking brengt dat men van oordeel is dat het nog resterende leven zinloos is geworden, terwijl dit oordeel ons niet toekomt. De Graaf schrijft hierover:

Dit argument tegen euthanasie vindt men in de Minderheidsnota (twee leden) van de Staatscommissie inzake euthanasie. Hier is een zeer rigoureuze ethiek aan het woord met op de achtergrond een opvatting over een natuurlijke dood, die zeer twijfelachtig geworden is (p. XXII 115)

Wat er zo twijfelachtig is geworden wordt niet uitgelegd. Dat hoeft ook niet: ‘rigoureuze’ bijdragen dienen uit het morele beraad geweerd te worden. Nog explicieter is Engelhardt (1990) in zijn bijdrage over de ethische aspecten van genetische manipulatie. Volgens hem heeft een publieke discussie hierover pas zin wanneer “one has dispelled what must from a secular perspective be regarded as pseudo-issues” (p. 1), wanneer overwegingen die voortkomen uit levensbeschouwelijke of culturele premissen geweerd worden (p. 2). ‘Brede’, inhoudsvolle perspectieven “need to be

exorcized from secular discussions, or one must be sought to articulate them in general secular terms” (p. 4).

Minimalisme en benauwdheid

Voor het minimalisme geldt het omgekeerde van wat Gerard Reve (1985, p. 186) over katholicisme zegt: *de jure* zeer open, *de facto* gesloten. Wanneer de gezondheidsethiek spreekt over autonomie en zelfbeschikking, roept dit een zekere argwaan op die door Nietzsche in diens *Unzeitgemäße Betrachtungen* wordt verwoord waar hij schrijft: “Während noch nie so volltönend von der ‘freien Persönlichkeit’ geredet worden ist, sieht man nicht einmal Persönlichkeiten, geschweige denn freie, sondern lauter ängstlich verhüllte Universal-Menschen”. De retoriek van de vrije persoonlijkheid gaat volgens Nietzsche samen met een situatie van benauwdheid en bedruktheid. Deze gedachte is het vertoog zelf niet helemaal vreemd. Dupuis gebruikt in verband met euthanasie het argument, dat mensen al zo veel hebben ingeleverd aan vrijheid, dat het kleine beetje dat nog rest (het recht op zelfbeschikking in de persoonlijke sfeer) verdedigd dient te worden tegen bemoeienis van buitenaf.

Bij Hegel treffen wij een verwante gedachte aan. Hij vergelijkt de situatie van de moderne mens met die van het Griekse koor. De mens kan niet handelen zoals hij wil, want dan brengt hij schade toe aan anderen. De belangen van anderen leggen onze bewegingsvrijheid drastisch aan banden. De stemmen in het koor, schrijft Hegel

sehen wir ... die Bedrücktheit an... [S]ie sind in der Tat nach allen Seiten hin abhängig, eingeengt und kommen mit ihren Leidenschaften und Interessen durchweg in Gedränge und in die Not der ihnen äußeren Notwendigkeit, da hinter ihnen gleich die unüberwindliche Macht der bürgerlichen Ordnung steht, gegen welche sie nicht ankommen können (13, p. 252).

Deze toestand van benauwdheid, kenmerkend voor het koor, is in onze tijd de algemene moderne situatie. Iedereen is een stem in het koor geworden. Het domein waarin wij vrij kunnen handelen is beperkt: “[D]ie Bezirke, in welchen für die Selbständigkeit partikulärer Entschlüsse ein freier Spielraum übrigbleibt, ist in Anzahl und Umfang gering”. Het domein waar de mens nog is wat hij is en doet wat hij doet, is drastisch ingeperkt. Zijn betrokkenheid keert zich af van het publieke leven en trekt zich terug in de eigen innerlijkheid. De samenleving als geheel heeft geen idealen

meer. Het zou “unpassend sein, auch für unsere Zeit noch Ideale ... aufstellen zu wollen”. De moderne mens ‘tut seine vorgeschriebene Schuldigkeit’. En

So kann denn überhaupt in unserem gegenwärtigen Weltzustand das Subjekt allerdings nach dieser oder jener Seite hin aus sich selber handeln, aber jeder Einzelne gehört doch, wie er sich wenden und drehen möge, einer bestehenden Ordnung der Gesellschaft an.

Het individu is slechts in schijn zelfstandig, in feite handelt hij ‘nur als befangen’. Deze toestand van benauwdheid en bevangenheid is *onze* toestand. De concrete zelfstandigheid van de tragische held heeft plaatsgemaakt voor de abstracte zelfstandigheid van de moderne persoon. Het domein dat overschiet voor zelfstandigheid is gering. Onze ‘schuldigheid’ jegens de ander is voorgeschreven. Het domein van de vrijheid tegenover dat wat voorgeschreven en noodzakelijk is, is de innerlijkheid. Het algemene ligt buiten het bereik van onze persoonlijke invloed.

Wat wij autonomie noemen is een moderne, dat wil zeggen beperkte vorm van zelfstandigheid, maar - en dat is de winst ten opzichte van de Griekse tijd - zij geldt *voor allen*. Het is veralgemeniseerde zelfstandigheid. In de plaats van de ene held treden de vele personen. In tegenstelling tot de Griekse held, die niet opgaat in het koor, heeft de moderne mens de taak zijn meningen en gevoelens in overeenstemming te brengen met dat wat algemeen geldig is. Het moderne verstand, zegt Hegel, maakt van de mens een amfibie, want hij leeft in twee werelden tegelijk. Enerzijds weet hij zich bedrukt door nood en behoefte (de uiterlijkheid), anderzijds heeft hij toegang tot het rijk van de gedachten en de vrijheid (de innerlijkheid). Het is de opgave van de filosofie, de eenzijdigheid van beide te tonen en beide aspecten te verzoenen.

Aristoteles zegt: Wie het goede doet uit noodzaak, en niet uit eigen beweging, is geen goed mens. De deugdzame mens gehoorzaamt uit eigen beweging aan de rede. Het goede leven is echter een ideaal voor enkelingen, alleen de waarlijk deugdzamen zullen het uit eigen beweging nastreven. De grote meerderheid is ongevoelig voor morele idealen: hun gedrag dient gereguleerd te worden door dwang en regelgeving. Terwijl de waarlijk deugdzame mens zich uit eigen beweging zal laten leiden door de rede en uit eigen beweging zal handelen met het oog op redelijke idealen, heeft de grote meerderheid behoefte aan wetgeving en publieke regels (Nicomachean ethics, X, ix 9-12).

Recapitulatie en vooruitblik

Het vertoog wil ons uit de situatie van verlegenheid weghelpen door taaluitingen die naar ‘andere’ aanspraken verwijzen uit te bannen. In dit hoofdstuk werd vooral op de werkzaamheid van de gehanteerde uitsluitingsprocedures gewezen. De vraag welke ‘andere’ aanspraken, welke andere aspecten van de morele ervaring door deze procedures worden uitgebannen, is nog nauwelijks aan de orde geweest. Daarvoor heeft onze ‘exercise in retrieval’ nog onvoldoende vorderingen geboekt. Want wanneer het erom gaat de vraag welke aanspraken door het heersende, minimalistische taalregime worden uitgebannen te beantwoorden, moeten we er vooral voor waken deze vraag niet te beantwoorden in de termen die het heersende taalregime zelf ons gegeven heeft. Dat zouden we doen wanneer we haar zouden beantwoorden door te zeggen dat ‘intuïties’, ‘levensbeschouwelijke overwegingen’ en ‘metafysische claims’ uitbanning ten deel valt. Vanuit een minimalistische optiek zou ons dan onmiddellijk worden duidelijk gemaakt waarom de uitbanning van dergelijke zaken verdedigbaar is en hoe de negatieve bijeffecten worden opgevangen. In het vertoog zelf zal ik op zoek moeten gaan naar de aanknopingspunten die tot een articulatie van uitgebannen aanspraken zouden kunnen voeren. De aandacht gaat uit naar datgene wat door de minimalistische ethiek zelf als het ‘andere’ van de minimalistische rede wordt aangemerkt (Engelhardt spreekt over het ‘vogelvrije’).

Enkele aanknopingspunten dienden zich aan. Strawson grenst de ethiek af van bepaalde literaire teksten, waarin fundamentele waarheden ter sprake worden gebracht ‘which hold us captive’. Muschenga en Jacobs grenzen het ethische af van wat zij aanduiden als ‘persoonlijke moraal’ en ‘persoonlijke voorkeuren’. Antigone wordt geraakt door aanspraken die zich dwingend aan haar opleggen, zij vertegenwoordigt de fanatici, die strijd verkiezen boven een onaanvaardbaar compromis, die waarheid niet inruilen voor consensus. De minimalistische definitie van de situatie wordt in hun geval geplaagd door onbehagen, door ‘spoken’ in de discussie die geïnterpreteerd dienen te worden als een rest van morele ervaring die zich aan articulatie binnen het minimalistische taalregime onttrekt. Wat Dupuis wil uitbannen uit de ethiek zijn alle aanspraken die niet betrekking hebben op het welzijn van mensen, maar verwijzen naar een ‘aanspreekbaarheid’ waaraan in het minimalistische taalregime geen stem kan worden gegeven. Bij Sass tenslotte zou datgene wat hij aanduidt als ‘technofobie’ kunnen verwijzen naar ontvankelijkheid voor aspecten van de actuele morele situatie die in het minimalistische taalregime uit het zicht verdwijnen.

Hoofdstuk 3. De Voorgeschiedenis van het minimalisme

De gezondheidsethiek, de ethiek van de autonomie, wil ook zèlf autonoom zijn ten opzichte van ‘bevoogdende’ metafysische of levensbeschouwelijke interpretaties van de situatie. Kuitert (1989b) beoogt een autonome, in levensbeschouwelijk opzicht neutrale ethiek, en noemt autonomie een “onontkoombare voorbeslissing voor de ethiek” (p. 10), maar voegt daar even later aan toe dat ‘de protestantse geest’ het belang van autonomie voor de ethiek beter heeft begrepen dan de rooms-katholieke. Dat komt omdat het protestante denken minder onder de invloed van aristotelisme heeft gestaan (p. 22). Wijst dit niet op een verwantschap van de autonomiegedachte met bepaalde metafysische of levensbeschouwelijke opties? Andere auteurs benadrukken de verankering van de autonome ethiek in levensbeschouwelijke tradities. Zonder een levensbeschouwelijk commitment devalueert het filosofisch repertoire van rationele argumenten tot een spel, aldus Peperzak (1991). Piëtisme, dat wil zeggen het vermijden van reflectie en argumentatie, bevredigt evenmin. Zijn ideaal is een gesprek dat grote verschillen verdraagt, omdat de erin participerende waarheidszoekers verbonden zijn door een fundamentele eenstemmigheid en sympathie (p. 107). Dit hoofdstuk is gewijd aan de plaats van de ethiek in de ruimte die wordt afgebakend door twee opties, namelijk redelijkheid en piëtisme.

De Verlichting wil, naar het woord van Kant, de mens bevrijden uit zijn onmondigheid. De greep van levensbeschouwelijke tradities op de moraal moet worden teruggedrongen door het individu te dwingen de maxims van zijn handelen bloot te stellen aan kritiek. Kant en andere Verlichters probeerden een rationele procedure te introduceren om morele overwegingen te toetsen. MacIntyre acht de Verlichting een gok die beter niet gewaagd had kunnen worden. Onze morele intuïties zijn restanten van ethische theorieën die wij niet langer beheersen. Of, om een aan Wittgenstein ontleende beeldspraak te gebruiken: het zijn na de opvoering achtergebleven fragmenten van de coulissen van een theaterstuk. Zij laten zich zo moeilijk legitimeren omdat de context waaraan ze hun overtuigingskracht ontleenden verloren ging. Volgens Habermas daarentegen, is de Verlichting niet mislukt maar onvoltooid gebleven. Kenmerkend voor het moderne individu is diens toerekeningsvatbaarheid. We beroepen ons niet langer op de ongeschreven wetten van een traditionele moraal, maar moeten zelf, als individu, verantwoording afleggen voor onze daden. Engelhardt acht de verschraling die MacIntyre betreurt, onvermijdelijk. Een inhoudelijke morele consensus vooronderstelt een samenleving waarvan de omvang die van de

Griekse polis niet overschrijdt. Wij kunnen onze voorkeur voor bepaalde inhoudelijke opties, en onze afkeer voor andere, niet ten overstaan van allen, maar enkel binnen onze eigen morele gemeenschap op begrijpelijke en overtuigende wijze verantwoorden. Vertrekpunt van dit hoofdstuk is de gedachte dat het pluralisme onze situatie, ons ‘theaterstuk’ is. Het morele subject ziet zich voor de opgave geplaatst de fragmenten van coulissen, die hij in deze morele ruimte ontwaart, thuis te brengen.

§ 26 Het Sade-achtige in Kant

Het problematische karakter van pogingen in de huidige ethiek, zich los te maken van intuïties en tradities, en zich enkel op de rede te beroepen, wordt onderstreept door het werk van een tijdgenoot van Kant: de Sade. Diens geschriften hebben meer om het lijf dan enkel de maxime ‘Deugd brengt ongeluk en misdaad wordt beloond’. Zij laten zich lezen als een *reductio ad absurdum* van een Verlichte, enkel in de rede gefundeerde ethiek. Omvangrijke passages hebben de vorm van dialogen waarin de schurk met filosofische argumenten, ontleend aan een rationalistisch systeem, de morele en religieuze ‘vooroordelen’ van zijn slachtoffer pareert. Deze schurken presenteren zichzelf als filosoof. Zij zijn toerekeningsvatbaar en legitimeren zichzelf door op consistente en lucide wijze redenen te geven voor hun handelen, daarbij de conventionele, slecht gearticuleerde en inconsistente tegenargumenten van hun slachtoffers weerlegend. Sterker nog, het door hen beoefende vergriep is uitdrukkelijk bedoeld om de slachtoffers te wekken uit hun religieuze sluimer, hen van hun vooroordelen te bevrijden. De perverse praktijken hebben naast een hedonistische ook een educatieve en Verlichtende bedoeling. Het gaat erom de morele gevoeligheid die de opvoeding hen inprentte, weg te nemen om plaats te maken voor de rede, opgevat als belangenberekening. “[L]es sensations morales sont trompeuses”, zegt Dubois in *Justine* (Sade 1981), ze zijn het gevolg van “les maudits préjugés dans lesquels on nous a élevés” (p. 97). En “la pitié”, zegt Clairwil in *Juliette*, “n’est qu’une faiblesse ... entièrement incompatible aux maximes de la philosophie” (Sade 1969, p. 118). We moeten onze gevoeligheid voor het moralistische (voor)oordeel van anderen kwijtraken, zegt Mme Delbène in *Juliette*, want de anderen beroepen zich op “conventions absurdes, qui n’ont de réalité qu’aux yeux des sots ... qui ne sont que des objets de mépris aux yeux de la raison” (p. 21). Een filosoof is degene die niet bang is de waarheid te spreken (p. 157).

Er zijn twee soorten schurken bij De Sade. In de eerste plaats de filosofen. Zij beschouwen het leven als een rationeel experiment, het misdadige bestaan als de meest rationele levensvoering. In de tweede plaats de meer praktisch ingestelde schurken, degenen die beseffen dat de wereld waarin zij leven grondig corrupt is, en dat het verstandig is de eigen levensvoering daaraan aan te passen. De slachtoffers daarentegen opteren voor de positie van ‘bel esprit’ en hebben, gegeven het immorele karakter van het huidige tijdsgewricht (“cette époque fatale pour la vertu”, p. 55) de neiging zich terug te trekken uit de wereld en op zoek te gaan naar een ‘retraite solitaire’ waar de deugd zich in stilte weet te handhaven (p. 182), maar komen keer op keer bedrogen uit.

Bestaan er volmaakte schurken, die zich op geen enkele wijze kunnen verontschuldigen? vraagt Heering (1974) zich af. Voor Sade’s perverse feesten is geen enkele rechtvaardiging te vinden, zij “behoren tot het enkel en alleen *injustifiable*. Enkel in een relativistische tijd zoals de onze kon De Sade weer in de mode komen” (p. 130). Deze voorstelling van zaken gaat voorbij aan het feit dat de schurken bij De Sade, vaak zeer uitvoerig, hun gedrag rechtvaardigen met argumenten die op zich genomen begrijpelijk, en vaak zeer overtuigend zijn. Het zijn tijdgenoten van Kant. In hun lucide en consistente betogen weerleggen zij de, aan de ‘allgemeine Menschenvernunft’ ontleende, maximen van hun slachtoffers. Steeds weer wordt er een oppositie gecreëerd tussen, enerzijds, de diffuse en gebrekkig verwoorde gevoelens (‘chimères’, ‘sottises’, ‘préjugés’) die wij ‘deugd’ noemen, en anderzijds de ethische principes die de toets der rede kunnen doorstaan en die, in tegenstelling tot genoemde gevoelens, een bijdrage zullen leveren aan het nut en welzijn van allen.

“Das Werk des Marquis de Sade”, schrijven Horkheimer en Adorno, “zeigt den ‘Verstand ohne Leitung eines anderen’, das heißt, das von Bevormundung befreite bürgerliche Subjekt” (p. 79). Ook in Kants seksuele ethiek wordt het lichaam van de mens als voorwerp voor lustbevrediging begrepen. Er zit een Sade-achtige ondertoon in deze ethiek. En dat geldt niet alleen voor zijn seksuele ethiek. Nietzsche zegt “der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit” (II, p. 806). En Lacan (1966) zegt: “Sade est le pas inaugural d’une subversion dont, si piquant que cela semble au regard de la froideur de l’homme, Kant est le point tournant” (p. 765).

De argumenten waarop De Sade’s schurken zich beroepen zijn begrijpelijk. Wat hen van ons vervreemdt zijn niet de argumenten op zich, maar hun eentonigheid. Wanneer wij met hen in discussie zouden treden, komt er een moment dat wij geen ‘redenen’ meer hebben. Dan luidt onze tegenwerping: niemand kan zo leven, deze ethiek is wel toerekeningsvatbaar, maar niet

levensvatbaar. Er komt een moment waarop wij, zoals Wittgenstein zegt, onze gesprekspartner uitnodigen *onze* morele wereld te betreden. Wij herhalen dan wat bij Hegel door de Grieken werd gezegd, die nog geen geweten hadden, nog geen redenen konden geven: Dit is hoe wij zijn, dit is hoe wij leven. De moderne ethiek kan dit moment wel uitstellen, maar niet uitbannen. Er zijn overtuigingen die, zoals Wittgenstein zegt, “solchermaßen in allen meinen *Fragen und Antworten* verankert [sind], dass ich nicht an sie rühren kann” [103]. Er komt een moment dat wij zeggen: “Es gibt kein warum, ich tue es einfach nicht. So handle ich” [148]. Elders zegt hij “Es gibt freilich Rechtfertigung, aber die Rechtfertigung hat ein Ende” [192]. Dat einde wordt gevormd door de wijze waarop wij feitelijk leven en handelen. “Was die Menschen als Rechtfertigung gelten lassen, - zeigt, wie sie denken und leben” [325]. “Am Ende der Gründe steht die Überredung” (niet het overtuigen) [612].

Waarom wijzen wij bepaalde argumenten af en aanvaarden wij andere? Waaraan ontlene argumenten in een moreel beraad hun overtuigingskracht? Niet enkel aan hun logische gewicht, want dan zouden ze voor mijn gesprekspartner net zo overtuigend moeten zijn als voor mijzelf. Argumenten met zeggingskracht doen klaarblijkelijk een appèl op onze al dan niet bewuste vertrouwdheid met hun herkomst en hun voorgeschiedenis. De vraag van de ethiek is dan: Waar komen onze argumenten, onze ‘goede redenen’ vandaan? De door Dupuis en De Beaufort (1988a) naar voren gebrachte gedachte dat de ethiek moet ‘verhelderen’, wordt in deze studie onderschreven, maar in een andere zin: de ethiek moet de gehanteerde argumenten ‘thuis brengen’, hun herkomst aan het licht brengen. Aan welke morele visie op het menselijke bestaan ontlene overtuigende argumenten hun overtuigingskracht?

Sade’s pervertering van de Verlichtingsethiek maakt zichtbaar dat er in een moreel gesprek meer speelt dan de uitwisseling van rationele argumenten en daartoe niet gereduceerd kan worden. Ik zal een poging wagen dit ‘meer’ te articuleren in de vorm van een heuristisch kader dat nadere verheldering behoeft en dat zich als volgt laat omschrijven. Wanneer handelingssubjecten de morele ervaring, die zij in de confrontatie met een morele probleemsituatie opdoen, willen verwoorden, zullen zij (bewust of onbewust) een beroep doen op de morele tradities die in onze cultuur aanwezig zijn. Deze tradities reiken handelingssubjecten morele verwoordingen aan, waarvan zij gebruik maken om de morele aspecten van hun probleemsituatie te articuleren en te evalueren. Het is de opgave van de ethiek de betekenisvolle achtergrondmoraal waaraan deze morele verwoordingen en taaluitingen hun betekenis en overtuigingskracht ontlene, te achterhalen. Stel bijvoorbeeld dat een

medisch-ethische commissie zich beraadt over een casus met als inzet de vraag of beëindiging van levensverlengend handelen bij een bepaalde patiënt geoorloofd is. Het commissielid dat zijn discussiebijdrage in termen van het onderscheid tussen gewone en buitengewone middelen verwoordt, staat in een andere traditie, beroept zich op een ander moreel taalspel dan degene die in termen van een morele kosten/effecten-analyse of in termen van ‘burdens’ en ‘benefits’ voor de patiënt in kwestie argumenteert. En het commissielid dat stelt dat in het geval van een onomkeerbaar coma de ‘persoon’ dood is, staat in een andere traditie dan degene die zegt dat ook het lichaam als zodanig tot de persoon moet worden gerekend, en derhalve respect verdient. De ethicus beschikt over de intellectuele uitrusting (de ‘expertise’) om de morele taaluitingen die door probleemsituaties worden opgeroepen op een betrekkelijk accurate en geïnformeerde wijze te expliciteren (cf. MacIntyre, 1988, p. 3 e.v.) zodat een meer uitgewerkte exploratie van de inzet van het morele geschil mogelijk wordt. Vanuit een dergelijke benadering vormt een medisch-ethische commissie datgene wat volgens MacIntyre in onze samenleving ontbreekt, namelijk een forum waar verschillende morele tradities die in onze cultuur aanwezig zijn, op een meer systematische wijze met elkaar kunnen worden geconfronteerd.

§ 27 Het Sade-achtige in de gezondheidsethiek

Waarom zo uitvoerig stilstaan bij De Sade? Omdat de gezondheidsethiek laat zien dat dialogen tussen rede en moreel gevoel, zoals De Sade die enceneerde, nog niet tot het verleden behoren. Gezondheidsethische discussies herinneren bij tijd en wijle aan de ontmoetingen tussen schurk en slachtoffer, waarbij de met rationele principes uitgeruste schurk de discussie met zijn slachtoffer, dat zich enkel op diffuse (en na doordenking inconsistente) gevoelens kan beroepen, nimmer uit de weg gaat. Daarmee wil ik uiteraard niet beweren dat sommige gezondheidsethici ‘schurken’ zouden zijn, maar wel dat het script van ‘rationele argumenten’ versus ‘gevoelens’ dat deze gezondheidsethici hanteren, bij De Sade reeds voorhanden was, dat hun retoriek van ‘goede redenen’ versus morele ‘vooroordelen’ naast de vele dialogen in het werk van De Sade kunnen worden gelegd, waar het hun retorische structuur betreft. Dit antwoord vergt uiteraard enige onderbouwing. Als casus kies ik de discussies over de morele status van embryo’s en neonaten.

In zijn bijdrage aan een bundel over experimenten met embryo’s bekritiseert Hare (1990) de Warnock-commissie. Volgens Hare had deze commissie moeten toetsen welke redenen de toets der

rede doorstaan en als ‘goede redenen’ kunnen gelden. In plaats daarvan beschouwde zij ondoordachte reacties zoals ‘outrage and shock’ als morele data waaraan bepaalde morele overwegingen kunnen worden opgehangen. Zij meende dat ‘if we find people reacting with horror to some suggestion, that by itself is a sign that there is something morally wrong with it’ (p. 189). Op dat moment, aldus Hare, worden wij blijkbaar ontslagen van de plicht goede redenen te geven voor onze reacties.

Een dergelijk standpunt kan bij de rigide rationalist Hare alleen maar weerzin wekken. Want op die manier zullen wij er nooit in slagen de rationele conclusies te trekken waaraan onze pluralistische samenleving behoefte heeft. “This is a recipe for the perpetuation of prejudices without having to justify them” (p. 189). Want als wij alle redenen voor en tegen experimenten met embryo’s bij elkaar zetten, blijft er volgens Hare welbeschouwd maar één ‘goede reden’ over: aan experimenten met embryo’s zijn bepaalde voordelen verbonden in termen van het voorkomen van leed (bijvoorbeeld door onvruchtbare ouderparen alsnog in de gelegenheid te stellen kinderen te krijgen of door een erfelijk handicap te vermijden). Alle andere argumenten doen een beroep op bepaalde inhoudelijke overtuigingen die niet door iedereen worden aanvaard. En: “We live in a pluralistic society, which means that the moral principles held sacred among different sections of society are divergent and often conflicting” (p. 183). In een dergelijke samenleving kunnen wij ons dus niet op gevoelens, zelfs niet op een zekere mate van overeenstemming in gevoelens beroepen.

Voor de Nederlandse discussie verwijs ik naar een versie die gematigder is, maar waarin het script toch herkenbaar is. Den Hartog-van ter Tholen (1991) schrijft:

Uiteraard zal tijdens de toetsing moeten worden gezien of het belang van de nieuwe inzichten die met dat onderzoek kunnen worden verworven opweegt tegen de bezwaren en weerstanden die experimenten met embryo’s nu eenmaal zullen (blijven) oproepen. Mensen hebben een soort van gevoelsmatige notie dat jong leven bescherming behoeft. Bovendien leeft de overtuiging dat een embryo een intrinsieke waarde heeft, omdat de potentie aanwezig is zich tot een uniek individu te ontwikkelen (p. 43).

Het Sade-achtige zit dan in het spreken over bezwaren tegen dergelijke experimenten in termen van ‘weerstanden’ die dergelijke experimenten ‘nu eenmaal zullen (blijven) oproepen’, ‘een soort van gevoelsmatige notie’, een ‘overtuiging’ die ‘leeft’. Deze gevoelens laten klaarblijkelijk geen nadere

articulatie toe. Althans niet in die zin dat men er rationele argumenten aan kan ontleen. Dergelijke gevoelens keren zich tegen het bespreekbaar maken van dergelijke experimenten als zodanig.

Tooley (1988) trekt de lijn door naar infanticide in het geval van gehandicapte neonaten. Want wanneer experimenten met embryo's geoorloofd zijn, en wanneer abortus geoorloofd is, waarom zou infanticide dan niet geoorloofd zijn, wanneer daar goede redenen voor zijn? De meeste ouders zullen liever een gezond dan een gehandicapt kind opvoeden. Zou infanticide in het geval van gehandicapte neonaten geoorloofd zijn, dan zou het algemeen geluk significant toenemen.

Tooley vervolgt:

The suggestion that infanticide may be morally permissible is not an idea that many people are able to consider dispassionately. Even philosophers tend to react in a way that seems primarily visceral - offering no arguments and dismissing infanticide out of hand. Some philosophers have argued, however, that such a reaction is not inappropriate, on the ground that, first, moral principles must, in the final analysis, be justified by reference to our moral feelings, or intuitions, and secondly, infanticide is one practice that is judged wrong by virtually everybody's moral intuition (p. 85).

Dit is voor Tooley echter onaanvaardbaar. Een discussie over het ethisch al dan niet geoorloofd zijn van infanticide kan niet met een beroep op intuïties worden beslecht. In de loop van zijn betoog wil Tooley vervolgens aantonen, dat er voor de ethiek geen enkele goede reden is om Nee te zeggen tegen infanticide bij gehandicapte neonaten, omdat alle aangevoerde overwegingen een beroep doen op morele intuïties.

Andere stemmen kiezen, om in het schema van De Sade te blijven, in deze discussies juist de positie die bij De Sade door het slachtoffer wordt ingenomen. Zij benadrukken de betekenis van morele emoties. Callahan (1983) schrijft:

Feeling and sentiment are rarely absent from a well-ordered moral life. They serve to reinforce our convictions, warn us clamorously when some cherished values are in danger, and alert us that the consequences of some action may carry untoward ethical insults. If they are not always reliable guides, their absence is even more hazardous, as anyone who has dealt with a sociopath is painfully aware (p. 20).

Deze discussie beantwoordt aan een script dat ten tijde van De Sade reeds beschikbaar was. Engelhardts opmerking dat de gezondheidsethiek een achterkleinkind van de Verlichting is, wordt hierdoor onderschreven. De gezondheidsethiek heeft echter twee overgrootouders. Engelhardt vergeet die andere beweging, die de Verlichting als onvermijdelijke tegenhanger, als symptoom bijna vergezelt; die juist niet naar ‘goede redenen’ vraagt, maar enkel naar gevoel en innerlijke beweging; en die in de 19^e eeuw met de term ‘piëtisme’ werd aangeduid. Wie de moderne tijd in gedachten wil vatten, moet Verlichting en piëtisme *samen* denken.

Dat betekent dat wij niet kunnen volstaan met een situering van de gezondheidsethiek ten opzichte van de Verlichting, maar dat we, zoals in *Hoofdstuk 1* reeds naar voren werd gebracht, ook de Verlichting als zodanig moeten situeren in de moderne tijd, waarvan de aanvang niet bij Kant, maar bij Luther moet worden gezocht. Daarom zal ik in de volgende paragraaf aandacht schenken aan een studie van Stout, waarin de huidige morele situatie wordt begrepen tegen de achtergrond van de Reformatie. In de daarop volgende paragrafen zal ik de gedachte nader uitwerken dat de huidige gezondheidsethiek gesitueerd moet worden in een historisch landschap, een morele ruimte, die door twee polen, Verlichting en piëtisme, wordt beheerst. Dit wordt overigens ook gesuggereerd door Callahan waar hij de minimalistische ethiek aanwrijft dat (1987):

Serious question of limits, finitude, the proper ends of human life, of evil and suffering ... are treated as incorrigibly subjective or merely pietistic (p. 32).

§ 28 De reformatie

In navolging van MacIntyre, op wiens werk hij voortbouwt, neemt Stout (1981) afscheid van de analytische filosofie en tracht hij de actuele morele conditie historisch te situeren. Sterker dan MacIntyre, en in overeenstemming met Hegel, benadrukt hij de betekenis van de Reformatie. Hij beschouwt haar als een autoriteitscrisis die hij omschrijft als ‘het probleem van de vele autoriteiten’. Luther koos, in het conflict tussen tekst en traditie, voor de tekst (‘Sola scriptura’), maar de Bijbel spreekt niet voor zich. Er zijn twee wegen die toegang verschaffen: traditie en innerlijke zekerheid. Bij Luther voltrekt zich een moderne wending op dit punt: de traditionele duiding *ex cathedra* moet plaats maken voor de innerlijke overtuiging van de gelovige lezer. Het persoonlijke geweten is de enige autoriteit.

Spoedig werd duidelijk dat deze oplossing niet leidde tot een vermindering van het aantal autoriteiten tot één (de Bijbel zelf), maar juist tot een vermenigvuldiging ervan. Het resultaat was pluralisme en, in zijn uiterste consequentie, piëtisme. De vroomheid deed ten slotte enkel nog een beroep op innerlijk geloof en de kerk viel, naar het woord van Hegel, in vrome atomen uiteen. Het beroep op de innerlijke zekerheid als oplossing voor het probleem van de vele autoriteiten leidde tot fragmentatie. Stout schrijft: “Every conscience constitutes a separate authority. We are left with no means to settle disagreements of public importance” (p. 44).

Het probleem van de vele autoriteiten benadrukt de onbetrouwbaarheid van autoriteit als zodanig. De moderne mens is op zichzelf aangewezen. Met name Kant bepleit een anti-autoritaire moraal, gebaseerd op innerlijke wetgeving. De ethiek van de autonomie, die zelf ook autonoom wil zijn, wordt in onze tijd verdedigd door Rawls. Centraal in *A theory of justice* staat de ‘original position’, de positie die wij innemen achter een ‘veil of ignorance’, wanneer wij zijn vergeten wie we zijn en in vrijheid de meest redelijke oplossing zullen kiezen. De uitkomst van deliberatie in de ‘original position’ geldt als de in moreel opzicht meest gerechtvaardigde optie. De vraag is echter: welke taal wordt er achter de ‘veil of ignorance’ gesproken? De gedachte van een onpersoonlijke, universele taal, wijst Stout als fictie van de hand. Waarschijnlijk is de taal waarin wij achter de ‘veil of ignorance’ delibereren een recente, moderne taal, die veel weg heeft van de taal die ook in de gezondheidsethiek wordt gesproken. Volgens Stout gaat Rawls’ idee van de ‘original position’ mank aan wat Nietzsche ‘the original error of all philosophers’ noemde: alles wat een filosoof over de mens te zeggen heeft, betreft de mens van een bepaalde, betrekkelijk korte periode. Rawls’ ethiek is een ethiek van en voor onze tijd. De ‘original position’ is een ‘zeitgemäß’ standpunt.

§ 29 Hegel (1): moderne zedelijkheid

De onvrede met moderne ethiek vinden wij ook bij Hegel, die Kants ethiek als een symptoom van moderne vervreemding verwerpt, aldus Stout. Hoewel hij aan de Griekse polis zijn ideaal van zedelijkheid ontleende, treffen wij bij Hegel, in tegenstelling tot MacIntyre, geen pleidooi voor een terugkeer naar de deugdenethiek van Aristoteles aan. Hegel meende immers dat de zedelijkheid ook in de moderne tijd gerealiseerd kan worden. De Griekse polis kon Socrates’ individualisme nog niet verdragen. In de moderne tijd echter is een verzoening mogelijk tussen het algemene (de staat) en het bijzondere (het individu). Hegel ziet de moderne staat als een morele gemeenschap waarin

ruimte is geschapen voor subjectiviteit. Laten we Hegels rechtsfilosofie, waar hij zijn opvattingen omtrent deze nieuwe, *moderne* zedelijkheid verwoordt, nader belichten.

Het verschil tussen de oude zedelijkheid (de polis) en de nieuwe zedelijkheid (de moderne staat) is wat Hegel de ‘bürgerliche Gesellschaft’ noemt. De burgerlijke maatschappij staat in het teken van behoeftebevrediging en welzijn. Het individu met zijn behoeften en belangen staat centraal. Iedereen streeft zijn eigen doeleinden na en beschouwt de ander als middel om zijn eigen doelen te realiseren. Individuen zijn weliswaar wederzijds afhankelijk van elkaar, maar dat maakt hen niet minder zelfzuchtig. De burgerlijke maatschappij is dan ook geen staat in eigenlijke zin, maar functioneert slechts als een uiterlijke staat, als nood- en verstandsstaat (7, [183]). Door zijn eigen belangen na te streven, dient het individu echter indirect de belangen van anderen, en uiteindelijk het algemeen belang. De burgerlijke maatschappij heeft een aantal specifieke taken, die betrekking hebben op de regulering van het maatschappelijke verkeer. Zij ziet erop toe dat de een geen schade toebrengt aan de ander. De winst van de burgerlijke maatschappij, vergeleken bij de Griekse polis, is het ‘recht op subjectiviteit’.

De staat daarentegen is de redelijke gemeenschap, de geest die in de wereld staat, de gerealiseerde vrijheid, de werkelijkheid van de zedelijke idee. Zij is zowel morele gemeenschap als samenleving. Het is ‘die Bestimmung der Individuen’ aldus Hegel, ‘ein allgemeines Leben zu führen’. Het leven in de staat is niet het resultaat van instemming met een sociaal verdrag, van een ‘Einwilligung’ van de kant van de enkeling, zoals bij Locke. Hegel schrijft: ‘der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen [de staat] realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind: es ist der Gang Gottes in der Welt’.

Het individu gaat in het algemene leven niet ten onder. In de moderne wereld is de subjectiviteit stevig verankerd. Hoe kunnen subjectiviteit en zedelijkheid in de moderne samenleving worden verzoend? Hegel schrijft: “Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extrem der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten” (7, [260]). De staat is de werkelijkheid van de concrete vrijheid. De bijzondere belangen van de rechtspersoon worden erkend, maar de individuen zijn niet slechts ‘Privatpersonen’, zij werken aan het algemene. Het principe van de moderne staat is, dat de bijzonderheid vrijgelaten is en dat “die Allgemeinheit des Zwecks nicht

ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muss, fortschreiten kann". De subjectiviteit moet 'ganz und lebendig' ontwikkeld worden.

Voor deze studie is met name § 270 van belang, die betrekking heeft op de verhouding tussen staat en religie. Ook Engelhardt (1986) verwijst ernaar. Hegel buigt zich enerzijds over de gedachte dat religie de grondslag van de staat zou moeten vormen, anderzijds over de gedachte dat de kerk ons zou voorhouden dat wij ons ten opzichte van 'deze' wereld onverschillig moeten opstellen. Hij neemt afstand van de Lutherse Twee rijkenleer wanneer hij schrijft: "Der Staat ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklicher Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist". Dit betekent immers dat de waarheid niet buiten de staat geplaatst kan worden. In bepaalde historische situaties functioneerde de staat inderdaad louter als 'Veranstaltung der Not', maar de moderne staat is gerealiseerde redelijkheid, zij is zich van haar inhoudelijke doeleinden bewust. Wanneer het religieuze standpunt de waarheid toch *buiten* de staat wil plaatsen, wordt religie ofwel innerlijke vroomheid (die zich onverschillig maar gehoorzaam naar bestaande instituties voegt), ofwel (voor zover zij zich *toch* met het openbare leven inlaat) fanatisme. In het eerste geval wordt de staat begrepen als een 'mechanisches Gerüst für die ungeistigen äußerlichen Zwecke', zoals zekerheid en eigendom, en wordt van de staat verwacht dat zij de innerlijke vroomheid respecteert. In het tweede geval beschouwt Hegel het als de opgave van de staat, de redelijke grondbeginselen van het zedelijke leven tegen religieus fanatisme te beschermen.

Wordt de staat daarentegen, zoals Hegel wil, als gerealiseerde redelijkheid begrepen, dan kan er van een inhoudelijke tegenstelling tussen kerk en staat geen sprake zijn, aangezien niet de inhoud verschilt, maar enkel de vorm waarin deze gestalte wordt gegeven. Anderzijds moet dit verschil in vorm wel worden vastgehouden, kerk en staat mogen niet samenvallen. Hegel keert zich derhalve tegen de geloofsopvatting die de staat als een middel, een instrument voor uiterlijke doeleinden beschouwt, terwijl de betreffende kerkgemeenschap zichzelf als een reservaat van het geestelijke begrijpt. Daarmee wordt volgens Hegel ontkend dat de staat juist een waarborg vormt voor het bestaan van religieuze gemeenschappen. De staat opteert in dit opzicht voor een 'liberale' en 'tolerante' opstelling, laat zich niet in met de *inhoud* van het geloof en is reeds tevreden wanneer de betrokkenen hun plichten jegens de staat vervullen. In zoverre de staat echter gerealiseerde redelijkheid is, is zij een instantie met 'een eigen leer' die individuen oproept zich inhoudelijk te engageren. Het adagium 'Den Frommen sei kein Gesetz gegeben' drukt fanatisme uit. Het verwijst naar een vroomheid die zich slechts door innerlijkheid, niet door redenen laat leiden en die haar

macht tot alle menselijke betrekkingen wil uitbreiden. Dat wat vanuit het perspectief van de menselijke wet wetteloosheid lijkt ('kein Gesetz'), behelst in feite gehoorzaamheid aan een andere, goddelijke wet.

Hoewel de staat in Hegels optiek de opgave heeft tolerantie te verdedigen tegenover fanatisme, kan een minimalistische ethiek zich met geen mogelijkheid op § 270 beroepen, zoals Engelhardt doet. Ook in deze paragraaf bepaalt Hegel de staat immers als een gemeenschap met een 'eigen leer', die van haar burgers een inhoudelijk engagement verlangt. Dit staat haaks op Engelhardts weergave van Hegels visie op de staat als "a neutral matrix of freedom spanning numerous communities, which embrace different view of the good life" (p. 58) en als "a neutral framework that can peaceably embrace various communities of belief" (p. 59). Met name de aanduiding 'neutral', door Engelhardt tot tweemaal toe gebruikt, lijkt mij onhoudbaar.

§ 30 Hegel (2): Verlichting en Piëtisme

Het optimisme van Hegels rechtsfilosofie contrasteert met de onvrede waarmee zijn godsdienstfilosofie besluit. De slotpassage van de *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* is gewijd aan het conflict tussen wijsbegeerte en piëtisme, de vrome innerlijkheid die geen enkele objectieve waarheid wil erkennen ('Es hat da jeder so *seinen* Gott'). Tegenover het lege godsbeeld van de Verlichting staat nu de eindigheid waarbij het goede slechts *mijn* gedachte is. Hegel schrijft: "Dies Subjekt ist das Abstrakte; es kann erfüllt werden, mit was für Inhalt es sei: es hat die Fähigkeit, jeden Inhalt, der dem Menschen so ins Herz gepflanzt ist, zu subsumieren".

Tegen dit standpunt, aldus Hegel, keert zich de filosofie, de objectieve rechtvaardiging van het geloof. De filosofie heeft de taak, de redelijkheid van het geloof te tonen. Zij keert zich zowel tegen het lege godsbeeld van de Verlichting als tegen de subjectieve willekeur van het piëtisme, dat zich terugtrekt in het gevoel en de waarheid heeft opgegeven, zodat de kerk geen gemeenschap meer vormt, maar uiteen gevallen is in vrome atomen. De filosofie daarentegen geeft het gevoel een ware inhoud, verzoent de onbevangingheid van het geloof met het kritische verstand van de Verlichting.

Wanneer Hegel echter zijn blik op de 'empirische werkelijkheid' laat vallen, moet zijn vertoog in een 'Misston' eindigen. De gedachte eenheid tussen geloof en denken blijkt niet gerealiseerd. De verzoening is een verzoening in het denken, niet in de werkelijkheid. De filosofie,

schrijft Hegel, is ‘ein abgesondertes Heiligtum, und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat’. In het leven blijft de valse noot bestaan. Waar dit zal eindigen, zegt Hegel, is nog onduidelijk. Zelfs Hegel toont zich ontevreden met een werkelijkheid die maar ten dele redelijk is. De filosofie trekt zich terug in een gemeenschap van hoeders van de waarheid.

§ 31 Verlichting en piëtisme bij Kant

In *Hoofdstuk 1* werd Kant ten tonele gevoerd als ethicus van de Verlichting. Naast de Verlichting geldt echter ook het piëtisme als belangrijke bron van Kants ethiek. Sullivan (1989) spreekt over ‘Kant’s debt to pietism’ in dit verband: “[F]rom Pietism he did develop his conviction that the morally good character of a person depends only on that person’s moral disposition of dutifulness or conscientiousness” (p. 6). En ook de gedachte, vervolgt Sullivan, dat “[t]he virtuous person is one who does what he *ought*, not because it is in his interest to do so but because it is what he ought to do, his *duty*” (p. 7), is aan het piëtisme ontleend. Brown (1978) vat, met het oog op de hedendaagse ethiek, de verhouding tussen Kants bronnen als volgt samen: “It was the pietist’s focus on life and ethics in an atmosphere of tolerance which did the most to prepare the way for the dogmatic indifference of the Enlightenment and the pluralism of modern times” (p. 153).

In § 197 van *Morgenröte* (I, 1144) wijst Nietzsche erop dat zelfs Kant niet gevrijwaard was van datgene wat in zijn ogen alle Duitse denkers gemeen hebben, namelijk een in wezen vijandige houding jegens de Verlichting. Deze vijandigheid komt tot uitdrukking in een afkeer van revolutie, in piëteit jegens het bestaande, en jegens alles wat bestaan heeft, dat wil zeggen in een sterke historische interesse en, ten slotte, in een onderschikking van het verstand ten opzichte van het gevoel. Dit geldt volgens Nietzsche ook voor Kant die het immers als zijn opgave beschouwde ruimte te scheppen voor het geloof, door het verstand zijn plaats te wijzen (‘dem Glauben wieder Bahn zu machen, indem man dem Wissen seinen Grenzen wies’). Daarbij moeten wij in gedachten houden dat Kant, in tegenstelling tot Hegel, van mening was dat de ware inhoud van het geloof niet door de rede geverifieerd kan worden. Ook in zijn eigen Twee wereldtheorie, zijn scheiding tussen schijnwereld en ware wereld, toont Kant zich volgens Nietzsche een ‘sluwe christen’ (II, 961).

In *Hoofdstuk 1* kwam aan de orde dat de gezondheidsethiek, evenals de ethiek van Kant, een kritische toetsing van morele overwegingen, een rationele verantwoording van morele opties

beoogt, maar dat de gezondheidsethiek meer ruimte schept voor ‘vrije (bij Kant: bloß erlaubte) kwesties’ en in dit opzicht dichter bij Mill staat dan bij Kant. De innerlijkheid is bij Kant niet gevrijwaard van de kritische stem van de rede. Toch vormt Kants ethiek op zijn minst het begin van een uiterlijke moraal. Volgens Hegel is de verscheurdheid tussen subjectiviteit en objectiviteit kenmerkend voor Kants positie: de ‘moraliteit’. In zijn beschouwing over het geweten schetst Hegel (1807/1973, p. 464 e.v.) het volgende beeld van morele subjectiviteit. Het morele subject wil zijn plicht doen, zijn geweten volgen, plichtsgetrouw handelen, doen wat zijn geweten hem ingeeft. De concrete handelingssituaties waarmee hij wordt geconfronteerd, brengen echter een veelheid van morele aspecten, en een daarmee corresponderende veelheid van morele plichten aan het licht. Terwijl het morele subject er niet op uit is deze of gene plicht te vervullen, maar eenvoudigweg plichtsgetrouw te handelen, dat wil zeggen te doen wat hem te doen staat, ziet hij zich nu voor de opgave geplaatst de vele plichten op gewetensvolle wijze tegen elkaar af te wegen, de concrete omstandigheden van de situatie te verdisconteren, de consequenties van handelingsopties te bepalen, de voor- en nadelen tegen elkaar af te wegen, enzovoorts (‘gewissenhafte Erwägung der Umstände’, ‘Berechnung des Vorteils’). En wezenlijk voor het geweten is nu juist dat het, zonder berekening van voordeel, zonder afweging van redenen, aanzet tot handelen. Het is ‘das Wesen des Gewissens dieses Berechnen und Erwägen abzuschneiden und ohne solche Gründe aus sich zu entscheiden’. Het geweten zet aan tot ‘einfaches, pflichtmässiges Handeln, das nicht diese oder jene Pflicht erfüllt, sondern das konkrete Rechte Weiß und tut’. Kortom, er ontstaat een situatie van verdeeldheid tussen de zuivere plicht (‘reine Pflicht’) enerzijds en de vele bepaalde plichten (‘bestimmte Pflichten’) anderzijds. Wezenlijk voor het geweten is, dat het zich aan elke bepaalde plicht kan onttrekken. Hegel spreekt over de ‘absolute Autarkie’ van het geweten in dit verband. Het geweten weet zich vrij van de vele plichten die zich in de sfeer van de menselijke betrekkingen, in de sfeer van de concrete probleemsituaties, met hun talloze morele aspecten, aan het subject opdringen. Het morele subject weet zich, - los van alle bepaalde plichten -, enkel verplicht tot zelfbeschikking (‘Selbstbestimmung’). Het geweten krijgt dan het karakter van een innerlijke, goddelijke stem en de morele subjectiviteit krijgt het karakter van een ‘einsame Gottesdienst’. Het zelfbewustzijn verlaat de sfeer van het handelen, of beter gezegd van de menselijke interacties, en trekt zich zwijgzaam in zijn stille innerlijkheid terug. Om de zuiverheid van het geweten te waarborgen, ontvlucht het subject de reële menselijke betrekkingen en wordt een ‘schöne Seele’.

Nu de ideologische omgeving, de morele ruimte is geschetst waarin Kants ethiek gearticuleerd kon worden (Verlichting en piëtisme), lijken zich de contouren van mijn betoog scherper af te tekenen. Kants ethiek en de huidige gezondheidsethiek zijn varianten van een moderne ethiek die weliswaar wil beantwoorden aan datgene wat de redelijkheid voorschrijft, maar die tegelijkertijd de aanspraken van het piëtisme, het recht op ‘emotivisme’, veilig wil stellen. Dit op het eerste oog contradictoire streven wordt gerealiseerd door een onderscheid te maken tussen innerlijke en uiterlijke moraal. Dat wil zeggen: enerzijds is sprake van een louter uitwendige opvatting van redelijkheid, anderzijds wordt er een innerlijke ruimte geschapen waar de redelijkheid geen maatstaf meer is en die tegen haar voorschriften wordt afgeschermd (althans voor zover datgene wat in deze innerlijkheid wordt nagestreefd geen uitwendige consequenties heeft). In de volgende twee paragrafen wil ik de contouren van deze these wat scherper trekken. De verwantschap, dat wil zeggen de schakel tussen Kants ethiek en de Nederlandstalige gezondheidsethiek bestaat hierin dat beide zich door de protestantse ethiek lieten informeren, of om het met een aan Kuitert ontleende formulering uit te drukken: beide zijn bij de protestantse ethiek in de leer geweest. Niet omdat ik deze protestantse herkomst als een verwijt zou willen gebruiken, zoals Kuitert suggereert, maar om de eenvoudige reden dat daarmee haar neutraliteit geproblematiseerd, haar genealogie gereconstrueerd en haar brede achtergrondontwerp geëxpliciteerd kan worden.

§ 32 Verlichting en Piëtisme in Nederland

Het is de taak van de ethiek om te verhelleren, stellen De Beaufort en Dupuis (1988). Dat onderschrijf ik, maar ik geef er een andere inhoud aan zoals gezegd. Ik wil verhelleren door te situeren. In de vorige paragraaf werd erop gewezen dat Kants ethiek tot stand kwam in een morele ruimte tussen twee polen: Verlichting en piëtisme. Kant wilde ruimte scheppen voor piëteit door het verstand zijn plaats te wijzen. In het Nederlandse protestantse denken treffen wij in de 19^e eeuw dezelfde, ogenschijnlijk concurrerende tendensen aan. Het piëtisme is in Nederland bekend geworden onder de naam ‘Reveil’, terwijl Verlichte tendensen vaak als ‘modernisme’ werden aangeduid. Kenmerkend voor het modernisme was, dat religiositeit plaats maakte voor moralisme (Nietzsche signaleerde in Duitsland dezelfde tendens en sprak over de ‘Euthanasie’ van het Christendom in dit verband, II, 92).

Volgens Kluit (1934), de historica van het Reveil, was het protestantse denken in de 19^e eeuw op zoek naar een evenwicht tussen Verlichting en piëtisme, tussen rationaliteit en ‘bevinding’. In het begin van de 19^e eeuw heerste in Nederland een klimaat van Verlichting en rationalisme. Kluit schrijft:

De macht der rede deed zich ook in het geloofsleven gelden. Het geloof moest den verstandelijken toets kunnen doorstaan. De rede werd de hoogste scheidsrechter in godsdienstzaken.

Deze situatie riep gemoedsbezwaren op bij degenen die de nadruk legden op het belang van innerlijke godsdienstigheid. Het evenwicht was zoek, voor ‘bevinding’ was geen ruimte meer. De ‘verstandelijking’ van het geloof had tot gevolg gehad dat de aandacht van predikanten was verschoven van religiositeit naar moralisme. Kluit spreekt over de ‘moralistisch-moderne’ richting die destijds heersend was. Het Reveil wilde verstandelijkheid en moralisme terugdringen om ruimte te scheppen voor innerlijke bewogenheid.

Deze wedijver tussen innerlijkheid en verstandelijkheid is echter niet gebonden aan de eerste helft van de 19^e eeuw. Volgens Kluit voltrok het protestantse geestelijke leven zich van meet af aan tussen deze polen, al werden zij aanvankelijk aangeduid als calvinisme en humanisme. In zijn *Bezwaren tegen de geest der eeuw* en *Rekenschap van gevoelens* verwoordt de Reveillist Da Costa zijn onvrede met het moderniserende Christendom, dat enkel deugdzaamheid verkondigde, en zijn verlangen naar innerlijke bewogenheid. Kenmerkend voor het Reveil was zijn kleinschaligheid. De nadruk lag op aandachtige Bijbellezing in een kleine kring van vrienden en geestverwanten. De betrokkenen brachten dikwijls een scherpe scheiding aan tussen hun bewogen geloofsleven enerzijds en hun actieve deelname aan het zich rationaliserende openbare leven anderzijds. Over de vooraanstaande Reveillist De Clerck schrijft Kluit:

Hij scheidde zijn werkkring van zijn literair en godsdienstig bewogen leven. De drang van zijn geweten bracht hem ertoe een scherpe scheidslijn te trekken tussen het actuele werkleven en het ‘eeuwige leven’ in de hemel. Dit gaf hem rust in zoover hij hierdoor met volle overgave in zijn zaken, op zijn bureau, kon werken, maar het bracht ook een tweespalt in zijn leven (p. 134).

Participatie in het wereldlijke gebeuren nam niet weg dat men innerlijk Christen bleef. De Reveillisten hadden echter een afkeer van elke revisie van de leer onder druk van de Verlichting,

van de onverschilligheid in geloofszaken die ten onrechte de naam ‘verdraagzaamheid’ had gekregen (p. 162). Toch kon deze tweespalt tot aanzienlijke conflicten leiden, bijvoorbeeld met betrekking tot het vraagstuk van de vaccinatie van kinderen. Dit vraagstuk ressorteert in onze tijd onder de gezondheidsethiek. Het wordt geproblematiseerd in termen van spanning tussen het autonomie- en het schadebeginsel, waarbij het schadebeginsel als correctief op het autonomiebeginsel functioneert. De autonomie heeft betrekking op de levensbeschouwelijke opvattingen van de ouders, het schadebeginsel op de gevolgen van afzien van vaccinatie voor het kind (zie bijvoorbeeld Wolters, 1988). Volgens Kuitert (1988d) moet gedwongen inenting van kinderen onder bepaalde omstandigheden kunnen. Hij wordt als volgt geciteerd:

Prof. Kuitert stelt in zijn bijdrage dat geen enkel moreel principe of recht absoluut is. ‘Er zijn meer principes en die kunnen elkaar beconcurreren. Dat betekent dat er redenen kunnen zijn, veelal in de vorm van belangen die op het spel staan, die maken dat het principe van respect voor iemands autonomie niet het laatste woord heeft’, aldus de hoogleraar.

De wrijving tussen modernisme en bevinding, tussen rede en gemoed, laat zich tot op zekere hoogte beschrijven in termen van passiviteit en activiteit. De Verlichting verkondigde autonomie en activiteit, het piëtisme daarentegen passiviteit, gehoorzaamheid en ontvankelijkheid. De innerlijke bewogenheid werd als genade begrepen. Kluit spreekt over “de innigheid van het geloof en tegelijk het diepe gevoel van eigen onmacht, waaraan hun zielen behoefte hadden” (p. 219). Activiteit en passiviteit zijn echter niet onverenigbaar: de Christen is autonoom (actief) tegenover de anderen, maar gehoorzaam (passief, ontvankelijk) jegens God. Uiterlijke autonomie schept ruimte voor innerlijke passiviteit. Dat wil zeggen, gehoorzaamheid jegens het gezag was geboden, behalve wanneer het gezag de geloofsuitoefening belemmerde, bijvoorbeeld in verband met de vrijheid van onderwijs, want dan werd ongehoorzaamheid plicht.

Een vooraanstaand woordvoerder van het Nederlandse piëtisme was Groen van Prinsterer. Hij verwerpt de door Lamartine verwoorde gedachte dat wat in het Christendom ‘Openbaring’ heet, door de wijsbegeerte ‘rede’ wordt genoemd, dat de filosofie van Rousseau ‘presque Chrétien’ zou zijn en dat de Tien Geboden vervangen zouden kunnen worden door de Rechten van de Mens. Tegelijk benadrukt hij dat er een empirisch verband bestaat tussen evangelie en vrijheid. De vrijheid is immers het grootst in de protestantse naties (Amerika, Engeland, Nederland). In de publieke sfeer

is de mens algehele gehoorzaamheid aan de overheid verschuldigd, totdat haar beleid in strijd komt met de bevinding, of zoals Groen dit noemt, de ‘consciëntie’. Het einde van de gehoorzaamheid is het gemoedsbezwaar. Ware vrijheid is geloofsvrijheid. Kortom: conformisme in de publieke sfeer, geloofs- en gewetensvrijheid in de persoonlijke sfeer. Zeer scherp komt de verwantschap tussen de huidige minimalistische ethiek en de toenmalige problematiek van uiterlijke en innerlijke moraal naar voren in de Stone-lezingen van Abraham Kuyper, gehouden te Princeton in (1898), waarbij ik langer zal stilstaan.

§ 33 Kuyper

Het Calvinisme is niet louter een godsdienstige beweging, aldus Kuyper, maar heeft ook staatkundige implicaties en bracht een ommekeer teweeg in de “drie historische landen der politieke vrijheid”: Amerika, Engeland en Nederland (p. 67). Met instemming citeert Kuyper een uitspraak van Bancroft: “The fanatic for Calvinism was a fanatic for liberty” (p. 67). In het Calvinisme ligt de oorsprong en waarborg voor de constitutionele vrijheden.

Het grondbeginsel van het Calvinisme is echter de volstrekte soevereiniteit van God; die van de overheid is hiervan afgeleid. Kuyper schrijft: “[D]e fout der Alexanders, der Augustussen en der Napoleons was niet, dat de gedachte van het ééne wereldrijk hen bekoorde, maar dat ze dit denkbeeld verwezenlijken wilden in eene door de zonde stukgebroke wereld” (p. 69). God heeft de overheid ingesteld om der zonde wil. Zonder de zonde zou de staat overbodig zijn en afsterven. De overheid is onnatuurlijk, maar noodzakelijk. Het gevolg is een permanente wrijving tussen vrijheid en gezag. De overheid is een onmisbaar redmiddel en tegelijk een bedreiging voor onze vrijheid.

Kuyper zoekt de oplossing voor deze wrijving in het onderscheid tussen de verhouding van mens tot mens en van mens tot God. God alleen heeft het recht om dwingend op te treden, maar ‘geen mensch heeft recht over een anderen mensch’. Een mens kan niet tot gehoorzaamheid aan een medemens gedwongen worden. De zonde maakt de overheid noodzakelijk, maar het gezag van de overheid is afgeleid van de soevereiniteit van God. Alleen als *God* zegt: Gehoorzaam! buig ik het hoofd, aldus Kuyper. Tegenover het gezag van de noodzakelijke overheid staat de autonomie van ‘levenskringen’. Inmenging van de kant van de overheid in deze levenskringen is enkel toegestaan om, in geval van conflict *tussen* levenskringen, bepaalde grenzen af te bakenen. Rome probeerde de eenheid *af te dwingen*. Het Calvinisme verbrak de eenheid van de kerk en bracht, door een

pluriformiteit van kerkformaties mogelijk te maken, de beperktheid van ons inzicht in geloofszaken aan het licht. Het feit dat Rome in de 16^e eeuw voor de kerkelijke eenheid heeft gestreden, is begrijpelijk, maar in de moderne tijd is veelvormigheid een *feit*.

Wat is, bij deze stand van zaken, de roeping van de overheid? Zij kan geen oordeel vellen over de vraag welke kerk de ware is. Niet uit een ‘vals begrip van neutraliteit’ of uit ‘onverschilligheid’ (p. 92), maar omdat zij onvoldoende geïnformeerd is om te *kunnen* oordelen. De overheid ontving van God een beperkte taak, die door de soevereiniteit van de autonome levenskringen wordt begrensd. De overheid moet de veelvormigheid op godsdienstig vlak aanvaarden. Dezelfde terughoudendheid moet zij ook aan de dag leggen waar het de soevereiniteit van de enkele persoon betreft, dat wil zeggen, de soevereiniteit van de consciëntie, het “palladium van alle persoonlijke vrijheid” (p. 94). De consciëntie heeft nooit een mens boven zich, enkel God. De inquisitie, die zich tegen de consciëntie keerde, keerde zich tegen het menselijke in de mens. De overheid moet de consciëntie eerbiedigen en erop toezien dat ook anderen haar eerbiedigen. Ook de kerk namelijk vindt in de soevereiniteit van de consciëntie haar begrenzing. De vrijheid van consciëntie is een primordiaal recht dat elke burger toekomt. Het is geen toeval dat Nederland het eerste land was waar vrijheid van meningsuiting en drukpers heerste. De Franse revolutie bracht de vrijheid, maar het calvinisme bracht de gewetensvrijheid, opdat iedereen God kan dienen naar de inspraak van zijn hart.

Commentaar

Calvinisme en vrijheid zijn, zoals Groen van Prinsterer reeds benadrukte, nauw met elkaar verbonden, maar let wel: vrijheid tegenover anderen, niet tegenover God. In plaats van de term ‘autonoom’ gebruikt Kuiper liever de term ‘soverein’, maar de strekking is herkenbaar: wij zijn soeverein waar het zaken betreft die onder de consciëntie, dat wil zeggen onder de persoonlijke moraal ressorteren. Hier is de mens geen rekenschap verschuldigd tegenover anderen, enkel tegenover God.

Kuipers stelling dat de mens autonoom is tegenover de anderen, maar niet tegenover God, kan bij Kuitert, De Graaf en andere gezondheidsethici letterlijk worden teruggevonden. De Graaf (1990) schrijft bijvoorbeeld, in verband met euthanasie:

Als er beslissingen moeten worden genomen in zaken van godsdienst, voortplanting, liefde heeft de mens het morele recht om eigen keuzen te maken. Zo draagt ieder mens ook een verantwoordelijkheid voor eigen leven en levenseinde. Niemand mag hem of haar tegen eigen wil en zin dwingen om het leven te beëindigen of het leven voort te zetten. Het ‘zelf’ in de zelfbeschikking staat tegenover ‘anderen’. Sommigen horen in de term zelfbeschikking een soort opstandige hoogmoed tegenover God ... Maar de term zelfbeschikking duidt niet op de relatie God-mens, maar op de relatie mens-maatschappij, mens-instituut. Als zodanig is zelfbeschikking niet zo vreemd aan bijvoorbeeld het christelijke geloof. Volgens dit geloof is immers aan de mens een vrijheid geschonken, die hem onafhankelijk maakt van welke menselijke instantie ook (p. XXII 110).

In § 14 stelde ik dat het in de gezondheidsethiek functionerende autonomiebegrip het resultaat is van begripsvervlakking, waarbij de intrinsieke verdeeldheid gaandeweg verloren ging. De letterlijke betekenis verwijst naar het autonome gebaar van het subject dat, tegenover de menselijke wetgever, zijn eigen wet stelt. Dit gebaar komt echter voort uit een wil tot gehoorzaamheid, een wil ‘het hoofd te buigen’, zoals Kuyper zegt. De ‘eigen wet’ betreft een wet die welbeschouwd noch ‘eigen’ is, noch ‘gesteld’, maar door een oppermachtige instantie buiten het subject op onontkoombare wijze aan hem werd opgelegd. Deze begripsvervlakking wordt zichtbaar wanneer wij de autonomiebegrippen van Kant en Kuyper met het autonomiebegrip van de gangbare gezondheidsethiek vergelijken. Bij Kant is de ‘eigen wet’ (auto-nomos) de wet van de rede. De gezondheidsethiek neemt alleen het uiterlijke aspect hiervan over: het individu stelt zijn eigen wetten, maar de wil tot (volstreekte) gehoorzaamheid, die aan dit gebaar ten grondslag ligt, verdwijnt uit het zicht. Kuypers protestantse soevereiniteit behelst zelfstandigheid tegenover de medemens, maar niet tegenover God. In de gezondheidsethiek blijft alleen de zelfstandigheid tegenover de medemens behouden, het moment van *onzelfstandigheid*, dat van meet af aan in het eigenlijke autonomiebegrip besloten ligt, vervluchtigt.

De overheid wordt door Kuyper als noodstaat begrepen. In de stelling dat inmenging in de sfeer van de ‘levenskringen’ door de overheid enkel is toegestaan om, in geval van conflict tussen levenskringen, bepaalde grenzen af te bakenen, herkennen wij gemakkelijk de theorie van de ‘smalle moraal’. Het pluralisme is een onontkoombaar, empirisch feit. De strijd voor de vrijheid wordt als ‘moral warfare’, de christen als een fanaticus van de vrijheid aangeduid. Aan vreedzame coëxistentie gaat een situatie van strijd vooraf: de cultuurstrijd tegen het (met Rome in verband gebrachte) paternalisme.

In de volgende paragraaf bespreek ik het boek waarin Kuitert de theoretische fundamenten van zijn toegepaste werk onthult, namelijk *Alles is politiek, maar politiek is niet alles* (Kuitert, 1985). Zoals de titel aangeeft betreft deze publicatie de verhouding tussen levensbeschouwing en politiek. Kuitert gaat echter tevens in op de plaats van de ethiek. Zijn uiteenzetting maakt duidelijk hoezeer hij in de hierboven geschetste traditie staat. Bovendien maakt zij het mogelijk te preciseren op welke punten de door mij verdedigde optie zich van de zijne verwijdert.

§ 34 Kuitert

In *Alles is politiek, maar politiek is niet alles* wordt duidelijk dat Kuiterts ‘smalle’ ethiekopvatting teruggaat op een bepaalde levensbeschouwelijke traditie, namelijk de Twee rijkenleer zoals uitgelegd door Luther in zijn commentaar op de Bergrede. Deze Twee rijkenleer zegt dat wij uit de Bergrede geen directieven voor maatschappelijk handelen kunnen afleiden. De christen is burger van twee Rijken. Het ene Rijk is het terrein van het politieke en maatschappelijke handelen, met het oog op menselijk welzijn. Dit handelen beoogt slechts het maatschappelijke heil, niet het definitieve heil.

In het ideale geval neemt maatschappelijk handelen de vorm aan van een redelijk gesprek, waarin argumenten zwaarder tellen dan macht en invloed, waar gesprekspartners bereid zijn hun opvattingen ter discussie te stellen, ten behoeve van consensusvorming. In de praktijk speelt machtsstrijd echter een grote rol. Het doel van maatschappelijk handelen is het tot stand brengen van een ideale regulatie van menselijke betrekkingen en belangen, en dat kan alleen door machtsverwerving. En daar roept de Bergrede niet toe op. Niet door macht verwerft de Messias navolgers, maar door vrijwillige aanvaarding van Zijn evangelie. Anderzijds kunnen wij ons ook niet geheel uit de wereld terugtrekken en haar aan machthebbers overlaten. De christen staat zowel buiten als in de wereld. Een politiek die haar directieven niet uit de Bergrede haalt, is daarmee nog niet onchristelijk. Zij zoekt heil in de zin van welzijn, en daar is niets verkeerd aan, maar het is niet het eeuwige heil.

Naast het rijk van maatschappelijke handelen en de machtsverwerving met het oog op welzijn predikt de kerk, in navolging van Christus, nog een ander heil, een ander Rijk, dat reeds aanwezig is en waarvan het heil door de christen reeds ervaren wordt. Kuitert benadrukt het typische christelijke van deze ervaring: “De tweeheid is een christelijke ervaring; alleen christenen

kennen haar, want ze hebben haar zelf geïntroduceerd met hun verkondiging van het Andere Rijk” (p. 146). De Twee rijkenleer verwoordt de onophefbare dubbelzinnigheid van het christen-bestaan (p. 168). Het heil dat in de samenleving tot stand wordt gebracht (het welzijn) is van grote waarde, maar het is niet het eeuwige heil. Dat is een gave van God, een geschenk dat de mens ‘om niet’ ontvangt en niet zelf bewerkt. Voor welzijn daarentegen is de mens tot op zekere hoogte zelf aansprakelijk.

De principes van maatschappelijk handelen kunnen niet uit het evangelie worden afgeleid, maar dat hoeft ook niet, ze waren er al voordat het evangelie werd verkondigd. Ook buiten de kerk is er kennis van goed en kwaad, dat wil zeggen van de principes van humaniteit. Deze kennis noemen wij moraal. Men hoeft geen christen te zijn om te weten wat goed handelen is. Moraal heeft betrekking op de regulatie van maatschappelijke belangen, op de vraag of in een samenleving aan alle burgers recht wordt gedaan, of de orde die daar heerst het welzijn dient. Het geloof motiveert christenen om binnen de bestaande orde het welzijn van anderen te bevorderen. Dat betekent: handelen vanuit de principes van humaniteit, en dat kan ook zonder het geloof. In deze zin wordt de taak van de ethiek afgebakend: “Ethiek is er ... niet om idealen te formuleren, maar om in de bestaande wereld met zijn bestaande alternatieven ook in moreel opzicht tot een zo goed mogelijke beslissing te komen” (p. 167).

In de samenleving gaat het om macht, belangen en compromissen. Voor politieke en maatschappelijke directieven moeten wij ons niet tot de Bergrede, maar tot ‘de wijsheid van deze wereld’ wenden, de ethiek. Op maatschappelijk en politiek terrein moeten christenen zo zakelijk mogelijk goede oplossingen kiezen, handelend vanuit algemeen menselijke wijsheid: de principes van de humaniteit. De christen is burger van twee Rijken, en moet voor beide ‘geïnstrueerd’ (p. 201) worden, maar voor de kennis van de seculiere wijsheid die nodig is om in het wereldlijke Rijk te overleven (de moraal, de principes van humaniteit) hoeft men geen christen te zijn.

Het antwoord op de ‘laatste en diepste vragen van het bestaan’ die door doodgaan en lijden worden opgeroepen, door het onrecht dat we lijden en niet kunnen verwerken, of dat we anderen hebben aangedaan en nooit weer goed kunnen maken, moeten wij niet van de ethiek verwachten. Deze vragen moeten aan de orde komen in het kader van onze persoonlijke relatie tot God. Het geloof is een zaak van de enkeling en de verhouding tot het andere Rijk is een persoonlijke.

Commentaar

Kuiterts boek maakt duidelijk dat zijn ‘smalle’ ethiekopvatting geënt is op een bepaalde uitleg van de Twee rijkenleer (cf. Bakker, 1989). Ethiek is een smalle, sociale aangelegenheid, een zaak van deze wereld. Zij waarborgt de sociale vrede door regulering van het maatschappelijk verkeer met het oog op het welzijn van allen. De brede moraal daarentegen (voor christenen: de relatie met het andere Rijk) is een persoonlijke aangelegenheid en om die reden geen agendapunt voor de ethiek.

Kuiterts boek maakt niet alleen zichtbaar hoezeer zijn ethiekopvatting verankerd is in de protestantse traditie, maar stelt mij bovendien in staat mijn eigen inzichten met betrekking tot ‘het ethische’ nader af te bakenen en te preciseren. Kuitert beweert dat de ervaring van de onophefbare dubbelheid van het menselijke bestaan een typisch christelijke ervaring zou zijn. In mijn optiek is Luthers Twee rijkenleer één bepaalde historische verwoording van een algemeen menselijke ervaring die ook in andere tradities kan worden teruggevonden. Ook de Grieken, dat wil zeggen de heidenen, kenden haar. In de Griekse tragedie wordt zij op een treffende en ‘klassieke’ wijze tot uitdrukking gebracht. Wat christendom van heidendom onderscheidt is de wijze waarop met deze ervaring van dubbelheid wordt omgegaan. Bij de Grieken werd het individu nog opgeofferd omwille van het herstel van de eeuwige gerechtigheid, zoals Hegel schrijft. In het christendom heeft de gedachte postgevat dat ieder individu een persoon is, in de ethische zin van het woord, en niet opgeofferd mag worden, zelfs niet aan de geestelijke machten (de goden) die voor eeuwige gerechtigheid borg staan.

Wanneer ik spreek over een ‘algemeen menselijke ervaring’ behelst dat, vanuit de optiek van de smalle moraal, een metafysische claim, een interpretatie van de menselijke situatie die in onze pluralistische tijd niet langer waargemaakt zou kunnen worden. Toch is het onmiskenbaar dat de morele tradities waarmee ik (tot op zekere hoogte) vertrouwd ben geraakt, deze ervaring ter sprake brengen. De enige uitzondering zou de moderne filosofische traditie, de Verlichting moeten zijn, maar de inzet van deze studie is nu juist te laten zien, dat de poging die deze traditie (en alle rechtvaardigingspraktijken zoals het minimalisme, die zich erop beroepen) heeft ondernomen om deze ervaring van verdeeldheid uit te bannen, mislukt is, en ook *moest* mislukken. Het gaat erom te benadrukken dat deze ervaring geen ‘intramuraal’ aangelegenheid betreft, zoals Kuitert wil suggereren, en niet als het privilege van een bepaalde morele traditie kan worden opgevat. Hoewel verschillende tradities deze ervaring lijken te articuleren, verschillen zij in de mate waarin zij erin slagen deze ervaring op lucide wijze naar voren te brengen of juist te verhullen. De Verlichting kan

in dit opzicht als een verhullende traditie worden aangemerkt. Datgene wat in deze studie omtrent de ‘algemeen menselijke ervaring van verdeeldheid’ naar voren wordt gebracht, behelst geen definitieve, maar een voorlopige en tentatieve articulatie, die nadere precisering behoeft, in het besef dat het proces van articulatie nooit als voltooid kan worden beschouwd. Wanneer ik de Verlichting als een verhullende traditie aanmerk, moet daaraan worden toegevoegd dat paradoxalerwijze juist de Verlichting ertoe aanzet, de ervaring van verdeeldheid terug te winnen, vanwege het onbehagen dat door het Verlichte discours wordt opgeroepen. Deze studie, die een hermeneutiek van het onbehagen beoogt, spreekt niet uit eigen beweging, maar omdat de Verlichting reeds (op verhullende, verarmende wijze) gesproken heeft.

Wanneer de ervaring van dubbelheid (verscheurdheid, gebrokenheid, ambiguïteit) van het menselijke bestaan een algemeen menselijke ervaring is, kan en moet zij *door de ethiek* tot uitdrukking worden gebracht. Dat betekent dat de ethiek zich niet enkel moet inlaten met de ‘smalle moraal’ (dat wil zeggen met onze verplichtingen ten opzichte van anderen), maar dat zij ook recht moet doen aan een ‘ander’ besef van verplichting, dat vaak in levensbeschouwelijke termen ter sprake wordt gebracht. De ervaring van ‘dubbelheid’ was er al voordat het evangelie werd verkondigd. Het evangelie heeft deze ervaring niet geïntroduceerd, maar in een christelijk perspectief (de gedachte van een eeuwig heil) geplaatst. De dubbelheid (verdeeldheid) van het bestaan is een *morele* ervaring, en beide aspecten van deze ervaring moeten in de ethiek ter sprake komen. Het beste bewijs voor deze stelling wordt geleverd door de ethiekopvatting van Kuitert zelf. Deze ethiekopvatting kan immers pas begrepen worden tegen de achtergrond van het betekenisvolle referentiekader (de Twee rijkenleer) waarop zij is geënt en waaraan zij haar overtuigingskracht ontleent. Zij die erdoor worden aangesproken, herkennen (bewust of onbewust) hun eigen achtergrondmoraal in dit ontwerp. Om die reden kan ik mij niet vinden in Kuiterts stelling dat deze betekenisvolle achtergrond, deze ‘brede moraal’ niet bespreekbaar zou moeten zijn *binnen* de ethiek, dat zij een strikt persoonlijke moraal zou zijn, enkel begrijpelijk voor geestverwanten, onbegrijpelijk voor de grote meerderheid van individuen die, net als wij, in het maatschappelijk verkeer participeren. Wanneer de ervaring van dubbelheid / verdeeldheid een algemeen menselijke ervaring is, kan en moet zij (juist zij) in de ethiek zelf ter sprake komen.

Het is de (onbedoelde) verdienste van Kuiterts boek licht te werpen op de eenzijdigheid van het gezondheidsethische discours. Dit discours verdonkeremaant dat de morele ervaring niet alleen betrekking heeft op onze verplichtingen ten opzichte van anderen, maar dat zich daarnaast nog een

ander besef van verplichting aan ons opdringt dat niet tot deze sociale verplichtingen gereduceerd kan worden. De ervaring van dubbelheid is algemeen menselijk. Zowel heidenen als christenen (en Europeanen zijn in zekere zin beide) kennen haar. Het mag dan waar zijn dat moderne mensen morele vreemdelingen zijn geworden voor elkaar, en dat de fundamentele verdeeldheid van het bestaan in het dagelijkse leven aan het zicht is onttrokken, in morele dilemma's worden wij met deze ervaring opnieuw en heel acuut geconfronteerd. En dat betekent dat wij ons, ondanks het pluralistische karakter van de moderne samenleving, uiteindelijk in dezelfde morele situatie bevinden. Om 'ethiek' te zijn, dient de gezondheidsethiek recht te doen aan de fundamentele, niet weg te denken ambiguïteit die de eigenlijk morele dimensie vormt van ons bestaan; die in verschillende levensbeschouwelijke tradities (de Lutherse, de katholieke, maar ook in niet-christelijke tradities) wordt verwoord en die in medisch-ethische dilemma's aan de oppervlakte treedt. In de volgende hoofdstukken zal ik de gedachte dat het 'eigenlijk ethische' bestaat in een ervaring van incommensurabiliteit van morele verplichtingen, nader expliciteren. Het onbehagen van het vertoog lijkt voort te komen uit het feit dat het gezondheidsethische discours deze interne incommensurabiliteit buiten de ethiek wil plaatsen. Onbehagen verwijst naar het verlangen voorbij het vertoog terug te keren naar de primordiale ervaring van verlegenheid, waarin tegenstrijdige aanspraken zich aan ons opdringen.

Hoofdstuk 4. Van toegepaste ethiek naar praktische filosofie

In *Hoofdstuk 2* kwam naar voren dat het gangbare gezondheidsethische discours in het teken staat van een minimalistische ethiekopvatting. In *Hoofdstuk 3* werd een poging ondernomen deze ethiekopvatting te verhelderen door de historische achtergrond ervan te exploreren. In *Hoofdstuk 4* komen auteurs aan het woord die, om uiteenlopende redenen, afstand nemen van het minimalisme in de toegepaste ethiek. De toevoeging ‘om uiteenlopende redenen’ wijst erop dat dit hoofdstuk een zekere mate van heterogeniteit vertoont. Eerst komen auteurs aan de orde die zich op de Angelsaksische discussie oriënteren, vervolgens auteurs die zich sterker op de continentale traditie richten. In beide gevallen wordt voor een meer substantialistische ethiekopvatting gekozen, maar het substantiële gehalte van de gekozen posities varieert. Bij een aantal auteurs speelt het beroep op de aristotelische notie ‘morele wijsheid’ (phronèsis) een rol, maar deze notie wordt niet door alle gebruikers op een even Aristotelische wijze gehanteerd. Voor auteurs die zich op de Angelsaksische discussie oriënteren, is Rawls een belangrijke referent. In het werk van auteurs die zich sterker op de continentale discussie oriënteren daarentegen, komt een hermeneutische interpretatie van de morele gesprekssituatie naar voren. Voor een aantal van de in dit hoofdstuk besproken auteurs geldt, dat ze het gezondheidsethische discours niet alleen becommentariëren, maar er ook in participeren (zij het op minder minimalistische wijze dan gangbaar is). Andere auteurs daarentegen nemen meer afstand van het vertoog en opteren voor een kritisch-evaluerende positie.

De voorlaatste paragraaf is gewijd aan een auteur wiens werk als convergentiepunt zal dienen voor een aantal thema’s die in dit hoofdstuk aan bod komen, namelijk Daniel Callahan, die sterk betrokken is bij het gezondheidsethische discours, maar in zijn recente publicaties een substantialistisch georiënteerde gezondheidsethiek heeft uitwerkt. De slotparagraaf ten slotte behelst een evaluatie van het hoofdstuk.

De eerste paragraaf is gewijd aan Musschenga en Stout (§ 35), die zich uitdrukkelijk op het werk van Rawls beroepen (Rawls zelf komt in het volgende hoofdstuk aan het woord). Musschenga en Rawls hebben een vergelijkbare ontwikkeling doorgemaakt. Kon Musschenga in *Hoofdstuk 2* nog als woordvoerder van het minimalisme worden opgevoerd, in een recente publicatie (Musschenga 1992) neemt hij afstand van een strikt minimalistische ethiekopvatting en opteert hij voor een meer substantiële benadering van toegepast-ethische vraagstukken.

Vandaar dat ik onderscheid maak tussen Musschenga 1 en Musschenga 2. Een dergelijk onderscheid kan ook in het werk van Rawls zelf worden aangebracht. Hoewel reeds Rawls 1 volgens Engelhardt niet tot de minimalisten in strikte zin kon worden gerekend (vanwege zijn beroep op een rest aan substantialiteit, in de vorm van een bij alle burgers aanwezig geachte ‘moral sense’), ontwaren we in Rawls’ latere werk een sterkere nadruk, zowel op het substantiële gehalte als op de historische dimensie van de door hem uitgewerkte rechtvaardigheidstheorie. Ook Stout (1988) leunt sterk aan tegen de meer substantialistische Rawls 2.

In de daarop volgende paragraaf verdedigen Van Asperen en Veldhuis (§ 36) de mogelijkheid en noodzakelijkheid van een brede publieke moraal. Van Asperen wijst erop dat de smalle moraal ertoe leidt dat wij niet meer over de eindigheid van het bestaan, maar enkel nog over verdelingsvraagstukken kunnen spreken. Dit is een thematiek die in § 40, in mijn bespreking van het werk van Callahan, nader wordt uitgewerkt. Laatstgenoemde vertegenwoordigt een interessante positie omdat hij enerzijds als vooraanstaande agenda-‘setter’ van de hedendaagse gezondheidsethische discussie kan worden beschouwd, terwijl hij anderzijds een substantialistische benadering van gezondheidsethische vraagstukken voorstaat.

Bij Veldhuis doemt voor het eerst een hermeneutische interpretatie van de morele gesprekssituatie op. Deze interpretatie wordt in de daaropvolgende paragrafen nader geëxploreerd. In § 37, gewijd aan de zogeheten ‘empirische wending’ in de gezondheidsethiek, wordt de hermeneutische interpretatie naar voren gebracht door Ten Have. Vervolgens komt zij aan de orde in mijn (zeer beknopte) verkenning van de Duitstalige discussie (§ 38). De meest uitgewerkte presentatie treffen we bij Van Tongeren (§ 39) aan. In § 40 komt naar voren dat Callahan zich niet alleen van de minimalistische, maar ook van de hermeneutische interpretatie van de morele gesprekssituatie verwijdert.

§ 35. Aanzet tot substantialisme: het beroep op Rawls

35.1 Musschenga 2

In *Hoofdstuk 2* werd Musschenga als woordvoerder van het minimalisme geïntroduceerd. In een recente publicatie, getiteld ‘Universal morality and moral tradition’ (1991) wordt echter al snel duidelijk dat hij nu afstand neemt van de strikt minimalistische zienswijze. Hoewel een deel van de morele geschillen in onze samenleving kan worden ‘opgelost’ door ze tot vrije, private

kwesties te verklaren, gaat dat voor veel vraagstukken niet op, want vaak is het nodig gezamenlijke beslissingen te nemen. En in tegenstelling tot wat Engelhardt (§ 18) beweert, kunnen we daarbij geen beroep doen op een neutrale, traditie-onafhankelijke morele rationaliteit: “With [philosophers like Alasdair MacIntyre] I reject the idea of a tradition-independent universal morality” (p. 66). Morele geschillen moeten worden begrepen als geschillen tussen tradities; al is het, vanwege het gefragmenteerde karakter van deze tradities, voor de betrokken individuen vaak moeilijk de achtergrond van hun morele geschillen te herkennen (de publicatie van MacIntyre waarop Musschenga zich beroept, komt in *Hoofdstuk 5* aan bod). Musschenga’s vraag aan MacIntyre is, in hoeverre deze herinterpretatie van morele geschillen in termen van conflicten tussen tradities, die op zich genomen zeer verhelderend is, voldoende aanknopingspunten biedt om morele geschillen op te lossen. Volgens Musschenga zal een niet-minimalistische ethiekopvatting, wil zij aanvaardbaar zijn, antwoord moeten geven op de vraag hoe een basis voor vreedzame co-existentie van een veelheid van tradities in onze samenleving kan worden verzekerd.

Om meer duidelijkheid te krijgen op dit punt gaat hij nader in op MacIntyre’s zienswijze aangaande het innovatieve vermogen van morele tradities. Volgens MacIntyre zal een traditie in een epistemologische crisis verzeild raken wanneer haar agenda van onopgeloste problemen te omvangrijk wordt. De betrokkenen merken dan dat er onvoldoende vooruitgang wordt geboekt. Het antwoord op deze situatie wordt gezocht in conceptuele innovatie, hetzij doordat vergeten bestanden van de eigen traditie worden aangeboord, hetzij doordat vertegenwoordigers van de betreffende traditie zich openstellen voor het gedachtegoed van rivaliserende tradities. Volgens Musschenga laat MacIntyre weliswaar zien hoe tradities elkaar wederzijds kunnen beïnvloeden en versterken, maar niet hoe conflicten *tussen* morele tradities kunnen worden opgelost. Op dit punt acht hij MacIntyre’s weergave derhalve inadequaat. Hoewel hij instemt met diens these dat moreel onderzoek niet in een neutrale ruimte, maar altijd binnen de kaders van een bepaalde traditie plaatsvindt, dient er toch meer recht te worden gedaan aan de universalistische pretenties van moraal dan binnen MacIntyre’s optiek mogelijk is.

De liberale moraal geldt volgens Musschenga als het paradigma van een morele traditie waarin voor de universaliteitspretentie een prominente plaats is weggelegd. Binnen democratische samenlevingen is sprake van een brede consensus met betrekking tot de geschiktheid van het liberalisme als politieke moraal. Dit inzicht vormt het vertrekpunt van de

theorie van Rawls (1987), die een theorie van rechtvaardigheid wil uitwerken uitgaande van intuïties die binnen een democratisch bestel gemeengoed zijn en door alle rivaliserende tradities kunnen worden onderschreven. Deze gemeenschappelijke intuïties vormen een overlappende consensus. Hij acht het de opgave van de politieke filosofie deze feitelijke, intuïtieve consensus tot een rationele consensus uit te werken.

Consensus kan volgens Rawls niet het resultaat zijn van rationele argumentaties. De politieke filosofie beoogt een rationele reconstructie van een feitelijke consensus, van een historische verworvenheid, van een historisch compromis tussen de betrokken tradities. Deze consensus is ooit begonnen als *modus vivendi*, maar is gaandeweg tot een ware consensus uitgekristalliseerd. De godsdienstoorlogen van de 16^e en 17^e eeuw toonden de noodzakelijkheid en uiteindelijk ook de mogelijkheid van een prudentiële *modus vivendi*, van een situatie van tolerantie en vreedzame co-existentie, waarbij men afzag van het streven naar religieuze unanimiteit. Dit was het gevolg van conceptuele innovaties binnen de betrokken tradities zelf die, door de situatie van oorlogsvoering, in een epistemologische crisis waren geraakt. Locke wordt door Musschenga ten tonele gevoerd als een auteur die, binnen een van de betrokken tradities (namelijk de protestantse), een dergelijke innovatie, resulterend in de conceptualisering van tolerantie en gewetensvrijheid, initieerde. De liberale ethiek is het resultaat van conceptuele innovaties binnen de ‘brede’ tradities in een pluralistische samenleving. De liberale waarden raakten in deze tradities geïntegreerd. De geldigheid van deze ethiek kan vanuit het standpunt van elk van de betrokken tradities verdedigd worden.

De liberale moraal moet dus begrepen worden vanuit een specifieke historische situatie, namelijk de pluralistische samenleving. De liberale ethiek is niet autonoom, zij blijft voor haar legitimering en levensvatbaarheid afhankelijk van de instemming en betrokkenheid vanuit brede tradities. Individuen nemen vanuit hun eigen traditie aan de politieke gemeenschap deel en definiëren hun betrokkenheid in termen die aan de eigen traditie zijn ontleend. Musschenga verwijderd zich van Rawls door vreedzame co-existentie in een pluralistische samenleving te begrijpen in termen van compromis in plaats van consensus. Hoewel de notie compromis vaak in pejoratieve zin wordt gebruikt, beschouwt Musschenga haar als “a fully moral notion” (p. 78). Hij schrijft:

Compromise is the moral solution of a conflict between incommensurable values... Compromise is the moral art of balancing conflicting claims; an art in the sense of the Aristotelian *phronesis* (p. 78).

De moraal van het compromis is de kern van de liberale moraal. Zij vormt de praktische rationaliteit van het liberalisme, de ‘Sittlichkeit’ van een liberale samenleving. Musschenga zet de denkwijze van zijn dissertatie voort in zoverre dat hij onderscheid blijft maken tussen een smalle, politieke moraal (het liberalisme) en brede moralen (zoals de christelijke levensbeschouwingen). Dit onderscheid wordt nu echter historisch gesitueerd en in verband gebracht met het moderniseringsproces, dat onder meer de differentiatie van de invloedssferen van kerk, staat, universiteit en burgerlijke samenleving behelsde. Dit als ‘differentiatie’ begrepen onderscheid tussen smalle en brede moraal is een onomkeerbaar aspect van het moderniseringsproces. Vervolgens zegt Musschenga: “The distinction between the narrow liberal morality and the comprehensive traditions may appear a reformulation of Strawson’s distinction between social morality and individual ideals in the language of traditions”. Dat is ook zo, maar aan deze herformulering moet wel een zekere meerwaarde worden toegekend in zoverre dat zij meer inzicht verschaft in de relatie tussen liberale moraal en bredere moralen. Enerzijds maakt de liberale moraal de vreedzame co-existentie van moralen mogelijk. Anderzijds is de liberale moraal in de meeste brede moralen geïncorporeerd en blijft zij op deze bredere moralen steunen. De bredere moralen legitimeren de liberale moraal, verschaffen individuen de motieven om de liberale moraal te onderschrijven. Zonder de brede moralen zou de liberale moraal ten prooi vallen aan erosie. Aan het door MacIntyre gesignaleerde risico van fragmentatie waarmee de liberale moraal gepaard gaat, ontleen de levensbeschouwingen thans hun bestaansrecht.

Commentaar

De conceptuele innovatie waarover Musschenga spreekt kan ook in zijn eigen positiekeuze worden waargenomen. Klaarblijkelijk heeft de strikt minimalistische uitgangspositie hem in een epistemologische crisis gebracht, die hem ontvankelijk maakte voor aanspraken vanuit andere benaderingen (met name die van MacIntyre en Rawls). Met deze conceptuele innovatie verwijderd Musschenga zich van het minimalisme en krijgt hij oog voor de historische dimensie van de door hem verdedigde optiek. De nadruk op het prudentiële gehalte van ethiek,

kenmerkend voor zijn dissertatie, maakt plaats voor een beroep op de aristotelische notie *phronèsis* en de hegeliaanse notie Sittlichkeit. Ethiek wordt begrepen als praktische rationaliteit. Daarmee komt zijn positie dicht in de buurt van die van Stout. In de slotparagraaf van dit hoofdstuk kom ik op de verhouding tussen Musschenga's aanvankelijke (prudentiële) ethiekopvatting en zijn latere opvatting (waarbij hij zich op de notie *phronèsis* beroept) terug.

Een ander thema dat in deze studie een voorname rol speelt en ook bij Musschenga naar voren komt, is de betekenis van de 16^e eeuw voor het zelfbegrip van de actualiteit. De Verlichting verschijnt als een rationele reconstructie van een situatie die, na afloop van de gewelddadige conflicten aan het begin van de moderniteit, tot stand kwam. Musschenga probeert, in de voetsporen van MacIntyre, maar vooral van Rawls, tot een meer adequate interpretatie van deze situatie te geraken, een situatie die in feite nog altijd voortduurt, maar sindsdien wel aan stabiliteit gewonnen heeft. Niet alleen genoemde situatie zelf, ook ons *begrip* ervan dient, nu de Verlichte interpretatie door de postmoderne discussie uit zijn evenwicht is gebracht, gestabiliseerd te worden. Daartoe is het van belang de morele kern ervan te articuleren. Deze morele kern wordt door Musschenga gevonden in de bereidheid tot compromis. Om het permanente karakter ervan aan te duiden, alsmede het feit dat het een opgave betreft, lijkt mij de term *compromisarbeid* een adequate aanduiding van deze gedachte. Nu de substantiële eenheid, kenmerkend voor de epoche van de middeleeuwen, verloren is gegaan en de poging van de Verlichting een nieuwe eenduidigheid te introduceren (die van de rede) heeft gefaald, wordt van alle betrokkenen een permanente en innovatieve morele inspanning verwacht. De term 'compromisarbeid' brengt tot uitdrukking dat het resultaat van deze inspanningen, de ethische consensus, enerzijds een zekere stabiliteit verworven heeft, maar anderzijds toch doelwit blijft van nieuwe innovaties. Hoewel Musschenga zich op de Angelsaksische discussie oriënteert, en de Duitse ethicus Mieth, die ik zo dadelijk zal bespreken (§ 38.3), op de continentale, zullen wij ook bij hem een morele rehabilitatie van de compromisgedachte aantreffen, gemotiveerd door een beroep op het historische compromis dat ten grondslag ligt aan de moderne rationaliteit en normativiteit.

35.2 Stout

Evenals MacIntyre meent Stout (1988) dat onze samenleving gekenmerkt wordt door een chronisch gebrek aan morele overeenstemming. In tegenstelling tot MacIntyre echter, die dit

betreurt, heeft Stout zich ermee verzoend. Volgens Stout komt het pluralistische karakter van onze samenleving tot uitdrukking in het feit dat er verschillende morele talen in omloop zijn. Van deelnemers aan moreel beraad wordt echter verwacht dat zij hun eigen morele idioom, ontleend aan de levensbeschouwelijke traditie waarmee zij zich persoonlijk verbonden weten, opgeven en hun argumenten en opvattingen vertalen in een ‘moreel Esperanto’, een liberaal idioom van tolerantie, autonomie, mensenrechten en respect, dat het mogelijk maakt chronische morele geschillen in een pluralistische samenleving te beslechten. Stout benadrukt echter dat in deze vertaalslag belangrijke aspecten van datgene wat in meer levensbeschouwelijk gekleurde idiomem tot uitdrukking wordt gebracht, verloren gaan.

Stout bepleit derhalve een positieve waardering van morele diversiteit, zoals die in de aanwezigheid van verschillende morele talen tot uitdrukking komt. Het idioom van tolerantie, autonomie, mensenrechten en respect is in zijn ogen één bepaalde morele taal onder andere morele talen, die in beginsel alle gelijkwaardig zijn. Tegelijkertijd staat vast dat het liberale taalspel in onze maatschappij een dominante positie heeft verworven, onze ‘eerste’ morele taal geworden is, terwijl de meeste mensen ook nog een tweede, levensbeschouwelijk gekleurde taal beheersen. Deze dominantie van het liberale taalgebruik gaat ten koste van morele idiomem die op levensbeschouwelijke overtuigingen en tradities zijn geënt en die voortaan een ondergeschikte rol spelen, omdat ze alleen geschikt zijn voor situaties waarin wij van gedachten wisselen met gelijkgezinden. In andere situaties zijn mensen morele vreemdelingen voor elkaar. Hier bewijst het liberale idioom zijn bruikbaarheid.

Ondanks zijn onbehagen in het liberale idioom zal Stout dit idioom uiteindelijk toch verdedigen. Het is immers geen willekeurige keuze, maar een historische verworvenheid. Sinds de Reformatie is Europa het strijdtoneel van morele perspectieven. Consensus blijkt op fundamentele punten onbereikbaar. Wij moeten wel opteren voor de taal van tolerantie en wederzijds respect, om pragmatische redenen. Alleen de taal van tolerantie en respect is in staat het gevaar van morele oorlogsvoering af te wenden. Voorwaarde is wel, dat wij haar niet beschouwen als een neutrale taal of als een ‘moreel Esperanto’, maar als een ‘overlappende consensus’, dat wil zeggen als een creatieve ‘bricolage’ waarmee verschillende incommensurabele tradities vrede kunnen hebben. Phronèsis, aldus Stout, schrijft voor dat wij moeten instemmen met een taalspel waarin wij ons eigenlijk onbehaaglijk voelen. Het is de meest wijze optie.

Commentaar

Wat Rawls en Stout naar voren brengen is de gedachte van een historisch compromis, dat aanvankelijk als *modus vivendi* functioneerde, maar gaandeweg het karakter kreeg van een consensus die in democratisch-deliberatieve instituties werd gerealiseerd. De overgang van compromis naar consensus was een gevolg van conceptuele innovaties binnen de betrokken tradities. Deze innovaties maakten dat genoemde tradities tot een meer positieve evaluatie van de situatie geraakten. Het is de opgave van de neutrale (dat wil zeggen niet aan één bepaalde traditie gebonden) ethiek, deze feitelijk verworven en in instituties verankerde consensus te expliciteren. Intellectuelen die binnen een van de betrokken tradities staan, hebben de opgave de conceptuele innovaties door te voeren waarmee genoemde tradities in staat worden gesteld zich deze consensus toe te eigenen, zodat zij vanuit de betreffende traditie gedragen en onderschreven wordt.

Waar het het Nederlandse taalgebied betreft heeft Musschenga (1992) dit proces vanuit de protestantse traditie beschreven. Een dergelijke conceptuele innovatie heeft zich ook in andere tradities voorgedaan. Voor de Rooms-Katholieke traditie wordt dit proces in een recente publicatie van Peperzak (1991) geïllustreerd. Volgens hem staat de periode die de laatste vijf eeuwen omvat in het teken van groeiend vertrouwen in de menselijke autonomie. De autonomiegedachte behelst geen egoïsme, maar humanisme. Zij beoogt de erkenning van de fundamentele gelijkwaardigheid van alle mensen, en de inzet van wetenschappelijke en technische mogelijkheden voor menselijk welzijn. Hoewel de kerk afstand nam van haar vijandige houding ten aanzien van moderne idealen, zijn katholieken in een dubbelzinnige positie terecht gekomen. Enerzijds zijn ze solidair met de moderne samenleving, anderzijds met een religieuze gemeenschap die nog steeds een aantal voormoderne gedachten uitdraagt. Dat is een spanning tussen twee ‘solidariteiten’ waaraan de moderne katholiek niet ontkomen kan. Hij is lid van meerdere gemeenschappen, want hij is niet alleen iemand die het evangelie wil doen herleven, maar ook getekend door de moderne democratische cultuur.

Wil het evangelie praktiseerbaar zijn dan zal het zich moeten concretiseren op een wijze die zich verdraagt met de beginselen van democratie, fundamentele gelijkheid en mensenrechten. De veelheid van levensbeschouwingen vergt een dialoog die niet beëindigd mag worden door machtsuitoefening, maar die gevoerd moet worden op basis van de bereidwilligheid om bekritiseerd en gecorrigeerd te worden. De afgrenzing van ieders bevoegdheden leidt

noodzakelijkerwijze tot een regeling van het maatschappelijke verkeer op basis van de contract-idee. De moderne mensheid rekent het tot haar taak de samenleving zo in te richten dat alle individuen elkaar in hun fundamentele rechtseisen respecteren. De katholieke kan zich niet onttrekken aan een ethiek van argumentatieve verantwoording die morele gevoelens op rationele wijze expliciteert, analyseert en systematiseert.

Bij Peperzak ontwaren we de problematiek van de dubbelheid van het christenbestaan. Hoewel zijn visie levensbeschouwelijk geïnformeerd is, beoogt hij het gedachtegoed van tolerantie en mensenrechten, alsmede de discursiviteitsimperatief erin te incorporeren. Hij toont zich ontvankelijk voor de moderne interpretatie van onze situatie. Peperzaks publicatie laat zich thuisbrengen als een inspanning in het kader van de hierboven geschetste innovatieve compromisarbeid.

§ 36 Voor een brede publieke moraal

36.1 Van Asperen

Sinds Rawls is de belangstelling vanuit de ethiek voor maatschappelijke vragen toegenomen, aldus Van Asperen (1988) in het artikel 'Praktische filosofie en/of toegepaste ethiek?'. De Angelsaksische ethiek, die meta-ethisch georiënteerd was, is weer normatief geworden. De normatieve ethicus weet zich, dankzij de omweg door de meta-ethiek, toegerust met een analytisch repertoire. De samenleving, aldus van Asperen, is geïnteresseerd in wat wel en niet mag, met name in verband met medisch handelen. Er is vraag naar ethiek, maar die vraag is vrij duidelijk omlijnd. Zij vestigt in dit verband de aandacht op de 'historische situatie waarin wij ons bevinden' (p. 87), met name op het onderscheid tussen privé (individueel) en publiek (sociaal), alsmede het daarmee corresponderende onderscheid tussen brede en smalle moraal.

Er worden, aldus van Asperen, twee argumenten voor dit onderscheid gegeven. In de eerste plaats het beperkte altruïsme van de mens. In de tweede plaats het gebrek aan een ethische consensus die een 'ethics of direction' of 'brede moraal' zou kunnen funderen. Het eerste argument verwijst naar de noodzaak van moraal als regulering van belangen. De vraag is dan, aldus Van Asperen, of een dergelijke moraal wel 'moreel' genoemd kan worden. Er wordt immers uitsluitend een beroep gedaan op eigenbelang. Van Asperen stelt dat de motivatie om in overeenstemming met een smalle moraal te leven, zelf moreel moeten zijn. Bij Hobbes, die de

smalle moraal in feite introduceerde, gaat zij nog gepaard met dwang. Bij Hume verwijst moraal echter reeds naar een morele gemeenschap, waar de wil om in overeenstemming met een smalle moraal te leven wordt aangeleerd. De smalle moraal kan dus niet de hele moraal zijn.

Het tweede argument wijst op de afwezigheid van een consensus die een ‘ethics of direction’ zou kunnen funderen. Dat betekent dat een ‘ethics of direction’ nu een persoonlijke keuze is. In dit tweede argument gaat het niet enkel om de afbakening van een vrije ruimte voor individuen, maar ook om de vraag wat eenieder met die vrije ruimte mag doen. Het accent ligt nu niet, zoals in het eerste argument het geval was, op neutraliteit en onthouding, maar eerder op het bevorderen van mogelijkheidsvoorwaarden voor autonomie.

Toch ziet van Asperen nog steeds bezwaren. Het onderscheid tussen publiek en privé suggereert dat ontwerpen van het goede leven uitsluitend de privé sfeer zouden betreffen. Idealen die de publieke sfeer betreffen worden bij voorbaat buiten de discussie geplaatst. Veel ontwerpen van het goede leven hebben echter een publieke dimensie. Er wordt van ons verwacht, aldus Van Asperen, dat concerten die voor een symfonieorkest geschreven zijn, zonder verlies aan karakter op een piano worden uitgevoerd. Veel ontwerpen van het goede leven verliezen daarmee echter hun pointe. Bovendien wordt gesuggereerd dat mensen hun persoonlijke moraal vrijelijk kunnen kiezen, en dat is niet zo; denk maar aan levensstijlen die in het verleden gepraktiseerd werden, maar in onze samenleving onuitvoerbaar zijn.

In het vocabulaire van de smalle moraal domineert de nadruk op vrijheid, opgevat als een ruimte waarbinnen de autonomie beleefd kan worden. De zingeving wordt geprivatiseerd. De publieke discussie wordt gedomineerd door de taal van rechten en belangen. Voor een andere benadering ontbreekt het vocabulaire. Waarde-vragen worden uit het discours geëlimineerd, omdat deze beperkt moet blijven tot een ‘thin theory of the good’ en tot verplichtingen die *allen* hebben. Waarden-oriëntaties die niet algemeen aanvaard zijn, lenen zich niet voor het publieke discours. Een gemeenschappelijk vocabulaire waarin wij zouden kunnen spreken over de eindigheid van het menselijk bestaan, ontbreekt. In plaats daarvan praten wij over verdelingsvragen. De belangrijke vraag die bij de discussie over toegepaste ethiek aan de orde is, aldus Van Asperen, is de vraag of wij ons bezig moeten houden met een bepaald probleem zoals het zich voordoet, waarbij wij de context als gegeven beschouwen, of dat wij ons juist op die context moeten richten. Van Asperen pleit voor het ontwikkelen van een seculier vocabulaire dat ons in staat stelt zin- en waarde-vragen publiekelijk te bespreken.

Commentaar

Van Asperen verwoordt verschillende bezwaren tegen het minimalisme. De vraag of smalle moraal wel ‘moraal’ mag heten, kwam in *Hoofdstuk 2* al aan de orde. Vervolgens bekritiseert zij de gedachte dat mensen hun persoonlijke moraal vrijelijk zouden kunnen kiezen. Dat is niet het geval: onze samenleving doet op allerlei manieren een beroep op individuen en laat niet alle persoonlijke moralen, met de daaruit voortvloeiende levensvoeringen toe. Dit wordt, zoals we gezien hebben, expliciet onderkend door Dupuis, die een ‘middeleeuws-contemplatieve houding’ afwijst als niet passend voor onze tijd (§ 23). Verder hekelte Van Asperen de gedachte dat brede moralen als private moralen kunnen worden opgevat. Privatisering van de brede moraal maakt van een partituur voor symfonieorkest een pianostuk. Deze metafoor zullen wij ook bij Bachtin (§ 47) tegenkomen. Bovendien wijst zij erop dat we twee soorten van vragen kunnen stellen. De gangbare ethiek laat zich in met gezondheidsethische problemen zoals die zich vanuit de praktijk aandienen. We zouden echter ook naar de context kunnen vragen waarin deze problemen opdoemen. Dit herinnert aan het onderscheid dat Ten Have en Kimsma (1987) maken tussen vragen die *in* het medisch-technologisch bestel naar voren komen en vragen *over* dit bestel (§ 9.3). Ten slotte merkt Van Asperen op dat wij, omdat wij niet beschikken over een publiek discours om op de eindigheid van het bestaan te reflecteren, in het publieke debat uitsluitend over verdelingsvragen kunnen praten. Deze gedachte zal in de voorlaatste paragraaf (§ 40), gewijd aan het werk van Callahan, worden uitgewerkt.

Op grond van deze bezwaren pleit Van Asperen voor een aanzienlijk bredere morele omgangstaal dan de ‘neutral common language’ waarvoor Engelhardt opteerde. De vraag is echter waarom Van Asperen, net als Engelhardt, van mening is dat er één taal zou moeten zijn waarin het publieke debat gevoerd zou moeten worden. Daarmee wordt een andere optie uitgesloten, namelijk die van pluralisme in sterke zin, waarbij verschillende, niet-neutrale morele talen in een onderlinge strijd gewikkeld zijn. Ook van Asperen kiest uiteindelijk, zo lijkt het, voor pacificatie. Zojuist verwees ik naar Bachtin. Volgens hem moet de samenleving als een sociale ‘heteroglossia’, als een taalstrijd worden opgevat. Het gevaar dat hij signaleert bestaat juist hierin dat één bepaalde taal de ruimte voor het publieke discours zou vullen.

36.2 Veldhuis

Ook bij Veldhuis (1990) vinden we een pleidooi voor een brede publieke moraal. Hij stelt vast dat het minimalisme een antwoord op het pluralisme (en de daaruit voortvloeiende behoefte aan een ethiek voor morele vreemdelingen) is geweest. Het leidde tot de invoering van het onderscheid tussen een publieke moraal (die de vrijheid van personen beschermt en hun samenwerking mogelijk maakt) en privé moraal (de bijzondere moraal van het autonome individu). Is dit antwoord voldoende? Veldhuis meent van niet. Hij schrijft: “Ik denk dat we in de omgang met vreemden niet geheel uitkomen met een minimale restrictieve ethiek en dat we te veel vragen van de autonome enkeling en zijn kleine vriendengroepjes als we het aan hen overlaten om geheel in te vullen wat het goede leven inhoudt” (p. 18). Veldhuis houdt ons voor, dat we actuele maatschappelijke vraagstukken niet kunnen oplossen zonder buiten de kaders van de minimale moraal te treden. We dienen brede morele visies van individuen in de discussie te betrekken. In de huidige situatie kunnen we niet buiten een gemeenschappelijke exploratie van wat goed is voor een mens, buiten een dialoog waarin alles ter sprake komt wat de mens beroert en waarin lotgenoten samen ontdekken wat een waardevol leven inhoudt: “Het gaat niet alleen om samen overleven, maar ook om samen uit te vinden wat een waardevol leven is” (p. 20).

Commentaar

Opvallend in Veldhuis’ omschrijving van minimalisme is, dat de invulling van het goede leven niet alleen aan autonome enkelingen, maar ook aan ‘vriendengroepjes’ wordt overgelaten. Is dit een verwijzing naar de slotpassage van MacIntyre’s *After virtue*, waarin een dergelijke positie wordt verdedigd? Dat zou betekenen dat MacIntyre minder afstand neemt van het minimalisme dan aanvankelijk lijkt. In § 42 ga ik hier nader op in.

Net als de minimalistische ethiek vertrekt Veldhuis vanuit de gedachte van de morele gesprekssituatie. Hij opteert echter voor een niet-minimalistische interpretatie ervan. Het gesprek heeft niet het karakter van ‘moral deliberation’, gericht op consensusvorming, zoals bij Engelhardt, maar van een gezamenlijke speurtocht naar het goede leven. Het gaat om een gemeenschappelijke exploratie van wat goed is voor de mens, ook wanneer dat niet in alle gevallen tot consensus leidt (p. 19). In tegenstelling tot Engelhardt, die ervan uitgaat dat wij ofwel morele verwanten ofwel morele vreemdelingen zijn, verdedigt Veldhuis de gedachte dat er tussen vrienden en vreemden...

andere categorieën [liggen]. Soms zijn we elkaars lotgenoot. Soms krijgen we met elkaar te maken zonder dat we daarvoor gekozen hebben, door toevallige ontmoetingen, door ons werk of wat dan ook. Als lotgenoten kunnen we misschien toch iets gemeenschappelijks ontdekken waarin we een grotere solidariteit kunnen beleven dan met abstracte vreemden. Daar kan dan ook de basis liggen voor een gemeenschappelijke exploratie van wat goed is voor een mens, ondanks de verschillende achtergrond van eenieder (p. 19).

Het morele gesprek wordt opgevat als een dialoog met lotgenoten: “Het gaat niet om samen overleven, maar ook om samen uit te vinden wat een waardevol leven is” (p. 20). Het ‘overleven’ verwijst hier naar de smalle, prudentiële ethiekopvatting (Cf. Musschenga 1 en Kuitert). Veldhuis’ eigen interpretatie van de morele gesprekssituatie lijkt eerder naar een hermeneutische ethiekopvatting te verwijzen, zeker wanneer hij aan het zojuist geciteerde toevoegt:

Daartoe zullen we moeten putten uit individuele ervaringen, maar ook uit de meegekregen tradities en geloofsovertuigingen. Daartoe is nodig historisch bewustzijn, maar ook veel fantasie (p. 20).

Al zal een hermeneut in plaats van ‘fantasie’ misschien liever over inlevingsvermogen of ontvankelijkheid voor de inhouden van andere tradities spreken. De hermeneutische interpretatie van de gesprekssituatie, waarbij Veldhuis hier aansluiting lijkt te zoeken, komt in § 39 uitvoeriger aan de orde.

§ 37 De empirische wending

37.1 De Vries

Geïnspireerd door de ‘empirische wending’ in de wetenschapstheorie (Boon en de Vries 1989) pleit De Vries (1989) voor een empirische wending in de gezondheidsethiek. Vertrekpunt is zijn afwijzing van ethiek als *normatieve* ethiek, want wanneer ethiek zou bestaan in het aandragen van richtlijnen voor het juiste handelen, zou de rol van de ethicus neerkomen op die van gesecculariseerd priester, die feitelijke ontwikkelingen legitimeert in plaats van problematiseert. Volgens de Vries heeft de huidige ethiek een te simpel beeld van wetenschappelijk-

technologische vooruitgang. Dat is immers geen kwestie van het eenvoudig toepassen van wetenschappelijke inzichten. Een nauwkeurige analyse laat zien, dat bij de introductie van voortplantingstechnologieën bijvoorbeeld, uiteenlopende groepen met eigen motiveringen betrokken zijn geweest: artsen, biochemici, glasvezeltechnici, gynaecologen, juristen, ethici, politici, psychologen, verzekeringsdeskundigen, enzovoorts. Technologieën bestaan slechts door de vele draden waarmee zij met uiteenlopende maatschappelijke praktijken verbonden zijn. Zonder laparoscopie geen in-vitro-fertilisatie, maar zonder juridische en verzekeringstechnische inkadering evenmin. Nadere analyse leert, dat er bij de introductie van nieuwe technologieën tal van keuzen in het geding zijn, op zeer uiteenlopende plaatsen tegelijk, steeds verweven met heterogene overwegingen. Hij schrijft:

Wie geïnteresseerd is in maatschappelijke en ethische kwesties rond de ontwikkeling van de biomedische wetenschappen en technologie, doet er verstandig aan af te stappen van het gangbare beeld van wetenschap en de weg te volgen die het recente wetenschapsonderzoek is gegaan. Dan wordt zichtbaar dat ‘technologie’ en ‘samenleving’ geen entiteiten zijn die eerst tegenover elkaar kunnen worden gezet, om vervolgens de vraag te stellen hoe ‘de samenleving’ ‘de techniek’ verantwoord kan sturen (p. 290).

De ontwikkeling van wetenschap en technologie wordt gedragen door netwerken van actoren, wier handelen op heterogene wijzen onderling verweven is. Om een zinvolle bijdrage te leveren, zou de ethiek analyses moeten maken van de dynamiek van actornetwerken, haar aandacht moeten richten op de manier waarop problemen verplaatst en vertaald worden, op de wijze waarop door herdefinitie van problemen nieuwe allocaties van verantwoordelijkheden ontstaan. De eigenlijk ethische taak, die de ethiek van de sociale wetenschappen onderscheidt, wordt dan: vermijden dat ethische problemen rond biomedische wetenschappen en -technologieën worden ‘opgelost’ doordat zij voortijdig buiten de maatschappelijke discussie worden geplaatst.

Commentaar

Het pleidooi voor onderzoek naar de verwevenheid van maatschappelijke praktijken, technologische innovatie en discursiviteit strookt met datgene wat deze studie beoogt. Het beeld dat De Vries schetst, herinnert aan de in *Hoofdstuk 1* verwoorde gedachte dat ethiek, in plaats van hinderpaal voor medisch-technologische ontwikkeling te zijn, veeleer bijdraagt aan

inkadering ervan. De medische praktijk gaat gepaard met een flankerend, legitimerend discours. Dit kwam ook naar voren in Ten Have en Kimsma's kwalificatie van gezondheidsethiek als medische 'hulpwetenschap'. Ik kan echter niet meegaan in de door De Vries bepleite wetenschap-sociologische invulling van een dergelijk onderzoek. De vraag die zich naar aanleiding van De Vries' beschouwing opdringt luidt: wat blijft er, na deze empirische wending, over voor de ethiek? Wat is de 'eigenlijk ethische' opgave van de ethiek wanneer normativiteit plaatsmaakt voor een sociologische analyse van actornetwerken? Een ethische 'rest' vinden we terug in het "vermijden dat ethische problemen rond biomedische wetenschappen en technologieën worden 'opgelost' doordat ze voortijdig buiten de maatschappelijke discussie geplaatst worden". Het wordt dan de opgave van de ethiek te vragen, welke vragen niet meer worden gesteld. Mijn vraag aan De Vries is hiervan een parafrase: welke vragen worden niet meer gesteld wanneer ethiek plaatsmaakt voor een sociologische analyse van actornetwerken?

Volgens de Vries is de ethiek onvoldoende geïnformeerd over de feitelijke technologische ontwikkeling. Een soortgelijke stellingname treffen wij aan in de overheidsnota *Zicht op een nieuw onderzoekslandschap*:

Voor het functioneren van onze maatschappij is het van groot belang dat brede lagen van de bevolking een zeker begrip hebben van wat wetenschapsbeoefening inhoudt en de rol die de wetenschap speelt in alle aspecten van het maatschappelijk leven. De nog steeds toenemende invloed van wetenschap en technologie in onze samenleving maakt de noodzaak hiervoor alleen maar groter. De snelle wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen hebben tot gevolg dat de kloof tussen het front van de wetenschap en de belevingswereld van brede lagen van bevolking dieper wordt.

Tot de 'brede lagen van de bevolking' die onvoldoende inzicht zouden hebben in actuele technologische ontwikkelingen, moeten volgens De Vries ook de ethici gerekend worden. Een belangrijke doelstelling van het overheidsbeleid is het bevorderen van 'scientific literacy': wetenschappelijk alfabetisme. De Vries wil het wetenschappelijke analfabetisme onder ethici bestrijden. Zij moeten "wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen leren zien als het resultaat van menselijke keuzen" (p. 38) die binnen complexe actornetwerken te lokaliseren zijn.

Nadere explicatie

De Vries herneemt zijn jeremiade tegen de medische ethiek in zijn recente Diesrede (1992). De ethische aspecten van medische technologie hebben in de afgelopen jaren ruime aandacht gekregen, aldus De Vries. De vraag of alles wat technisch kan ook ethisch mag, wordt in Nederland met de nodige ernst besproken. En niemand zal betwisten, aldus De Vries, dat de morele twijfel die ons soms bekruipt wanneer verslag wordt gedaan van nieuwe medisch-technologische vindingen, serieus moet worden genomen. Minder vanzelfsprekend echter is de manier *waarop* die twijfel uiting vindt. Want terwijl de technologie waarover medici beschikken zeer geavanceerd is, acht De Vries de morele taal die ethici hanteren “al enkele eeuwen oud en uiteraard niet met het oog op dit soort problemen ontwikkeld” (p. 1). De medische ethiek is volgen De Vries namelijk Kantiaans. Zij zoekt algemene beginselen van juist handelen die ieder redelijk wezen moet kunnen onderschrijven. Ook ethische tradities die zich niet direct op Kant beroepen - het utilisme bijvoorbeeld - delen vaak deze uitgangspunten, aldus De Vries.

Het belangrijkste onderscheid dat Kant introduceert is dat tussen de mens als rationeel subject (als persoon) enerzijds, en de wereld van de waarneembare (fysische en psychische) feiten anderzijds. In de ethiek gaat het niet om feitelijke gemoedstoestanden, maar om rationele argumenten. Kant stelt overigens dat wij, om te weten hoe we moeten handelen, bij onszelf te rade kunnen gaan - we hoeven dus geen deskundigen te raadplegen. In ethische kwesties is in beginsel iedereen bevoegd. In dit opzicht toont de gezondheidsethicus, wanneer hij zichzelf als deskundige aanprijst, zich dus onkantiaans. De stelling die De Vries in zijn diesrede verdedigt luidt, dat dit in wezen kantiaanse vocabulaire niet geëigend is voor ethische evaluatie van de huidige medische technologie. Met name de scheiding tussen het feitelijke (de technische apparatuur en de sociale netwerken in een medische setting) en het morele (de persoon) kan niet gehandhaafd worden. Over een kind op een neonatologieafdeling bijvoorbeeld kan niet gesproken worden zonder de machines erbij te betrekken, alsmede de sociale netwerken waarin het kind bestaat. Haal de machines en de sociale organisatie weg en het subject waarover de ethicus spreekt is verdwenen. Sterker nog, er *wordt* ook niet zo over dergelijke kinderen gesproken, aldus De Vries. Discussies op een afdeling neonatologie blijken niet te worden gevoerd in het vocabulaire van de medische ethiek:

Er wordt in de kliniek op *uiteenlopende* manieren twijfel geuit: over diagnoses, over de uitwerking van een therapie, over de kansen van een kind, over de vraag wat ouders willen of kunnen verdragen. Op die twijfel wordt op een karakteristieke manier gereageerd: door nieuwe tests uit te voeren, andere apparatuur aan te slepen, de wetenschappelijke literatuur er nog eens op na te slaan, de maatschappelijk werkster in te schakelen, andere medische specialisten te raadplegen, een nieuw gesprek met de ouders te entameren. Ethische principes spelen echter geen rol. Ook wanneer de staf bijeen is om over het beleid te spreken en expliciet de vraag aan de orde komt of de behandeling van een kind niet moet worden gestaakt, wordt zelden of nooit naar ethische beginselen gerefereerd. Er wordt gesproken over de medische toestand van het kind, anamnese en prognose worden uiteengezet, de technische mogelijkheden die wellicht nog onbenut zijn gebleven komen ter tafel, de vraag wordt gesteld of niet nog andere specialisten geraadpleegd moeten worden, de mening van de verpleegkundigen wordt gehoord, de psychische belasting van de ouders komt ter sprake evenals hun houding tegenover de situatie, de mening van de ouders wordt gehoord. Op basis van deze *heterogene* elementen wordt gehandeld.

De *verantwoording* van het handelen vindt langs dezelfde, heterogene weg plaats. Er wordt uitleg gegeven aan collega's, aan de ouders, in extreme gevallen aan het Wettig Gezag. Die uitleg vindt plaats in termen van anamnese, prognose, opinies van betrokkenen, de manier waarop het kind blijkens de monitoren op medicijnen reageerde, de beschikbaarheid van apparatuur, de psychische draagkracht van de ouders, etcetera. Over wat de filosoof aanduidt als 'ethische beginselen' wordt echter gezwegen (p. 13).

Ik geef dit lange citaat omdat het naar mijn oordeel precies datgene weerlegt wat De Vries ermee wil adstrueren, namelijk dat er sprake zou zijn van een heterogene verantwoording van het handelen. Het citaat laat zien dat het discours dat het handelen rechtvaardigt, een volstrekt homogeen, medisch-technisch discours is, waarin ook datgene wat door niet-medici (ouders, maatschappelijk werkster, verpleging) naar voren wordt gebracht, geïncorporeerd kan worden, door het in de geëigende termen (zoals 'psychische belasting') te vertalen. Daarmee wordt de stelling van De Vries dat het ethisch vocabulaire inadequaaf is omdat het geen recht doet aan de 'heterogeniteit van elementen die in het geding zijn', door zijn eigen onderbouwing onderuit gehaald. Het begrip heterogeniteit speelt bij De Vries een grote rol. Hij spreekt over de heterogeniteit van de sociale netwerken en over de heterogeniteit van discursieve legitimeringen, maar het beeld dat uit zijn beschouwingen naar voren komt, is dat van een homogene ruimte waarin het enige heterogene element gevormd wordt door datgene wat De Vries juist uit die

ruimte wil verwijderen, namelijk de ethiek. De ethiek is onvoldoende aangepast aan het huidige niveau van de medisch-technologische ontwikkeling, haar discours wijkt daar te zeer van af. Kortom de ethiek is – te heterogeen.

Wie heterogeniteit positief waardeert, zoals De Vries veinst te doen, zou ook de bijdrage van de ethiek in beginsel positief moeten waarderen. Dit is immers een discours dat de geschetste homogene praktijk, alsmede de al even homogene discursieve legitimering ervan, doorbreekt. De Vries' kwalificatie van de gezondheidsethiek als 'kantiaans', bevestigt het heterogene gehalte van die ethiek. Een kantiaanse ethiek beoogt, het gangbare discours te confronteren met een kritische en consequente doordenking van de morele status van het autonome morele subject. Voor wie heterogeniteit positief waardeert, kan de medische ethiek eigenlijk niet kantiaans genoeg zijn. De Vries schrijft:

De discussie over medisch-ethische kwesties zou in een andere vorm en ook voor andere fora moeten worden gevoerd. Misschien moeten we de medisch-ethici een tijdlang verbannen, hen in de gelegenheid stellen op een rustig eiland te gaan wonen en hen te vragen om hun eigen traditie eens kritisch te bezien. Dan kan er ruimte komen voor pottekijkers die over een flexibeler methodologie kunnen beschikken: antropologen, epidemiologen, journalisten, schrijvers, filmers, documentairemakers.

Zonder het belang van de bijdragen door genoemde disciplines te ontkennen, zie ik niet in waarom zij een ethische bijdrage overbodig maken. Integendeel, wanneer de ethiek de weg opgaat die De Vries klaarblijkelijk beoogt, namelijk: verdwijnen, dan zou het medisch-technische discours, in sterkere mate dan nu reeds het geval is, vrij spel krijgen bij het definiëren van de situatie, omdat een discours met een in potentie kritisch-confronterend gehalte wegvalt.

In de *Inleiding* heb ik mijn onbehagen in het gezondheidsethische vertoog verwoord. Freud (1930) geeft al aan wat de gangbare wijze is waarop individuen zich van hun onbehagen plagen te ontdoen: zij kiezen zich een zondebok. Ook de Vries heeft het onbehagen in het vertoog ervaren. Hij opteert echter voor een andere uitkomst dan ik. Dat komt tot uitdrukking in de behandeling die hij voor de ethici in petto heeft: de verbanning naar een eiland, door Girard (1982, 1985, 1987) aangeduid als de 'aloude weg der boosdoeners', dat wil zeggen als de gangbare behandeling van zondebokken. Ik herken de ervaring van onbehagen, maar mijn streven is erop gericht, deze ervaring productief te maken. Mijn onderzoek beoogt de ervaring

van onbehagen, die verband houdt met het door Foucault gesignaleerde onbehagen in de overgemedicaliseerde en overbestuurde moderne samenleving (Foucault 1985), serieus te nemen. De gangbare uiting van onbehagen, door Freud en Girard gesignaleerd, door De Vries gepraktiseerd, wordt daarbij uitdrukkelijk uit de weg gegaan. De inzet van de studie is niet, bepaalde individuen of groepen tot zondebok te maken. Mijn onderzoek wordt niet gedreven door de illusie dat, door de woordvoerders van de gangbare ethiek uit de discussie te bannen, het onbehagen kan worden weggenomen. Mijn studie beoogt een articulatie en explicatie van deze ervaring, aan de hand van een zo nauwkeurig mogelijke beschrijving van het vertoog, in de overtuiging dat eenieder die morele ervaringen inzake gezondheidszorg verwoordt, in meerdere of mindere mate erin opgenomen is. Het is, vanuit deze optiek, de verdienste van genoemde woordvoerders, bepaalde aspecten van deze discursiviteit - en van de normativiteit, subjectiviteit en rationaliteit die erin tot uitdrukking wordt gebracht - te hebben verwoord. Genoemde woordvoerders worden in deze studie dan ook niet tot zwijgen gebracht, maar aan het woord gelaten om de definitie van de actuele morele situatie, die in hun bijdrage besloten ligt, naar voren te halen. Hun 'zeitgemäß' discours is voor mijn project, gericht op het in gedachten vatten van de actuele morele situatie, van positieve waarde.

Wat De Vries de gangbare medische ethiek verwijt is, dat zij *onvoldoende* 'zeitgemäß' zou zijn, onvoldoende aangepast aan de huidige medisch-ethische ontwikkeling. In de volgende paragraaf zal ik aandacht schenken aan een recente bijdrage van Ten Have, die eveneens een empirische wending in de ethiek bepleit, maar vaststelt dat de gangbare medische ethiek zich juist teveel aan het medisch-technologische bestel heeft aangepast. De Vries beoogt de uitbanning van de gangbare medische ethiek - en uiteindelijk van de kantiaanse ethiek - uit de discussie. Dit zal eerder leiden tot een verdere homogenisering dan tot een versterking van de heterogeniteit van het debat. Ten Have daarentegen verbindt het pleidooi voor een empirische wending in de ethiek met een hermeneutische interpretatie van de morele gesprekssituatie. Het discursieve ideaal dat de impetus vormt van zijn bijdrage is niet uitbanning, maar confrontatie.

37.2 Ten Have

Een hippocratische erfenis. Ethiek in de medische praktijk is een uitwerking van ten Have's inaugurele rede en behelst zowel een kritische beschouwing over de huidige gezondheidsethiek als een voorstel voor een alternatieve benadering. De belangstelling voor medisch-ethische

kwesties, aldus Ten Have, is weliswaar enorm, maar anderzijds is sprake van toenemende scepsis en zelfs kritiek waar het de werkwijze van de medische ethiek betreft. Er lijkt zowel bij artsen als bij ethici behoefte te bestaan aan een andere wijze van medische ethiekbeoefening.

Volgens ten Have ligt aan de huidige medische ethiek de gedachte ten grondslag dat, als de geneeskunde op algemeen geldige kennis en methoden berust en als de moderne technologie overal ter wereld op vergelijkbare wijze kan worden toegepast, ook het *ethisch kader* waarin de geneeskunde beoefend wordt hetzelfde zou moeten zijn. Medische technologie is in beginsel universeel en de medische ethiek verschaft de uitgangspunten voor een te rechtvaardigen toepassing ervan. Zich onttrekend aan bijzondere tradities en contextuele factoren functioneert de ethiek als universele logica van het pluralisme: het rationele kader van beraad en onderhandeling tussen vertegenwoordigers van uiteenlopende morele intuïties, gericht op consensusvorming. Een opvallend kenmerk van de gangbare medische ethiek is verder, dat zij zich eerder richt op het toepassen dan op het ontwikkelen van medische technologie. Ethiek komt pas aan de orde in de eindfase van het ontwikkelingsproces. Technologieën zijn reeds ontwikkeld wanneer een ethisch standpunt over toepassingsvoorwaarden gevraagd wordt. De ontwikkeling van medische technologieën zelf ligt buiten het bereik van de gangbare medische ethiek.

Door te opteren voor een externe positie en het medisch bedrijf vanuit algemene beginselen van handelingsaanwijzingen te voorzien, maakt de medische ethiek zich volgens ten Have schuldig aan datgene wat ook bepaalde tradities binnen de moraaltheologie kan worden verweten, namelijk reductie van ethiek tot moralisme. Volgens Ten Have zou de medische ethiek een meer bescheiden opstelling moeten kiezen tegenover de medische praktijk. Ethiek zou moeten zijn: het interpreteren van morele uitgangspunten die in het medisch handelen zelf tot gelding komen (p. 35), een uitleg van de morele dimensie die inherent is aan de medische praktijk. De medische ethiek heeft zich (ten onrechte) ontwikkeld tot een extern vakgebied, een aangelegenheid die niet langer tot de geneeskunde zelf behoort, maar van buitenaf het medisch handelen fiatteert dan wel blokkeert.

Dit is niet altijd zo geweest. Gedurende lange tijd bestond er een nagenoeg volstrekte scheiding tussen medische en wijsgerige ethiek, en werd medische ethiek opgevat als een aangelegenheid van artsen. De huidige medische ethiek is het gevolg van de introductie van het patiëntenperspectief in het medisch-ethische discours, maar zonder dat de patiënt zelf aan het

woord komt: hij wordt vertegenwoordigd door de ethicus. Op het eerste gezicht lijkt het erop dat de medische praktijk zich aan dit nieuwe discours conformeert. Zo wordt door artsen voortdurend naar het principe van respect voor autonomie van de patiënt verwezen. Bij nader inzien blijkt echter dat

in de praktijk met dat principe op heel andere wijze wordt omgegaan dan verondersteld wordt door ethici. In de medische ziektegeschiedenis is er niet één moment waarop patiënten vrij, rationeel en ongebonden een afweging maken en een beslissing nemen... Het principe van respect voor autonomie gaat uit van een ideaalsituatie die zich in de dagelijkse praktijk van de kliniek zelden voordoet (p. 50).

De verschuiving die ten Have voor de medische ethiek bepleit, kan worden aangeduid als een wending van ‘toepassing’ (van algemene ethische principes op specifieke gevallen) naar ‘interpretatie’ (van de morele dimensie inherent aan het medisch handelen).

Verder vindt ten Have de huidige medische ethiek te individualistisch. Het vertrekpunt van ethiek zou moeten liggen in het gegeven dat betrokkenen gezamenlijk gestalte geven aan de medische praktijk. Dat betekent dat de medische ethiek meer aandacht aan de dag zou moeten leggen voor de context van individuele beslissingen, waarbij ook empirisch-situationele gegevens van belang zijn: hoe nemen patiënten en artsen feitelijk beslissingen? Welke preferenties en waarden zijn feitelijk in het spel?

Een veelbelovend aanknopingspunt voor een dergelijke nieuwe richting vindt ten Have in het etnografisch onderzoek van de medisch socioloog Charles Bosk naar de morele vorming die deel uitmaakt van het transformatieproces van beginnend arts tot competent collega (Bosk 1979). In een dergelijke benadering krijgt de ethicus de opdracht te interpreteren wat er feitelijk in de medische praktijk gebeurt. Deze interpretatieve taak is geen privilege van de ethicus, want in feite is het van meet af aan de taak van artsen zelf de situatie van de patiënt te interpreteren. Een dergelijke taakopvatting van de ethiek sluit volgens ten Have nauw aan bij de opvatting van ethiek als ‘reflexieve etnografie’ (Stout 1988) en als ‘hermeneutiek van de morele ervaring’ (van Tongeren 1988a). Zij resulteert bij ten Have in een pleidooi voor een empirische wending van normatieve naar descriptieve medische ethiek:

[N]et als in de recente wetenschapsfilosofie, [is] ook in de ethiek een empirische wending gewenst. Voor een adequate verkenning van het morele in de geneeskunde is de strikte scheiding tussen descriptieve en normatieve ethiek op dit moment meer een belemmerende dan een bevorderende factor. In dergelijk onderzoek zal een wijsgerige benadering op vruchtbare wijze gecombineerd kunnen worden met onderzoeksmethoden uit de sociologie, culturele antropologie en de geschiedenis van de geneeskunde (p. 85).

Beoordeling van de feitelijke situatie, aldus ten Have, is nu in veel gevallen gebaseerd op persoonlijke indrukken. Een systematisch overzicht gebaseerd op onderzoek van praktijken, bijvoorbeeld naar waardeoriëntaties in specifieke gezondheidssituaties, ontbreekt. Bijdragen vanuit de sociale wetenschappen kunnen het discours verrijken. Er zou veel meer onderzoek naar de morele dimensie van gezondheidspraktijken moeten plaatsvinden, en dan niet met behulp van vragenlijsten, maar middels participerende observatie. In een dergelijke ethiek gaat het om het leren verstaan en uitleggen van de morele ervaring die met allerlei gezondheidspraktijken verweven is. De ethicus zorgt ervoor door participerende observatie een goed zicht te krijgen op de normen en waarden die in de medische praktijk ingebed liggen. De medisch ethicus verschilt weer van de cultureel antropoloog doordat hij een kritisch perspectief wil ontwikkelen op de onderzochte praktijken en op zoek gaat naar praktische mogelijkheden voor dialoog tussen verschillende tradities en praktijken (p. 92). Door te delibereren over morele aspecten van de praktijk, wordt een morele gemeenschap gevormd die zichzelf beter begrijpt, want juist de confrontatie met andere morele opvattingen leidt tot een beter verstaan van de eigen uitgangspunten (p. 93). Naast interpretatie en explicatie behoort ook confrontatie tot de sleutelwoorden van de medische ethiek die ten Have voorstaat.

Commentaar

In Ten Have's kritische beschrijving van het gangbare gezondheidsethische discours herkennen we aspecten die ook in zijn gezamenlijke publicatie met Kimsma (1987) naar voren kwamen. In de eerste plaats is de gezondheidsethiek gericht op ethische consensusvorming in een pluralistische samenleving. Zij verschaft een dergelijke samenleving de morele logica die consensusvorming mogelijk maakt. In de tweede plaats is individuele autonomie, opgevat als zelfbeschikking, het voornaamste uitgangspunt. In de derde plaats heeft de ethiek een merkwaardige verhouding tot de techniek. De ethische reflectie gaat pas van start wanneer de

technologische innovatie reeds heeft plaatsgevonden. Het spel van medische technologie en ethiek is een estafette. Beide discoursen zijn op elkaar ingespeeld. Dit impliceert in Ten Have's optiek een afname van het kritische en confronterende gehalte van de ethiek. In de vierde plaats maakt de ethiek zich schuldig aan het formuleren (via deductie) van externe morele eisen, dat wil zeggen aan moralisme.

Het derde en het vierde kritiekpunt lijken met elkaar in tegenspraak, want enerzijds wordt ethiek verweten dat zij zich teveel richt naar de instrumentele rationaliteit die in de medisch-technologische ontwikkeling besloten ligt, maar anderzijds wordt haar verweten dat zij er, door een extern standpunt in te nemen, juist teveel afstand van neemt. Vanuit Ten Have's optiek moet dit echter niet als een tegenspraak worden opgevat. Een kritisch standpunt impliceert volgens hem niet noodzakelijkerwijze een extern (lees: moralistisch) standpunt. Ten Have bepleit een ethiek die een permanente *interne* kritiek uitoefent. De ethiek wordt dan als het ware de innerlijke morele stem van de geneeskunde - het *daimon* van de medische praktijk. Dat wat door deze innerlijke stem te verstaan wordt gegeven, kan niet door deductie uit ethische principes, maar enkel door interpretatie aan het licht worden gebracht.

De innerlijke morele stem verwoordt in de allereerste plaats datgene wat in de hippocratische traditie de kern vormt van de medische moraal: *primum non nocere*. Dat wil zeggen zij behelst een interne morele begrenzing aan medisch handelen. Socrates sprak over "een stem die in mij spreekt, en zodra hij spreekt mij steeds afhoudt van wat ik mij voorneem te doen..." (Plato 1982a). Dat wil zeggen de innerlijke stem waar Socrates op doelde had een limietkarakter, bracht hem af van een voorgenomen handeling, gaf aan wanneer hij een grens had bereikt die hij niet mocht overschrijden. Hier lijken de lessen van Socrates en Hippocrates te convergeren. De arts neemt zich in eerste instantie voor alles in het werk te stellen om de patiënt te genezen, maar het beginsel *primum non nocere* houdt hem af van handelen op het moment dat de voorgenomen weldaad een gewelddaad wordt. Daartoe is van belang dat hij zich de morele dimensie van zijn handelen in herinnering brengt. De medische ethiek die Ten Have voor ogen staat, spreekt vanuit het perspectief van de arts als handelingssubject en beoogt de vorming van diens morele sensibiliteit, dat wil zeggen zij wil hem ontvankelijk maken voor de imperatieven die besloten liggen in de medische praktijk zelf en teruggaan op de hippocratische erfenis waarover de titel spreekt.

In *Hoofdstuk 1* werd door mij al de vraag opgeworpen hoe dit pleidooi voor een ethiek die zichzelf uitdrukkelijk als *medische* ethiek begrijpt, zich verhoudt tot een andere eis die door Ten Have en Kimsma werd verwoord en ermee op gespannen voet lijkt te staan, namelijk de eis van een intensievere publieke discussie over medisch-ethische aangelegenheden. Dit vraagteken blijft staan. De opdracht van Socrates aan zijn gesprekpartners luidde, zorg te dragen voor de eigen ziel, door onthechting van het louter lichamelijke meer ontvankelijk te worden voor de geestelijke dimensie van het bestaan. In de dialoog waaraan ik de geciteerde uitspraak omtrent de innerlijke stem ontleende, onderstreepte Socrates nog eens zijn gewoonten het publieke debat, gericht op beleidsontwikkeling, uitdrukkelijk te mijden. Ook de eed van Hippocrates was een interne, zelfs geheime code. Vanuit Ten Have's optiek kan een revisie van de medische ethiek alleen op initiatief van de beroepsgroep zelf tot stand komen. De medici dienen het debat in eigen hand te houden. De ethiek kan deze revisie wel op gang brengen door haar confronterende rol.

Het thema van de innerlijke stem is ook een kantiaans thema. De Vries wijst er terecht op dat de kantiaanse ethiek leert dat wij, om te weten hoe we moeten handelen, bij onszelf te rade kunnen gaan - we hoeven dus geen deskundigen te raadplegen. In ethische kwesties is in beginsel iedereen bevoegd. Dit strookt met Ten Have's stelling dat medische ethiek als zaak van medici, als onderdeel van de geneeskunde moet worden opgevat. Anderzijds is de kantiaanse ethiek er een van confrontatie: zij confronteert het handelingssubject met een onontkoombare en categorische imperatief. De autonomie van het morele subject impliceert, dat hij het vermogen heeft de innerlijke stem (de stem van het geweten) te verstaan, en zichzelf de categorische imperatief, de wet van de rede op te leggen, want de wet van de rede is datgene wat ons door de innerlijke stem te verstaan gegeven wordt. Het thema van de innerlijke stem houdt derhalve nauw verband met de problematiek van de autonomie, die in *Hoofdstuk 1* werd besproken. De autonomie staat bij Kant niet in het teken van zelfgenoegzaamheid, maar juist van onontkoombaarheid van een normativiteit die uitgaat van de rede. Autonomie wil niet zeggen dat de medische praktijk aan zichzelf genoeg heeft, maar dat zij principieel ontvankelijk is voor de kritische maatstaf waaraan menselijk handelen permanent is onderworpen. In tegenstelling tot De Vries wil Ten Have deze normativiteit niet loslaten. Zij wordt, in navolging van Socrates en Kant, opgevat als een interne normativiteit. In tegenstelling tot Kant echter, betreft de interne normativiteit geen categorische imperatief, maar eerder een ontvankelijkheid voor morele

aspecten van de probleemsituatie, een morele competentie om de relevante aspecten van de situatie te herkennen en een in moreel opzicht adequate handelingsoptie te kiezen. Dat wil zeggen de interne normativiteit behelst morele wijsheid (*phronèsis*) die het betreffende handelingssubject in staat stelt om in een concrete situatie de in moreel opzicht meest adequate afweging te maken.

In de *Inleiding* heb ik (in navolging van Foucault) gesteld dat de gezondheidsethiek beschouwd kan worden als een recent vertoog waarvan de bevoegdheid om onze situatie te definiëren nog niet geregeld, de aanspraak op wetenschappelijkheid nog niet ingewilligd is. Ten Have stelt dat aan de professionele handelingssubjecten zelf de bevoegdheid toevalt hun morele situatie te definiëren, wat niet wegneemt dat deze definitie aan kritische toetsing onderworpen blijft. Bij de professionele handelingssubjecten zelf zou het besef moeten opdoemen dat de op beheersing van het menselijke bestaan gerichte rationaliteit, die het huidige medisch-technologische handelen stuurt, bezig is een limiet te overschrijden.

De alternatieve benadering die Ten Have propageert behelst enerzijds een empirische wending in de medische ethiek en anderzijds een hermeneutische interpretatie van de morele gesprekssituatie. Sociaalwetenschappelijke benaderingen kunnen worden ingezet om de morele dimensie van de medische praktijk te expliciteren en in kaart te brengen. Aan de hermeneutiek ontleent hij in de eerste plaats de gedachte dat medische ethiek een interne kwestie is. Daarbij kan de aanduiding ‘intern’ op twee manieren worden opgevat. Enerzijds in die zin dat de medische ethiek in een bepaalde traditie (de hippocratische) staat en vanuit die traditie op het medisch handelen reflecteert. Anderzijds in die zin dat zij in een bepaalde praktijk staat en dat zij de morele dimensie van die praktijk vanuit het perspectief van de daarin participerende handelingssubjecten belicht. Evenals Gadamer benadrukt Ten Have dat *intern* niet gelijk staat aan *onkritisch*. Wanneer ethiek in een bepaalde traditie, in een bepaalde morele praxis staat, kan zij zich toch kritisch daartoe verhouden. Daarbij kan ook gewezen worden op de gedachte van MacIntyre dat het feit dat morele rationaliteit traditie-gebonden is, niet betekent dat deze rationaliteit aan kritisch gehalte zou inboeten. Wanneer de hippocratische traditie door onvoorziene medisch-technologische ontwikkelingen, en door de opeenstapeling van onvoorziene morele dilemma’s die daar het gevolg van is, in een epistemologische crisis raakt, is er ruimte voor conceptuele innovatie en kritische her-evaluatie. Een confrontatie met andere

tradities kan een dergelijke heroriëntatie stimuleren. Ten Have onderschrijft de hermeneutische interpretatie van de morele gesprekssituatie, waarin het morele gesprek niet op consensusvorming is gericht - zoals in de minimalistische interpretatie van de morele gesprekssituatie het geval is - maar op confrontatie in het kader van een gezamenlijke speurtocht naar de waarheid.

Ten aanzien van ten Have's voorstel doemt tot slot een tweetal vragen op. De eerste vraag betreft de koppeling van 'hermeneutiek' aan 'empirische wending'. Habermas benadrukt dat sociale wetenschappen niet langer tot de 'hermeneutische geesteswetenschappen' kunnen worden gerekend, omdat ze, in tegenstelling tot voorheen, zijn opgezet naar natuurwetenschappelijk model. Ten Have bepleit echter niet de inzet van het positivistisch instrumentarium dat de afgelopen decennia beschikbaar kwam, zoals de vragenlijst. Hij is veeleer geïnteresseerd in de meer hermeneutische onderzoeksmethoden, zoals participerende observatie. Ook in de sociale wetenschappen zelf lijkt sprake van een rehabilitatie van, en een toenemende aandacht voor, de hermeneutische aspecten van sociaalwetenschappelijk onderzoek en voor hermeneutische onderzoeksmethoden. Het pleidooi voor een empirische wending behelst bij Ten Have geen sociologisering, psychologisering of culturele antropologisering van de ethiek, zoals bij De Vries het geval is, maar staat in dienst van de door hem onderschreven hermeneutische interpretatie van het morele gesprek.

De tweede vraag luidt: wat betekent de 'empirische wending' voor het ethische gehalte van ethiek? Waar het de eigenlijk ethische opgave van de ethiek betreft, doemt bij Ten Have een hermeneutisch-discursief ideaal op. In tegenstelling tot de cultureel antropoloog zoekt de ethicus naar mogelijkheden voor een kritische dialoog tussen verschillende tradities. Interpretatie, explicatie en confrontatie zijn de sleutelwoorden van deze ethiek. Op dit punt zouden we de volgende vraag aan Ten Have kunnen voorleggen: wanneer kritische dialoog en confrontatie belangrijke waarden zijn voor de medische ethiek, waarom kunnen we daaraan dan geen algemene norm ontleen, zoals Habermas wil? Waarom kunnen we de ethische eis die erin besloten ligt niet expliciteren tot een kritische maatstaf waarmee feitelijke gesprekssituaties beoordeeld kunnen worden? Een louter empirische beschrijving van de huidige medische praktijk brengt aan het licht, dat het autonomiebeginsel in veel gevallen een fictie is. Kunnen we autonomie echter niet opvatten als een wezenlijk moment in de arts-patiëntrelatie dat aanspraak maakt op nadere explicatie? Kunnen we het deliberatieve gespreksideaal en het autonomie-ideaal

dat in de gangbare medische ethiek naar voren komt, niet opvatten als een explicatie en articulatie van morele dimensies van de medische praktijk? Dat wil zeggen als een consequent doorgevoerde hermeneutiek van de interne normativiteit van die praktijk? Deze vragen kunnen hier nog niet adequaat beantwoord worden. Daartoe moeten we eerst meer zicht krijgen op de verhouding tussen het minimalisme in de toegepaste ethiek, de discoursethiek van Habermas en de hermeneutische interpretatie van de morele gesprekssituatie. En dat is later aan de orde. Pas in *Hoofdstuk 6* zou we voldoende uitgerust om de vragen die zojuist naar voren kwamen te beantwoorden.

§ 38 Discursiviteit in de Duitstalige toegepaste ethiek

Tot dusver heb ik vooral het minimalisme in de Nederlandstalige en Engelstalige gezondheidsethiek besproken. Ook in de Duitstalige gezondheidsethiek vinden we het beroep op de gedachte van een morele gesprekssituatie. We zullen zien dat het daarbij echter niet zozeer om een minimalistische of deliberatieve, maar eerder om een hermeneutische interpretatie van de morele gesprekssituatie gaat.

38.1 Demmer

Het boek *Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs* van Demmer (1987), verscheen in de serie ‘Studien zur theologischen Ethik’. In de ondertitel van het boek vinden wij een verwijzing naar discursiviteit terug, terwijl de titel van de serie naar de vraagstelling verwijst die Demmer in verband met de discursiviteitsgedachte hanteert, namelijk: wat is de gebruikswaarde van theologische argumenten voor het gezondheidsethische debat en het morele beraad in onze samenleving? Het betreft immers argumenten die deel uitmaken van een ‘theologisch geïnformeerde’ ethiek, die in een bepaalde levensbeschouwelijke traditie, in een levensbeschouwelijk voorverstaan verankerd is. Demmer acht het echter mogelijk om zodanig te participeren in het bioethische gesprek dat zowel aan het geloof als aan de rede recht wordt gedaan. De noodzaak van communicatie sluit niet uit dat wij onze gesprekspartners kunnen overtuigen van de meerwaarde van levensbeschouwelijk geïnformeerde levensontwerpen.

Evenals de minimalistische of deliberatieve ethiek beroept Demmer zich op de gesprekssituatie als referentiekader voor zijn ethiekopvatting. Anders dan de minimalistische

ethiek opteert hij echter niet voor een deliberatieve, maar voor een hermeneutische interpretatie van de gesprekssituatie: overwegingen ontleend aan ‘geïnformeerde’ levensontwerpen worden niet uit het gesprek geweerd. De nadruk ligt op de ontmoeting tussen bijdragen afkomstig uit verschillende achtergronden die in deze confrontatie nader gearticuleerd kunnen worden. Zowel het hermeneutische als het levensbeschouwelijk geïnformeerde karakter van Demmers interpretatie wordt elders (Demmer 1987) nader uitgewerkt.

In dezelfde reeks verscheen drie jaar eerder een bundel getiteld *Der ethische Kompromiss*. De vraagstelling van deze bundel luidt, hoe het ethische radicalisme van het evangelie (de Bergrede) zich verhoudt tot de bereidheid tot gesprek en compromis (‘Gesprächs- und Kompromissbereitschaft’) die in de moderne, pluralistische samenleving van christenen wordt verlangd. In hoeverre is het mogelijk in het maatschappelijke verkeer van de pluralistische samenleving te participeren zonder het evangelie te verraden? Ik zal mij beperken tot de bijdragen van Eid en Mieth.

38.2 Eid

Het pluralistische karakter van de moderne samenleving wordt door Eid (1984) zonder aarzelen als vertrekpunt gekozen. Met name in het abortusdebat ziet Eid een casus die de fundamentele dissensus op het vlak van de morele waarden aan het licht brengt. Echter, de fundamentele morele tegenspraken spelen zich niet zozeer *tussen* als wel *binnen* levensbeschouwelijke groepen af (op dit punt onderscheidt hij zich van Engelhardt). Het pluralistische karakter van onze samenleving is een onvermijdelijk gevolg van het proces van maatschappelijke differentiatie. Individuen participeren in verschillende sociale verbanden tegelijk, en ieder sociaal verband doet een specifiek moreel beroep op participanten. Het katholieke kerkelijke spreken zoals dat onder meer in *Gaudium et spes* tot uitdrukking komt, doet volgens Eid geen recht aan het pluralistische karakter van onze samenleving omdat deze tekst ervan uitgaat dat een christen in de eerste plaats lid is van de kerk en dat het beroep dat de kerk op participanten doet zwaarder zou wegen dan het beroep dat uitgaat van andere sociale verbanden. Eid geeft de voorkeur aan een open communicatieve situatie waarin, zonder hiërarchie vooraf, elk individu zelf moet bepalen welk beroep, onder de vele die hem bereiken, op een gegeven moment het meest doorslaggevend is. Daarmee opteert Eid uitdrukkelijk niet voor ‘standpuntloze tolerantie’ en neutraliteit, want

tolerantie wordt niet alleen bedreigd door ‘Kompromissverweigerung’, maar ook door gebrek aan ‘Konfliktbereitschaft’. Wij moeten niet alleen bereid zijn tot compromis, maar ook tot conflict, want de morele grens van het compromis ligt daar waar het compromis iets inhumans beoogt.

Eids optiek is vanuit het perspectief van het gezondheidsethische discours niet onherkenbaar, maar verwijdt zich om twee redenen van Engelhardt's minimalisme. In de eerste plaats vanwege de positieve waardering van brede, levensbeschouwelijk georiënteerde bijdragen aan het ethische gesprek. Dergelijke bijdragen worden door het minimalisme immers uitgebannen. In de tweede plaats vanwege de meer positieve waardering van conflict en bereidheid tot conflict, daar waar de bereidheid tot compromis een limiet dreigt te overschrijden. Ook Engelhardt's minimalisme kent een dergelijke limiet: de deliberatieve situatie wordt verbroken wanneer wij anderen, in plaats van hen als persoon te respecteren, zonder hun toestemming voor onze eigen doeleinden gebruiken. Bij Eid wordt deze limiet echter ruimer geformuleerd. Engelhardt's minimalisme is voor alles gericht op conflictbeheersing en -vermijding, ook daar waar sommige gesprekspartners van oordeel zijn dat de handelingsopties van anderen iets inhumans bewerkstelligen (bijvoorbeeld abortus, euthanasie en genetische manipulatie).

38.3 Mieth

Volgens Mieth (1984), wiens bijdrage betrekking heeft op de notie compromis, moeten we onderscheid maken tussen het compromis in prudentiële zin - namelijk als schikking in een zaak van tegenstrijdige belangen - en het compromis in ethische zin waarbij het gaat om een afweging van waarden, regels of ethische ‘instanties’ (zoals geweten, traditie en autoriteit). Verder moeten we onderscheid maken tussen compromissen op verschillende niveaus: het intrapersonale, het interpersonale en het maatschappelijke. Mieth richt de aandacht op de verhouding tussen christelijke overtuiging en maatschappelijk compromis. In het alledaagse spraakgebruik heeft volgens Mieth een omslag plaatsgevonden die ook door Musschenga 2 werd gesignaleerd. Lange tijd had de notie ‘compromis’ een pejoratieve connotatie. Tegenwoordig echter wordt ‘Kompromissbereitschaft’ eerder positief, ‘Kompromisslosigkeit’ eerder negatief gewaardeerd. Het compromis speelt immers een paradigmatische rol in de moderne liberale democratie. Volgens Mieth is deze positieve herwaardering van het compromis als ethische figuur eerder in

overeenstemming te brengen met een teleologische dan met een deontologische ethiek. Vanuit teleologisch perspectief is het ethische compromis het wijze oordeel met het oog op de verschillende waarden die in het geding zijn. Vanuit deontologisch perspectief daarentegen betekent compromis eerder zoiets als: optie A zou eigenlijk moeten, maar blijkt niet realiseerbaar.

Wat betekent dit voor de verhouding tussen (christelijke) overtuiging en (maatschappelijk) compromis? Om te beginnen benadrukt Mieth dat de tegenstelling tussen overtuiging en compromis gerelativeerd moet worden. De geschiedenis van de dogmatiek laat bijvoorbeeld zien hoe compromissen overtuigingen kunnen worden, hoe het compromis vaak aan ‘Kompromisslosigkeit’ vooraf gaat. Verder kunnen bepaalde levensbeschouwelijke overtuigingen de zoektocht naar nieuwe mogelijkheden voor compromisvorming stimuleren. Vanuit levensbeschouwelijke tradities wordt er verschillend aangekeken tegen het compromis. Een lutherse optiek is eerder deontologisch dan teleologisch georiënteerd. Zij benadrukt het ethisch dualisme, dat wil zeggen het gebroken karakter van menselijk handelen: in de wereld kan de mens welbeschouwd geen goed doen. Dat betekent dat hij noodgedwongen moet handelen in overeenstemming met het wereldlijke regime (en dus het compromis zoeken), maar zonder in staat te zijn de ethische opgave van het evangelie (lees: de Bergrede) daadwerkelijk in de wereld te vervullen. De katholieke natuurrechtstraditie daarentegen is teleologisch georiënteerd, en optimistischer. Volgens Mieth worden individuen vanuit dit perspectief voortdurend gestimuleerd om te bezien in hoeverre bestaande, historische compromissen plaats kunnen maken voor ‘nieuwe mogelijkheden’. Zo zou de stand van zaken random de wapenwedloop (de dreiging van wereldvernietiging) erop kunnen wijzen dat het moment is aangebroken om te proberen een nieuw compromis te vestigen dat beter recht doet aan de christelijke opdracht. Kortom, binnen de deontologisch georiënteerde, Lutherse traditie blijft het maatschappelijke compromis een prudentiële notie. Het is een prudente schikking, en bereidheid tot compromis een prudente vorm van inschikkelijkheid, ingegeven door wat ik in *Hoofdstuk 3* aanduidde als ‘nood- en verstandsmoraal’. Binnen de teleologisch georiënteerde, katholieke traditie bestaat meer ruimte voor een positieve waardering van het maatschappelijke compromis als *ethische* notie. Het is een historische verworvenheid waarmee christenen zich in positieve zin kunnen identificeren.

Compromis en compromisbereidheid worden ook door Mieth zelf in beginsel positief gewaardeerd, maar er zijn grenzen aan het compromis. Deze grenzen worden volgens Mieth vooral dan zichtbaar wanneer ‘Überlebensfragen’ in het spel zijn. Mieth doelt daarmee op de betrokkenheid van christenen bij de bewapeningsdiscussie (het was 1984). Hier kan afgedwongen bereidheid tot compromis gemakkelijk het karakter krijgen van repressieve tolerantie. Volgens Mieth is het van groot belang onderscheid te maken tussen ‘Kompromissverweigerung’ *als zodanig* en het afwijzen van *bepaalde* compromissen. Volgens Mieth moet de huidige situatie rondom bewapening door christenen worden afgewezen. Dit moet echter niet worden opgevat als ‘Kompromissverweigerung’, maar als een afwijzing van een bepaald compromis, om op zoek te gaan naar nieuwe mogelijkheden.

Commentaar

Mieth maakt onderscheid tussen drie perspectieven: het lutherse, het rooms-katholieke en het liberale. Het rooms-katholieke en het liberale perspectief bieden meer ruimte voor een positieve waardering van het compromis als ethische notie dan het lutherse perspectief. Het rooms-katholieke perspectief is teleologisch georiënteerd: bereidheid tot compromis wordt opgevat als een vorm van *phronèsis*. In de door mij besproken bijdrage van Musschenga 2 kwam naar voren dat bereidheid tot compromis ook vanuit het liberale perspectief als een vorm van *phronèsis* kan worden gekwalificeerd. Daarbij beroept Musschenga 2 zich op Rawls. Dat ook Mieth schatplichtig is aan Rawls, blijkt wanneer hij het maatschappelijk compromis beschouwt als uitdrukking van de gedachte van ‘Gerechtigheid als Fairness’. Opvallend is dat Mieth, waar het de bereidheid tot compromis betreft, vooral verwantschap bespeurt tussen het liberale en het katholieke perspectief, terwijl anderen juist een sterkere verwantschap tussen het liberale en het protestantse perspectief benadrukken (cf. Hoofdstuk 3). Het vermogen van de katholieke traditie tot conceptuele innovatie, wordt door Mieth aanzienlijk hoger ingeschat dan door auteurs als Heering en Kuitert.

De prudentiële interpretatie van het compromis die Mieth toeschrijft aan de lutherse traditie, kan als de oorspronkelijke protestantse interpretatie worden opgevat. Bij Musschenga 2 ontwaarden we echter een conceptuele innovatie, waarbij de auteur, daartoe gestimuleerd door Rawls, een *ethische* interpretatie van het compromis aanvaardt (waarbij bereidheid tot compromis als *phronèsis* wordt begrepen). Er lijkt verwantschap te bestaan tussen een positieve

waardering van het compromis en het vertrouwen in de mogelijkheid van een substantiële consensus. De door Mieth verwoorde gedachte dat er ook grenzen dienen te zijn aan de bereidheid tot compromis, kwam reeds in de bijdrage van Eid naar voren. Deze gedachte wordt door Mieth echter meer teleologisch ingevuld - de limiet is bereikt zodra er van een overlevingskwestie sprake is -, door Eid meer deontologisch - de limiet is bereikt zodra de ander iets inhumans beoogt.

Tot zover de korte excursie naar discursiviteitsopvattingen in de Duitstalige toegepaste ethiek. In de Duitstalige teksten die ik in deze studie heb besproken, kwamen verschillende posities naar voren, In *Hoofdstuk 2* verdedigde Sass de minimalistische interpretatie. De drie auteurs die in dit hoofdstuk aan het woord kwamen, verwijderden zich, in mindere of meerdere mate, hiervan; hetzij via een beroep op het substantialisme van Rawls, hetzij via een beroep op de hermeneutische interpretatie van de gesprekssituatie, hetzij via een beroep op de aristotelische notie *phronèsis*. Het substantialisme van Rawls kwam reeds in § 34 aan de orde en zal in *Hoofdstuk 5* nader worden uitgewerkt. In de nu volgende paragraaf wordt, in het kader van een kritische reflectie op de gangbare toegepaste ethiek, de hermeneutische interpretatie van de gesprekssituatie, alsmede de daarin werkzame *phronèsis*gedachte nader uitgewerkt.

§ 39 Van Tongeren

In de *Inleiding* werd vastgesteld dat deze studie, door de gezondheidsethiek tot doelwit van wijsgerige reflectie te kiezen, zichzelf buiten dit ethische discours plaatst, maar zonder daarmee meta-ethiek te worden, omdat zij zelf een morele inzet heeft, die nader geëxpliciteerd moet worden. In feite behelst zij een hermeneutiek van de morele ervaring van onbehagen, die door het gezondheidsethische discours wordt opgeroepen. Beide thema's - moraalkritiek en hermeneutiek van de ervaring – worden reeds door Van Tongeren uitgewerkt. In zijn dissertatie (1984) onderneemt hij een poging de moraal van Nietzsches moraalkritiek te expliciteren, dat wil zeggen de morele inspiratie van een auteur die getracht heeft de moraal vanuit een standpunt voorbij de moraal te identificeren. Dit resulteert in een pluralisme-interpretatie die met de minimalistische interpretatie rivaliseert. In zijn inaugurele rede (1991) wordt geschetst hoe de gangbare toegepaste ethiek deel uitmaakt van het streven naar technologische beheersing. Vervolgens wordt een hermeneutische interpretatie van de morele gesprekssituatie uitgewerkt. In

§ 39.1 komt de aan Nietzsche ontleende pluralisme-interpretatie, in § 39.2 de aan Gadamer ontleende discursiviteitsinterpretatie aan de orde.

39.1 De moraal van Nietzsches moraalkritiek

In zijn dissertatie onderzoekt Van Tongeren (1984) de moraal van Nietzsches moraalkritiek, het morele engagement dat die kritiek bezielt, Nietzsches morele imperatief. *Jenseits von Gut und Böse*, het werk waarin de moraal van Nietzsches moraalkritiek wordt opgespoord, bestaat uit aforismen: de uitdrukkingvorm van pluralistisch denken bij uitstek. Het aforisme is experimenteel van karakter en onaf, en de lezer weet vaak niet of de auteur citeert of parodieert, of zelf aan het woord is. De keuze voor Nietzsche, aldus Van Tongeren, wordt ingegeven door de morele situatie van onze tijd, die gekenmerkt wordt door de mogelijkheid van pluralisme. Deze mogelijkheid eindigt echter dikwijls in relativisme. Vanuit de veelheid aan morele waarderingsbesluiten besluit het relativisme tot de ongeldigheid van elke morele waardering, en maakt zich daarmee onmiddellijk af van het probleem dat het heeft gesteld. Nietzsches werk is een poging de mogelijkheid van pluralisme ernstig te nemen. Tegenover een bepaalde normatieve ethiek die, vanwege haar gebondenheid aan een bepaalde moraal, beter ‘moralisme’ kan worden genoemd, plaatst Nietzsche andere morele mogelijkheden, andere morele idealen. Wat Nietzsche aanvecht is de ‘kuddemoraal’, niet zozeer de kuddemoraal als zodanig als wel de generaliserende trek ervan. De kuddemoraal is een bepaalde moraal die zich uitgeeft voor *de* moraal door alle andere mogelijkheden te diskwalificeren. De kern van Nietzsches moraalkritiek is, dat de heersende moraal slechts één moraal is naast andere mogelijke moralen, dat andere moralen mogelijk en nodig zijn. De ethiek als filosofie van de moraal laat zich leiden door één bepaalde moraal (de kuddemoraal) en miskent aldus de mogelijke veelheid van moralen. Nietzsche probeert deze fixatie te ontlopen. Hij zoekt de tegenspraak met de eigen tijd en gaat, in tegenstelling tot het relativisme, de uitdagende mogelijkheid van onze tijd, het pluralisme, niet uit de weg. De mens is ‘het nog niet vastgestelde dier’ en Nietzsche ijvert ervoor deze openheid, die de mens van het dier onderscheidt, vast te houden. In de kuddemoraal gaat deze openheid van de mens, dit onderscheid tussen mens en dier, verloren. Het is een moraal die de mens van zijn vele mogelijkheden berooft.

Als tegenmoraal van onze tijd introduceert Nietzsche de herenmoraal, en als tegenideaal de voornaamheid. In het klimaat van middelmatigheid dat onze tijd beheerst, dreigen alle

verschillen te verdwijnen. Onze tijd is onvoornaam. Toch kan de herenmoraal niet gelden als Nietzsches eigen moraal, dat wil zeggen als de moraal van zijn moraalkritiek, omdat hij daarmee de ene moraal zou vervangen door een andere, het ene ideaal door een ander ideaal. Nietzsche zoekt juist de confrontatie tussen beide, een confrontatie die hij niet in het voordeel van één van beide wil beslechten. De mogelijkheid van onze tijd, dat waarin onze tijd groot zou kunnen zijn, is niet de herenmoraal, maar de strijd tussen morele idealen. Nietzsche introduceert de voornaamheid niet als een ideaal dat alle andere idealen moet vervangen, maar als een tegenideaal voor onze tijd. Niet de herenmoraal is Nietzsches moraal, maar de strijd tussen de vele moralen. Deze strijd zelf lijkt zijn morele ideaal.

Tegenover het engagement met één bepaalde moraal stelt Nietzsche de strijd *tussen* de vele moralen. De herenmoraal behelst vormen van voornaamheid die de moderne mens niet meer tot zijn recht laat komen, vanwege het alleenrecht van de kuddemoraal. De ‘Wille zur Macht’ is een naam voor de wereld als strijdige veelheid. Daarmee introduceert Nietzsche het perspectivisme in de ethiek. Zijn perspectivisme affirmeert het pluralisme, de strijd tussen de vele perspectieven. De Wil tot Macht is een perspectief dat de strijd tussen de vele perspectieven wil vasthouden en volhouden, een perspectief van openheid naar andere perspectieven. Nietzsche engageert zich met de morele opgave in te stemmen met de strijd tussen de vele perspectieven. Het is een zorg voor de voortzetting van de strijd omwille van de strijd zelf. Dit engagement met de strijd is Nietzsches morele perspectief. In onze tijd speelt deze strijd zich niet tussen maar *binnen* individuen af. De mens zelf is een strijdperk geworden. Nietzsche keert zich tegen een moraal die de mens fixeert en zoekt de intensivering van de strijd, een opgave die urgent is aangezien de kuddemoraal alle verschillen dreigt uit te wissen.

Dit ideaal, aldus van Tongeren, is een ideaal zonder praxis. Hij die dit ideaal het dichtst benadert, is de filosoof, de mens die niet handelt. De filosoof is degene die zijn veelzinnigheid bewaart, die het waagt te experimenteren met gevaarlijke ‘misschiens’, die de veelheid niet ontvlucht door zich vast te klampen aan één bepaalde interpretatie. Tegelijk accentueert Nietzsche de onmogelijkheid van de realisering van dit ideaal. De patroon van dit ideaal is Dionysos, wiens voorbeeld onnavolgbaar, niet-meer-menselijk is. Het is een goddelijk ideaal waaraan de mens te gronde gaat. Nietzsches ideaal is interessant, maar uiteindelijk onmogelijk, schrijft Van Tongeren elders (1988b, p. 99).

Commentaar

Tot dusver zijn drie attitudes jegens pluralisme naar voren gekomen. De *minimalistische attitude* benadrukt dat het pluralistische karakter van onze samenleving een risico impliceert: dat van gewelddadige confrontaties. Dit risico wordt vermeden met behulp van proceduralisme. Het handelingssubject wordt van een aantal minimale, maar onontkoombare handelingsvoorschriften voorzien. De attitude van MacIntyre behelst, dat het pluralisme als melange wordt begrepen en betreurd. Hij opteert niet voor een confrontatie tussen perspectieven, maar voor een intramurale betrokkenheid bij één bepaalde rechtvaardigingspraktijk. In *Hoofdstuk 5* zal naar voren komen dat MacIntyre zowel relativisme als perspectivisme afwijst. Van Tongeren daarentegen opteert, in navolging van Nietzsche, voor een *perspectivistische*, niet-relativistische positie. Mijn eigen attitude, in *Hoofdstuk 2* aangeduid als ‘morele taalstrijdoptiek’, kan nu wat nader worden gepreciseerd en blijkt met de door Van Tongeren geschetste Nietzscheaanse attitude verwant. Het pluralisme wordt als morele uitdaging van onze tijd ervaren. Mens en samenleving worden in termen van verdeeldheid en interne strijd begrepen. Het minimalisme verschijnt als een poging het pluralisme ongedaan te maken. Het tegenideaal is de intensivering van de strijd der perspectieven. Het minimalisme is erop uit een directe confrontatie tussen incommensurabele perspectieven te vermijden door alle betrokkenen te dwingen zich in het morele beraad met morele vreemdelingen van een neutrale morele omgangstaal te bedienen, en zich daarbij aan een bij voorbaat vastgelegde agenda te houden. Nietzsches ideaal daarentegen verwijst naar een pluralisme dat de veelheid van incommensurabele perspectieven vast wil houden, hun agonale ‘verstandhouding’ intensiveren.

Waar het de verhouding tussen denken en handelen betreft, benadrukt Van Tongeren dat Nietzsches ideaal zonder praxis zou zijn. Dat roept de vraag op of een dergelijke stellingname niet impliceert dat Van Tongeren instemt met het minimalistische onderscheid tussen publieke moraal en privémoreel, in die zin dat de privémoreel Nietzscheaans mag zijn, de publieke moraal procedureel moet zijn. Anders gezegd, of deze stellingname niet toch een privatisering, dat wil zeggen een pacificatie van het perspectivisme impliceert. In *Moraal, recht, ervaring* wordt de relatie tussen denken en handelen, tussen perspectivisme en praxis nader uitgewerkt.

39.2 Moraal, recht, ervaring

Ethiek wordt door Van Tongeren (1991) opgevat als hermeneutiek van de morele ervaring. Daarbij gaat het niet om de vraag wat mag en niet mag, zoals in de toegepaste ethiek het geval is, maar om de vraag wat menselijke levenspraxis goed maakt. Deze vraag wordt beantwoord door mogelijkheden van mens-zijn theoretisch ‘uit te proberen’; dat wil zeggen door voorbeelden van wat zich als echt of optimaal mens-zijn aandient op te sporen en uit te leggen op zo’n manier dat door die uitleg blijkt of de pretentie waarmee ze zich aandienen bevestigd kan worden. Deze ethiekopvatting distantieert zich van de opvatting die binnen de toegepaste ethiek gangbaar is, namelijk dat ethiek erop gericht zou zijn morele problemen waarvoor maatschappelijke, technologische en wetenschappelijke ontwikkelingen ons stellen, op te lossen. Van Tongeren noemt een aantal voorbeelden van dergelijke morele problemen, alle afkomstig uit de gezondheidsethiek: mogen wij menselijke embryo’s kweken om ze te gebruiken voor wetenschappelijk onderzoek? Mogen we zwaar-gehandicapte pasgeborenen medische hulp ontzeggen om ze te laten sterven? Volgens welke criteria mogen patiënten geselecteerd worden als de middelen niet toereikend zijn voor de vraag? Zelfs in regeringsstukken, aldus Van Tongeren, wordt van de ethiek dit soort antwoorden verwacht. Maar waar de redding nabij lijkt, dreigt het gevaar. Want deze aandacht voor ethiek is in feite een bedreiging. Van de ethiek wordt verwacht dat zij mensen minder weerspannig tegen technologische ontwikkelingen maakt. De ethiek wordt gezien als een bijzondere techniek die oplossingen zoekt voor vragen waarvoor de techniek ons stelt. Het gevaar is dan dat de ethische bezinning zich laat opsluiten binnen dezelfde kaders van manipulerend en berekenend denken die ook de problemen hebben veroorzaakt.

De hermeneutiek van de morele ervaring beschouwt de mens als wezen dat aangesproken kan worden door betekenissen. Morele ervaring is: het aangesproken worden door ‘iets’ of iemand, op zo’n manier dat deze (of dit) uit zichzelf ons tot een bepaald handelen of verhouden, tot een praxis verplicht of oproept (of ons daarin bevestigt), waarbij die praxis verstaan wordt als deel uitmakend van echt of goed menselijk leven. De opgave van de ethiek wordt niet gezocht in het geven van antwoorden op maatschappelijke vragen. Veeleer moeten we, in navolging van Gadamer, vragen op welke vraag dat wat (door de toegepaste ethiek) gezegd wordt, een antwoord is.

Morele ervaring heeft uitleg nodig. Dat betekent dat ze verwoord moet worden. Zonder verwoording, aldus van Tongeren, is wellicht in het geheel geen ervaring mogelijk. Ervaringen

behoeven uitleg omdat ze opengelegd of ontdekt moeten worden. Teksten kunnen daarbij behulpzaam zijn omdat ze zelf uitleg van ervaringen zijn. Dit wordt toegelicht aan de hand van *Antigone*. Dit toneelstuk laat, behalve de toewijding en harstocht van Antigone, ook haar fanatisme zien en behalve de starheid en het conservatisme van Kreon ook diens redelijkheid en zorg voor de gemeenschap. Daarmee geeft *Antigone* uitdrukking en uitleg aan onze eigen ervaring. De uitleg vormt en verrijkt de ervaring. Sterker nog, er is geen pre-explicatieve ervaring, tenzij als transcendentiaal postulaat van elke uitleg. Elke ervaring is altijd al uitgelegd en altijd al uitleggend.

Door deze nadruk op de uitleg, en door de uitdrukking hermeneutiek van de ervaring, onderscheidt de positie van Van Tongeren zich van intuïtionisme, zeker van het intuïtionisme dat Mill een instrument ter heiligspreking van vooroordelen noemt. Er is namelijk geen sprake van onmiddellijk inzicht of evidentie. Integendeel, juist *Antigone* laat zien hoe door de tegenstelling van twee gewetensvolle posities, de evidentie van beide wordt aangetast. Kreon gaat geleidelijk aarzelen, Antigone's houding lijkt door haar gebrek aan twijfel steeds meer op fanatisme. En het koor "weet alleen in zeer algemene termen wat niet deugt ... en dan nog pas als het te laat is" (p. 19). Het dilemma en de onzekerheid vragen om een voortdurende, en steeds herhaalde uitleg.

De toegepaste ethiek geeft een heel andere ethiekopvatting te zien: zij wil antwoorden geven op urgente vragen. Volgens de hermeneutische ethiekopvatting daarentegen moeten dergelijke antwoorden niet van de ethicus, maar van de betrokken handelingssubjecten gevraagd worden. Zij zullen worden gegeven naar de mate waarin die subjecten in staat zijn de morele aspecten aan de gegeven probleemsituatie op te merken. Hen daarin zo rijk als mogelijk te maken, is de taak van de ethiek, ook al maakt ze het handelen daarmee niet eenvoudiger. Een dergelijke ethiek zal geen regels stellen, maar werken aan een houding die kan voorkomen dat dergelijke problemen ontstaan.

Commentaar

Nietzsches ideaal, aldus Van Tongeren, is een filosofisch ideaal zonder praktijk. In zijn inaugurele rede lijkt Van Tongeren deze afwijzing van de praxis aanvankelijk nog zwaarder aan te zetten, namelijk daar waar hij deze praxis opvat als toepassing van filosofische inzichten en haar als zodanig, als 'toegepaste ethiek' problematiseert. Aan het einde van de rede blijkt echter, dat de afstand tot de toegepaste ethiek groter is dan de afstand tot de praktijk. Vergeleken bij de

dissertatie lijkt zelfs sprake van een accentverschuiving op dit punt. Perspectivisme is niet langer het privilege van de filosoof (bij uitstek de mens die *niet* handelt), maar valt ook toe aan handelingssubjecten, bijvoorbeeld in de medische praktijk (al zullen niet alle handelingssubjecten zich even ontvankelijk tonen voor morele ambiguïteit). Wanneer de ethiek een bijdrage kan leveren, dan is het door het perspectivisme te intensiveren, zodat genoemde handelingssubjecten sterker doordrongen raken van de veelzijdigheid van de probleemsituatie en zich er op perspectivistische wijze toe gaan verhouden. Daarmee wordt aan het perspectivistische ideaal een zekere gebruikswaarde toegekend, niet in die zin dat bepaalde morele problemen ‘oplosbaar’ worden, zoals Dupuis (1988b) het formuleerde, maar in die zin dat handelingssubjecten erin slagen de veelzijdigheid van de situatie te ontwaren en vast te houden, zelfs wanneer er een noodzaak tot handelen bestaat. Elders wordt de taak van de ethiek als volgt omschreven. Tegen de vereenvoudigende werkwijze van de gangbare toegepaste ethiek in, moet de ethiek proberen de zaak te verveelvoudigen, heeft zij de taak ons vermogen om morele mogelijkheden te verstaan, te voeden of aan te vullen met wat door de gangbare toegepaste ethiek onzichtbaar dreigt te worden gemaakt.

De taalstrijdoptiek vindt in deze visie steun. De veelheid van perspectieven wordt als een veelheid van morele talen geformuleerd. Elke morele taal vertegenwoordigt een bepaald moreel perspectief, werpt licht op bepaalde aspecten van de situatie, en verdonkeremaant andere. De probleemsituatie waarmee het handelingssubject geconfronteerd wordt, is dan een gelegenheid voor agonale discursiviteit, die niet tussen subjecten, maar veeleer tussen perspectieven plaatsvindt, en die niet zelden *binnen* het betreffende handelingssubject wordt uitgevochten. De taalstrijdoptiek benadrukt echter sterker de positiviteit van het toegepast-ethische (in casu het gezondheidsethische) vertoog. Ook de gezondheidsethiek geldt als een bepaalde uitleg van de morele situatie, als een bepaalde morele taal die bijdraagt aan de ontsluiting van morele ervaring, die bepaalde aspecten belicht en andere verhuult. Sterker nog, het gezondheidsethische vertoog geldt in zekere zin als een geprivilegieerde verwoording, omdat juist hier de stem van onze tijd het woord lijkt te nemen, omdat juist *haar* verhullingen iets lijken te onthullen omtrent de actuele morele situatie.

Van Tongerens oratie lijkt de mogelijkheid open te laten dat het perspectivisme bijdraagt aan het publieke debat, zij het op een geheel andere wijze dan de toegepaste ethiek. In plaats van antwoorden te geven op maatschappelijke problemen, wordt de veelzijdigheid van

Probleemsituaties en het verhullende karakter van het toegepast-ethische discours getoond. Deze verschuiving ten opzichte van de dissertatie is echter niet meer dan een accentverschuiving, want in feite zijn beide visies verenigbaar en liggen ze in elkaars verlengde. In de dissertatie wordt gezegd dat Nietzsches ideaal uiteindelijk onmogelijk is. Dit neemt niet weg dat het vanuit een wijsgerige optiek interessant en waardevol is pogingen in deze richting zo lang mogelijk vol te houden. In de oratie wordt gesteld dat handelingssubjecten ertoe moeten worden aangemoedigd zo perspectivistisch mogelijk te zijn. Ook nu wordt onderkend dat een volkomen perspectivisme (Nietzsches ideaal) onhaalbaar is en in feite als regulatieve fictie, als richtinggevend ideaal voor een wijsgerige praxis functioneert. Nietzsches ideaal behelst een strijd omwille van de strijd zelf. De hermeneutiek daarentegen zal deze strijdigheid of onenigheid niet ontvluchten, maar uiteindelijk is de strijd niet op de strijd zelf gericht, maar op een overwinning daarvan in de (ooit) te vinden waarheid. Beide visies wijzen de gerichtheid van de gangbare toegepaste ethiek op consensusvorming af omdat dit als een voortijdige onderbreking van de confrontatie tussen perspectieven wordt beschouwd. Volgens Nietzsche omdat de strijd *nooit* als beslecht mag worden beschouwd, volgens de hermeneutiek omdat de waarheid nog niet gevonden is en de betreffende consensus zich alleen maar kan handhaven door bepaalde fundamentele strijdigheden aan het zicht te onttrekken.

Ook de hermeneutische ethiek is een ethiek van het gesprek (Van Tongeren noemt het gesprek het paradigma voor de hermeneutische onderneming). Kenmerkend voor het minimalisme is echter niet het beroep op de gesprekssituatie als zodanig, maar het beroep op een bepaalde interpretatie van deze situatie. Net als bij Demmer, vinden we bij Van Tongeren een hermeneutisch beroep op het gesprek. Hoewel het beroep op de ervaring geen intuïtionisme impliceert (het gaat immers om een hermeneutiek van, niet om een legitimerend beroep op intuïties) staat dit beroep toch op gespannen voet met de derde morele eis van het minimalisme. Vertrekpunt van een hermeneutische interpretatie van de gesprekssituatie vormt namelijk de onontkoombaarheid en traditiegebondenheid van elke rechtvaardigingspraktijk. Bovendien kiest Van Tongeren als voorbeeld van een moreel gesprek de confrontatie tussen Kreon en Antigone: een situatie die juist het tegendeel vormt van het morele beraad der minimalisten, omdat de betrokkenen, hoewel ze morele vreemdelingen voor elkaar (geworden) zijn, niet afzien van een substantiële confrontatie, noch van een beroep op incommensurabele overtuigingen. Juist omdat sprake is van een niet door procedures geneutraliseerde en weggewerkte collisie tussen

fundamentele overtuigingen, wordt de morele ervaring der betrokkenen verwoord op een wijze die recht doet aan de veelzijdigheid ervan. De morele achtergrond van waaruit de betrokken subjecten handelen, wordt op de voorgrond van het debat geplaatst. Juist omdat en voor zover de ander een ‘morele vreemdeling’ is, is er een ‘reden’ voor een gesprek. Voor het minimalisme is de gewelddadige ontknoping van deze collisie een bevestiging van het eigen gelijk. De hermeneutiek zal tegenwerpen dat deze gewelddadige uitkomst niet onvermijdelijk was, maar dat de hermeneutiek van de morele ervaring voortijdig werd afgebroken en dat ook het minimalisme een voortijdige en zelfs gewelddadige onderbreking van het hermeneutische proces beoogt.

In *Hoofdstuk 5* zal de verhouding tussen hermeneutiek en andere posities nader worden uitgewerkt. In tegenstelling tot MacIntyre pleit de hermeneutiek niet voor een inkeer in de eigen traditie-gebonden rechtvaardigingspraktijk, maar voor een confrontatie met andere rechtvaardigingspraktijken. En in tegenstelling tot Rawls beperkt de hermeneutiek zich niet tot een explicatie van het ethische gehalte van de dominante rechtvaardigingspraktijk, maar richt zij zich bij voorkeur op aspecten van ervaring die nog niet in de beschikbare taalregimes zijn gearticuleerd, en derhalve nadere explicatie behoeven.

§ 40 Callahan

40.1 Van minimalisme naar substantialisme

Toen Callahan in 1981 de term ‘minimalistische ethiek’ introduceerde, bracht hij twee bezwaren tegen deze ethiekopvatting naar voren. In de eerste plaats leidt minimalisme tot *de-listing*; tal van morele vraagstukken worden van de ethische agenda afgevoerd. In de tweede plaats leidt minimalisme tot een ernstige vershraling van het morele vocabulaire dat voor een publiek debat over gezondheidsethische vraagstukken beschikbaar is. Beide bezwaren zijn in deze studie reeds naar voren gekomen. In § 9.3 werd door Ten Have en Kimsma opgemerkt dat in de gangbare gezondheidsethiek morele dilemma’s niet worden opgelost, maar eenvoudig komen te vervallen: wanneer iemand vrijwillig kiest voor een bepaalde (be)handelingsoptie, of voor het achterwege laten ervan, is er geen moreel probleem meer. En in § 36.1 wijst Van Asperen erop dat een versmalling van het morele vocabulaire onvermijdelijk zal leiden tot een beperking van de ethische agenda: wanneer de zogeheten smalle moraal de status van morele omgangstaal krijgt toegemeten, kunnen we niet langer spreken over de eindigheid van het bestaan, maar enkel nog

over verdelingsvraagstukken. Deze gedachte vormt het vertrekpunt van Callahans recente werk (1987, 1990) waarin hij een poging onderneemt een substantialistische benadering van de schaarsteproblematiek in de hedendaagse gezondheidszorg uit te werken. Dat wil zeggen hij probeert de discussie te verbreden van een debat over individuele aanspraken en verdelende rechtvaardigheid tot een debat waarin ook overwegingen omtrent de eindigheid van het menselijke bestaan ter sprake kunnen worden gebracht.

Callahans opvattingen omtrent ethiek, consensus en pluralisme hebben echter in de loop van zijn werk een aanzienlijke verschuiving doorgemaakt, namelijk van een tot op zekere hoogte minimalistische positie in 1970, naar een sterk substantialistische positie in 1987. Vandaar dat ik onderscheid zal maken tussen Callahan 1 en 2. Dit is een simplificatie, want tussen beide posities ligt in werkelijkheid een overgangperiode, maar het is een ‘methodische’ simplificatie die, doordat zij een vergelijking tussen de beide ‘uiteinden’ van Callahans werk beoogt, de verschuiving scherper in beeld zal brengen.

Moreel beleid

In *Abortion: law, choice, and morality* (1970) wordt het vraagstuk van de ethische consensusvorming in een pluralistische samenleving door Callahan besproken op een wijze die aansluit bij de gangbare gezondheidsethische optiek, zeker wanneer we het met zijn latere stellingname vergelijken. Om te beginnen geef ik een uitvoerige weergave van Callahans visie op consensusvorming. Vervolgens geef ik aan in hoeverre deze visie beantwoordt aan de minimalistische ethiekopvatting. In de daarop volgende paragrafen wordt Callahans latere, sterk substantialistische stellingname besproken.

Het abortusvraagstuk is volgens Callahan een kwestie van grote morele onzekerheid. Want hoewel de meeste betrokkenen in het debat een grote mate van zekerheid voorwenden en een grote mate van eenduidigheid suggereren, vertoont het debat als geheel een sterke diversiteit aan standpunten en overwegingen. Volgens Callahan kan abortus alleen dan worden voorgesteld als een eenduidig probleem, wanneer één van de aspecten ervan op eenzijdige wijze wordt benadrukt, ten koste van andere. Het abortusdebat heeft volgens Callahan de vorm aangenomen van een strijd waarin “various pressure groups [are] struggling against each other for the legislative ear” (p. 3). Van een redelijke debat, in de zin van een vrije uitwisseling van argumenten is geen sprake meer. Het gaat om een hevige polemiek waarin retoriek,

eenzijdigheid en machtheffingen de redelijke discussie ondermijnen en de tot standkoming van een rationeel discours belemmeren.

Dit polemische karakter van de discussie moet begrepen worden, aldus Callahan, vanuit het pluralistische karakter van onze samenleving, waarin fundamentele vraagstukken zoals abortus een chronisch gebrek aan overeenstemming over morele waarden zichtbaar maken. Dit betekent dat we onze hoop moeten vestigen op een *minimale basis voor moraal*, die door alle betrokkenen in het debat kan worden onderschreven. Een dergelijke hoop is niet ongegrond. Zo zullen alle betrokkenen het beginsel van respect voor menselijk leven en het beginsel van respect voor keuzevrijheid onderschrijven. En alle betrokkenen zullen onderkennen dat de afgelopen periode met betrekking tot beide principes enorme vooruitgang is geboekt. De vraag is alleen hoe deze principes op het abortusvraagstuk moeten worden toegepast, dat wil zeggen in deze specifieke context op elkaar moeten worden afgestemd. Het ene kamp geeft voorrang aan het principe van respect voor menselijk leven, het andere kamp aan het principe van respect voor keuzevrijheid. De hevigheid waarmee het conflict tussen beide principes wordt uitgevochten, moet in beginsel positief worden gewaardeerd. Het brengt immers tot uitdrukking dat de morele sensitiviteit sterk is toegenomen en dat we afstand hebben genomen van het gebrek aan respect voor menselijk leven en voor keuzevrijheid dat zo kenmerkend was voor totalitaire regimes in onze eeuw. Juist daarom moeten de betrokkenen in het debat ophouden elkaar voor morele barbaren uit te maken. De polemiek tussen kampen, die erop uit zijn de problematiek te simplificeren, moet plaats maken voor een redelijke discussie waarin recht wordt gedaan aan de complexiteit van de probleemsituatie.

De diversiteit aan waarden in onze samenleving maakt dat er geen sprake is van een eenduidige, uitgewerkte en coherente visie op het morele bestaan, die door alle betrokkenen kan worden onderschreven. Van een pluralistische samenleving moet derhalve worden verwacht dat zij niet toestaat dat de meerderheid haar morele keuzen oplegt aan de minderheid. Dit betekent dat onderscheid gemaakt moet worden tussen recht en ethiek en dat de morele problematiek moet verschuiven van het juridische niveau naar dat van het persoonlijke geweten. Het is eenzijdig om vanuit een bepaald moreel perspectief, bijvoorbeeld het rooms-katholieke, abortus te veroordelen, zonder een poging te ondernemen om tot een gezamenlijk, voor alle gezinden aanvaardbaar vocabulaire te komen dat het mogelijk maakt de inzichten van andere perspectieven te verdisconteren. Want een dergelijke stellingname is alleen begrijpelijk en

aanvaardbaar voor degenen die het betreffende perspectief onderschrijven. Bovendien leidt het tot een simplificerende en een-dimensionele benadering van het probleem. In een pluralistische samenleving mogen wij ons niet in ons eigen perspectief terugtrekken. Het abortusvraagstuk gaat immers alle individuen in die samenleving aan. ‘Intramurale’ oplossingen, aldus Callahan, bieden geen uitkomst. We dienen voor een benadering te opteren die zoveel mogelijk aspecten van de waardesystemen die in onze pluralistische samenleving aanwezig zijn, verdisconteert:

[A]n approach, that is, which will (a) avoid as much as possible the use of parochial assumptions; (b) draw upon the largest number of commonly accepted values; (c) make use of as many commonly recognized rules for moral discourse as possible; (d) employ moral language likely to gain the widest comprehension; (e) adopt an approach likely to win as large a hearing as possible (p. 15)

Vanuit de minimalistische ethiek zijn met name (c) en (d) herkenbaar. Op het eerste gezicht, aldus Callahan, lijkt dit een tamelijk problematisch voorstel. Want wanneer er inderdaad sprake is van rivaliserende waardesystemen, die geënt zijn op divergerende morele premissen en gebruik maken van ‘different modes of moral reasoning’, is morele overeenstemming dan nog wel realiseerbaar?

Deze vraag wordt beantwoord in de paragraaf getiteld *A basis for consensus*. Volgens Callahan zijn er een aantal waarden of principes die door alle individuen in een pluralistische samenleving kunnen worden onderschreven, namelijk (1) het principe dat menselijk leven gerespecteerd moet worden, (2) het principe dat mensenrechten gerespecteerd moeten worden en (3) het principe dat individuen moreel verantwoordelijk zijn voor de keuzen die zij maken. Ondanks het globale karakter van deze principes vormen ze toch een basis voor discussie, een minimale basis voor overeenstemming. Een definitieve en eenduidige oplossing voor het abortusvraagstuk wordt door deze principes niet geleverd, maar zij maken een betere discussie mogelijk, zodat (1) het polemische karakter van het huidige debat wordt teruggedrongen, (2) de gevoelens en emoties die door de problematiek worden opgeroepen, worden gecorrigeerd door argumenten, (3) betrokkenen ertoe worden aangezet de verschillende aspecten nauwkeurig te bestuderen en tegen elkaar af te wegen en open te staan voor de overwegingen van anderen, en (4) recht wordt gedaan aan de complexiteit van de problematiek.

Deze weg, zo zegt hij, is Callahan zelf ook gegaan. Hij wilde niet *nog* een polemisch boek toevoegen aan de lange reeks, maar een objectieve, wetenschappelijke studie schrijven. Dit bleef niet zonder gevolgen voor zijn eigen zienswijze. Als katholiek vertrok hij vanuit een traditioneel-afwijzende positie in het debat. In de loop van zijn abortusstudie heeft hij echter, door ‘de andere kant te lezen’ zoals hij zegt, de redelijkheid onderkend van de argumenten die door woordvoerders van het permissieve kamp naar voren werden gebracht. Zijn eindconclusie luidt dat alle eenzijdige posities moeten worden vermeden. Er zijn immers verschillende waarden in het geding. De traditionele rooms-katholieke positie is eenzijdig omdat zij enkel oog heeft voor het principe van respect voor menselijk leven, de ‘abortion-on-request’ positie is eenzijdig omdat zij enkel oog heeft voor het principe van keuzevrijheid voor het individu. Beide bijdragen zijn van belang, maar op zich genomen eenzijdig.

De polemiek tussen een strikte ‘pro-life’ positie enerzijds, en een al even strikte ‘pro-choice’ positie anderzijds moet plaats maken voor wat Callahan aanduidt als een uitgebalanceerde ‘moral policy’. Daaronder verstaat hij een uitgewerkte visie op de problematiek die het denken en handelen oriënteert, zonder bij voorbaat te dicteren hoe concrete beslissingen zullen uitvallen:

[A] ‘policy’ ... represents a general direction of thought and action, providing a basic framework for making specific decisions. It is ‘general’ insofar it does not map out in advance the exact choice to be made in each situation; it allows for contingencies and unforeseen, complicated developments. The policy has a ‘direction’, however, insofar as it tries to affirm and express a given cluster of values and goals (p. 20).

Een moreel beleid stelt de grenzen die aangeven wat nog als een redelijke beslissing kan gelden en wat niet. Het behelst een attitude, een verzameling morele vuistregels waarmee in concrete gevallen een redelijke afweging kan worden gemaakt. Dat wil zeggen, het geeft wel een richting aan, maar laat ruimte voor wijze en prudente afwegingen in concrete situaties. Moreel beleid verdisconteert relevante morele overwegingen die vanuit specifieke tradities worden aangereikt, zonder zich tot een van de tradities in een pluralistische samenleving te bekennen.

De traditionele rooms-katholieke leer levert een waardevolle bijdrage vanwege de nadruk op het principe van respect voor menselijk leven, maar brengt te weinig nuances aan om recht te kunnen doen aan alle morele waarden die in het spel zijn. Zij kan daarom niet dienen als basis

voor consensusvorming. Het is een een-dimensionele positie die onvoldoende recht doet aan andere aspecten zoals het recht op keuzevrijheid en het welzijn van de vrouw. Maar ook de ‘abortus-op-verzoek’ positie is eenzijdig. Callahan schrijft:

The moral one-dimensionality of the traditional Catholic and the more recent abortion-on-request positions render them inadequate to illuminate sufficiently the full complexity of the abortion problem. Each, though, makes a fundamental point well worth including in a more comprehensive moral position (p. 485).

Willen we in de abortusdiscussie ooit consensus bereiken, aldus Callahan, dan moeten we op zoek gaan naar een minimale basis voor consensus die het kader kan verschaffen waarbinnen een redelijke discussie mogelijk wordt. Dat kan niet louter een pragmatische of procedurele consensus zijn, want ook afspraken over procedures voor consensusvorming weerspiegelen meer fundamentele waardeoordelen.

Een minimale basis voor consensusvorming, dat wil zeggen een adequaat uitgangspunt voor moreel beleid inzake het abortusvraagstuk, wordt volgens Callahan gevormd door het ethische principe dat door alle betrokkenen in het debat kan en moet worden onderschreven, namelijk het principe van de waardigheid van (menselijk) leven. De frequentie waarmee dit principe in de huidige discussie wordt gebruikt, onderstreept de bruikbaarheid ervan. Het moet dan wel worden losgemaakt van de levensbeschouwelijke fundering die er dikwijls aan ten grondslag ligt. Dit wordt als volgt nader uitgewerkt. Er kleven twee problemen aan de wijze waarop het principe van de waardigheid van menselijk leven in de huidige discussie functioneert. In de eerste plaats wordt het principe door verschillende gebruikers op verschillende wijze, dat wil zeggen vanuit verschillende levensbeschouwelijke of metafysische achtergronden gerechtvaardigd. In de tweede plaats is het principe erg globaal: het laat verschillende interpretaties toe. Op beide problemen gaat Callahan uitvoerig in.

Het eerste probleem betreft de vraag hoe we het principe van de waardigheid van menselijk leven kunnen rechtvaardigen of funderen. Veel gebruikers beroepen zich op een levensbeschouwelijke fundering. Volgens de protestantse ethiek bijvoorbeeld is de waardigheid van de mens gelegen in het feit dat hij een wezen is dat aangesproken wordt door God. De katholieke ethiek daarentegen leert, dat het principe voor zijn aanvaarding niet afhankelijk is van

openbaring, maar door de natuurlijke, redelijke vermogens van de mens kan worden ingezien. Dit neemt niet weg dat het een inzicht betreft dat voor de menselijke rede op eigen kracht bijzonder moeilijk te bereiken is. De rede moet door het geloof op het juiste spoor worden gezet om de geldigheid ervan te onderkennen. In een pluralistische samenleving worden dergelijke levensbeschouwelijk geïnformeerde rechtvaardigingen van het principe niet door alle betrokkenen onderschreven. We moeten derhalve op zoek gaan naar een intrinsieke, ethische rechtvaardiging ervan die geen beroep doet op levensbeschouwelijke claims.

Andere auteurs proberen het principe van de waardigheid van menselijk leven niet in levensbeschouwelijke overwegingen maar in een 'natuurlijke metafysica' te funderen. Weer anderen beroepen zich op een universele menselijke ervaring, waarvan een voor iedereen bindend normatief appel uitgaat, en nog weer anderen achten het principe zo evident dat het geen nadere rechtvaardiging behoeft. Callahan zelf stelt dat alleen een algemeen menselijke *ervaring* de ultieme rechtvaardiging van het ethische principe kan vormen. De ervaring als zodanig levert echter nog geen principe op. Zij dient *geïnterpreteerd* te worden om te weten welke morele verplichtingen erin gegeven zijn. En daartoe is een levensbeschouwelijk of metafysisch kader, een uitgewerkt perspectief op het menselijke bestaan, onontbeerlijk.

Kortom, de levensbeschouwelijke of metafysische rechtvaardiging van het ethische principe beroept zich op een ervaring, maar deze spreekt niet voor zich en dient in termen van een levensbeschouwelijk of metafysisch kader geïnterpreteerd te worden. In een pluralistische samenleving valt echter niet langer uit te maken welk kader daartoe het meest adequaat is. De speurtocht naar een ultieme rechtvaardiging van het ethische principe lijkt derhalve tot een impasse, een cirkelredenering te voeren. Deze cirkel kan alleen doorbroken worden door een existentiële keuze voor een bepaald levensbeschouwelijk of metafysisch kader, die ieder individu voor zichzelf moet maken. Deze keuze is nooit volledig te rechtvaardigen, maar ook niet volkomen arbitrair. Het is een redelijke keuze die een aantal theoretische problemen onopgelost zal laten. Dat betekent dat het ethische principe van de waardigheid van (menselijk) leven door verschillende mensen op verschillende manieren - vanuit verschillende levensbeschouwelijke of metafysische kaders - kan worden gerechtvaardigd.

Daarmee is het probleem van de instabiliteit van de fundering van het ethische beginsel niet helemaal opgelost. De ultieme rechtvaardiging van het ethische principe wordt gezocht in een algemeen menselijke ervaring, die geïnterpreteerd moet worden. Het maakt echter een groot

verschil of we het morele appel, de morele verplichting (die in de ervaring gegeven, en in het principe van waardigheid van menselijk leven gearticuleerd is) interpreteren als een menselijke of als een goddelijke wet. Interpreteren we het ethische principe als een goddelijke wet, dan is de waardigheid van de mens een *waarheid* die niet afhankelijk is van feilbare menselijke evaluaties, van menselijke *consensusvorming*. De mens stelt dan niet zijn eigen waardigheid vast, deze is reeds bezegeld in de goddelijke wet die aan de menselijke evaluerende activiteit vooraf gaat. Callahan beschouwt het principe echter uitdrukkelijk als een *menselijke* wet. Want het is de mens die de verplichting, die in de morele ervaring gegeven is, in termen van het ethische principe heeft verwoord. Gezien het grote aantal menselijke beoordelingen en evaluaties dat eraan te pas komt, zou het ongepast zijn het anders te benoemen. De mens is verantwoordelijk voor de mens, voor al het menselijke. Medisch-ethische problemen “fall *totally* within the sphere of human rules and human judgments” (p. 340). Het is de verantwoordelijkheid van de mens moreel beleid vast te stellen, grenzen te stellen aan menselijk handelen, met het oog op menselijke doeleinden. Impliceert deze interpretatie van de morele verplichting als ‘menselijke wet’ niet, dat we levensbeschouwelijke funderingen benadelen? Nee, want ook wanneer we kiezen voor een levensbeschouwelijke fundering van het ethische principe, zijn het mensen die de gegevens moeten interpreteren, de morele regels moeten verwoorden en het morele beleid moeten vaststellen.

Kortom, het ethische principe van de waardigheid van menselijk leven is geen goddelijke, maar een menselijke wet: het is geen eeuwige waarheid, maar een vertrekpunt voor consensusvorming dat voor alle morele tradities en perspectieven aanvaardbaar is. Hoewel een volledig adequate rechtvaardiging ervan ontbreekt, kan het toch door alle individuen in een pluralistische samenleving worden onderschreven. Het cruciale verschil tussen een goddelijke en een menselijke wet is, dat een goddelijke wet *categorische* grenzen stelt, zeg maar taboes, die in geen enkele situatie mogen worden overschreden, terwijl de menselijke wet een kader aanreikt voor beraad, dat nader geëxpliciteerd en gespecificeerd moet worden en waarbinnen ruimte is voor prudente morele afwegingen.

Consensusvorming impliceert kortom dat we aanvaarden dat op het vlak van de levensbeschouwelijke en metafysische fundering van het ethische principe, de verschillen onoverbrugbaar blijven. Wat dat betreft kan het ethische debat met wetenschap worden vergeleken. In veel disciplines is sprake van vruchtbare samenwerking tussen wetenschappers

zonder dat er overeenstemming omtrent ultieme metafysische grondslagen wordt bereikt. Er wordt wetenschap bedreven zonder dat alle theoretische problemen zijn opgelost. Wanneer principes niet volledig gefundeerd kunnen worden, betekent dat nog niet dat ze onbruikbaar zijn. In de wetenschap wordt vooruitgang geboekt zonder consensus over de ultieme rechtvaardiging van de gehanteerde principes. Bovendien verwijst Callahan naar Jacques Maritain die opmerkte dat de Verenigde Naties consensus bereikten over mensenrechten ondanks het feit dat deze rechten op uiteenlopende wijzen werden gefundeerd. Het zoeken naar een onbetwifelbare fundering van ethiek, zoals we bij Kant nog aantreffen, moet plaats maken voor het werken aan consensusvorming.

Het gebrek aan overeenstemming over de fundering van het ethische principe wordt dus ‘opgelost’ door af te zien van het streven naar consensus op dit punt. Over de *interpretatie* van het principe bestaat echter evenmin consensus, en dat is het volgende probleem. Dit probleem wordt door Callahan op enigszins vergelijkbare wijze ‘opgelost’, namelijk door aan het principe geen uitgewerkte substantiële betekenis toe te kennen. Het zou inboeten aan kritisch gehalte wanneer het van een te concrete inhoud zou worden voorzien. Er gaat een betrekkelijk globaal moreel appel van uit, maar zonder dat er handelingsopties voor concrete probleemsituaties worden voorgeschreven. Het is een maatstaf, een kader waaraan de redelijkheid van morele regels en van morele evaluaties van concrete probleemsituaties getoetst kan worden. Het principe is onbepaald, maar niet betekenisloos. Het vormt een oriëntatiepunt voor concrete morele beslissingen. Het is het abstracte principe waaronder meer specifieke morele regels (zoals het principe van integriteit van het menselijke lichaam of van zelfdeterminatie) gesubsumeerd kunnen worden. Dergelijke regels kunnen niet logischerwijze uit het principe worden gededuceerd, veeleer worden ze door het principe gesuggereerd, geïmpliceerd. Het principe is geen categorische maatstaf, maar een ‘ingesteldheid’ die ruimte laat voor prudente afwegingen in concrete situaties.

Moreel beleid vertrekt vanuit het principe van waardigheid van menselijk leven en behelst de interpretatie van gegevens, de articulatie van regels die door het ethische principe worden geïmpliceerd en het ordenen van de regels ten opzichte van elkaar. Het principe oriënteert het beleid. Dit beleid is een optelsom van *menselijke* beslissingen: “I believe it necessary, indeed unavoidable for human beings to take total responsibility for human life and death” (p. 343). Moreel beleid oriënteert onze beslissingen, stelt een aantal grenzen, maar “It

does not layout a moral blueprint” (p. 485). Een wijs moreel beleid staat open voor permanente innovatie.

Hoe minimalistisch is Callahan I?

Callahan confronteert het feitelijke debat over abortus met een ethisch ideaal dat in veel opzichten herinnert aan de minimalistische interpretatie van de morele gesprekssituatie. Het feitelijke debat vertoont alle kenmerken van een polemiek, in de pejoratieve zin van het woord. De betrokkenen willen niet overtuigen, maar overstemmen. Het gaat niet om een uitwisseling van argumenten, gericht op consensusvorming, maar om een strijd tussen kampen. Deze strijd laat zich in agonale termen, dat wil zeggen in termen van ‘strategie’, ‘tactiek’, ‘macht’, enzovoorts beschrijven. Het ethisch ideaal daarentegen behelst de deliberatieve interpretatie van de gesprekssituatie, waarbij het morele gesprek wordt opgevat als moreel beraad, dat wil zeggen als een vrije uitwisseling van argumenten, gericht op consensusvorming. De gesprekspartners leggen niet alleen bereidheid tot gesprek, zelfkritiek en zelfevaluatie aan de dag, maar tonen zich tevens bereid gebruik te maken van een morele taal die voor alle betrokkenen, ongeacht hun levensbeschouwelijke achtergrond, begrijpelijk en hanteerbaar is. Behalve tot bereidheid tot gesprek roept het door Callahan gehanteerde ideaal ook op tot wederzijds respect tussen gesprekspartners. De betrokkenen moeten ophouden elkaar voor morele barbaren uit te maken.

In *Hoofdstuk 2* hebben we gezien dat het minimalisme, naast bereidheid tot gesprek en wederzijds respect tussen gesprekspartners, nog een derde morele eis behelst, namelijk de bereidheid af te zien van elk beroep op levensbeschouwelijke overwegingen. Ook deze morele eis wordt door Callahan 1 verdedigd. De participanten in het morele beraad moeten afzien van ‘intramurale’ en ‘parochiale’ overwegingen. Het ethische principe van de waardigheid van menselijk leven moet worden ‘geabsolveerd’ van de levensbeschouwelijke tradities waarin dit principe historisch gezien verankerd ligt. Hoewel individuen zich door hun levensbeschouwelijke of metafysische visie op het menselijke bestaan tot de aanvaarding van het principe kunnen laten motiveren, worden andere individuen door andere visies gemotiveerd. Met zijn afwijzing van het streven naar consensus omtrent de levensbeschouwelijke of metafysische verankering van het ethische principe sluit Callahan zich aan bij het minimalistische pleidooi voor een ‘autonome’ (van levensbeschouwelijke of metafysische fundering onafhankelijke) ethiek.

Het minimalistische gehalte van Callahans opvattingen over ethiek, consensus en pluralisme komt naar voren in passages zoals de volgende:

The strength of pluralistic societies lies in the personal freedom they afford individuals. One is free to choose among religious, philosophical, ideological and political creeds; or one can create one's own highly personal, idiosyncratic moral code and view of the universe.

Increasingly, the individual is free to ignore the morals, manners and mores of society. The only limitations are upon those actions which seem to present clear dangers to the common good, and even there the range of prohibited actions is diminishing as more and more choices are left to personal and private decisions. I have contended that, apart from some regulatory law, abortion decisions should be left, finally, upon the women themselves. Whatever one may think of the morality of abortion, it cannot be established that it poses a clear and present danger to the common good. Thus society does not have the right decisively to interpose itself between a woman and the abortion she wants. It can only intervene where it can be shown that some of its own interests are at stake *qua* society. Regulatory laws of a minimal kind therefore seem in order ... In short, what I have been urging is tantamount to saying that abortion decisions should be private decisions ... In a free, pluralistic society, the woman should be allowed to make her own moral choice on abortion (p. 493).

Dergelijke passages treffen wij ook bij Engelhardt aan. Dit neemt niet weg dat Callahan zich in een aantal opzichten reeds in 1970 van een strikt minimalistische positie verwijderd. Er werd al op gewezen dat moreel beleid volgens Callahan geen louter procedurele basis kan hebben.

Vertrekpunt is een substantieel, maar wel voor alle betrokken aanvaardbaar ethisch principe.

Dit on-minimalistische moment treffen wij ook elders aan. In het vervolg op de zojuist geciteerde passage benadrukt hij, dat een dergelijke stellingname niet betekent, dat de ene keuze in ethisch opzicht even goed is als de andere. De ethiek dient niet te blijven stilstaan bij het legitimeren van permissieve wetgeving. Het feit dat de keuze uiteindelijk bij de vrouw in kwestie komt te liggen, betekent niet dat de ethiek zich niet over haar persoonlijke afwegingsproces zou mogen uitlaten. Nu wordt de eenzijdigheid van de abortus-op-verzoek literatuur gelaakt:

A particular failing of the abortion-on-request literature is that it persistently scants the moral problem of how a woman, if granted the desired legal, freedom to make her own decision about abortion, should go about making that decision ... [I]t leaves totally untouched the question of

how, once freedom is achieved, she ought to go about the personal business of forming a coherent, rational, sensitive moral perspective and opinion on abortion (p. 494).

Oftewel: ‘After freedom, what then?’ Het principe van de waardigheid van menselijk leven alsmede de daarvan afgeleide gedachte dat mensen in moreel opzicht aansprakelijke wezens zijn, moeten blijven staan:

[A] solution of the legal problem is not the same as a solution of the moral problem. That the moral struggle is transferred from the public to the private sphere should not be taken to mean that the moral problem has been solved; only its public aspect has been dealt with. The personal problem will remain (p. 494).

Het positieve aspect van pluralisme is, dat het een onafhankelijk en genuanceerd moreel oordeel mogelijk maakt, maar deze mogelijkheid wordt voortdurend bedreigd door de, eveneens in een pluralistische samenleving aanwezige tendens morele angsten en twijfels weg te simplificeren, onder andere door het eenzijdige gebruik van een technisch of juridisch vocabulaire. Callahan pleit voor “equity in the language” (p. 499), waarbij aan elk taalspel, zowel het technische, als het juridische, als het morele, recht wordt gedaan. We moeten onze sensitiviteit voor de morele spanning die inherent is aan het abortusvraagstuk niet verliezen, het morele probleem als *moreel* probleem niet uit de weg gaan.

Naast het publieke en het private domein, onderscheidt Callahan nog een derde domein: het sociale. Daarmee doelt hij op de maatschappelijke gevolgen van individuele beslissingen. Een permissieve abortuswetgeving zal tot een toename van de incidentie van abortus leiden, en dat zal de aanvaardbaarheid van abortus als morele keuze verder versterken. Daarom moet een permissieve abortuswetgeving gepaard gaan met sociale programma’s, zodat het welzijn van (met name arme) vrouwen stijgt en het aantal reële alternatieven voor abortus toeneemt. In dit verband moeten we, aldus Callahan, een voorbeeld nemen aan socialistische landen in Oost-Europa en sociaaldemocratische landen in Scandinavië. In die landen gaat een permissieve abortuswetgeving namelijk gepaard met een adequate medische en sociale infrastructuur. In het Westen verhindert het economisch individualisme een dergelijke ontwikkeling. Kortom, het abortusvraagstuk moet gesitueerd worden in de context van de maatschappelijke ordening als geheel.

Bovendien moet het abortusvraagstuk gesitueerd worden in de context van de huidige technologische vooruitgang. Deze wordt gedreven door wat Callahan het ‘technologisch ethos’ noemt: de wens greep te krijgen op de bestemming van de mens, haar te onderwerpen aan menselijke keuzevrijheid in plaats van aan de natuur. In dit verband maken de verfijnde abortustechnieken die thans beschikbaar zijn gekomen deel uit van het technologisch repertoire dat de moderne samenleving voor demografische beheersing, en dan met name voor het inperken van de bevolkingsaanwas, ter beschikking staat.

Callahan merkt in dit verband op dat in de huidige medische praktijk een grotere permissiviteit jegens abortus samengaat met een grotere wetenschappelijke belangstelling voor het ongeboren leven: “The emergence of the discipline of fetology which seeks to find ways of improving and protecting prenatal life - has paralleled the emergence of a new acceptance of abortion” (p. 506) Dat lijkt een contradictie. De nieuwe wetenschap wil de ontwikkeling van het ongeboren leven immers bevorderen, terwijl abortus deze ontwikkeling juist wil afbreken. Toch dienen beide welbeschouwd een en hetzelfde doel, namelijk: greep krijgen op (de kwaliteit van) menselijk leven en ruimte scheppen voor keuzevrijheid in plaats van passieve onderworpenheid aan de natuur. Dit wordt door Callahan in 1970 positief beoordeeld. Weliswaar is het, gegeven de nadelen van de huidige abortustechniek (die immers het doden van ongeboren leven behelst), nog te vroeg om te juichen, maar “The time for loud cheering will come when, through a still more refined technological development, a method of birth control is discovered which does not require that we make a choice between the life of a conceptus and those other human values and goods we count important” (p. 506). De hoop is dus gevestigd op technologische vooruitgang. Meer verfijnde technieken zullen het morele dilemma veel van zijn huidige scherpte ontnemen.

Later zal Callahan aanzienlijk meer reserves aan de dag leggen, zowel ten aanzien van individuele keuzevrijheid als ten aanzien van technologische vooruitgang. Dit komt reeds tot uitdrukking in *The tyranny of survival* (1973). Daarin brengt hij de gedachte naar voren dat de keuzevrijheid van individuen door technologische vooruitgang vaak eerder verkleind dan vergroot wordt. Steeds vaker is het de techniek die voorschrijft wat onze keuzemogelijkheden zijn. Wanneer we de individuele keuzen die mensen maken bij elkaar optellen, blijkt de uitkomst tamelijk voorstelbaar: steeds meer techniek. De technologie lijkt een onzichtbare hand die individuele beslissingen stuurt. De autonomie van het individu wordt ondergeschikt gemaakt aan de imperatief van het medisch-technologisch bestel dat steeds meer greep wil krijgen op het

menselijke bestaan, en dan met name op de menselijke voortplanting. De medische technologie dient niet zozeer het recht op zelfbeschikking van individuen, maar veeleer de behoefte aan beheersing van demografische ontwikkelingen.

De titel van Callahans bekendste publicatie uit zijn substantialistische periode luidt *Setting limits*. De aanduiding ‘setting limits’ komt ook in zijn abortusstudie reeds veelvuldig voor. Moreel beleid behelst immers het stellen van grenzen aan medisch handelen. Toch zullen we een aanzienlijke verschuiving ontwaren op dit punt. In 1970 spreekt hij over moreel beleid in termen van een kader dat richting geeft aan de discussie, maar nader gespecificeerd moet worden, en zeker geen ‘blauwdruk’ voor medisch handelen behelst. In 1987 spreekt hij niet langer over ‘moral policy’, maar over ‘public policy’. Het voorstel voor beleid dat hij dan formuleert, behelst uitdrukkelijk wel een blauwdruk voor medisch handelen. De grens die hij in 1987 zal stellen, functioneert uitdrukkelijk wel als een categorische grens.

40.2 Substantialistische gezondheidsethiek

De belangrijkste publicaties uit Callahans substantialistische periode zijn *Setting limits* (1987) en *What kind of life* (1990). Daarin opteert hij voor een substantiële invulling van ethiek en consensus, en ontkent hij dat onze samenleving pluralistisch is. In tegenstelling tot Engelhardt en de minimalisten, acht Callahan 2 een ‘brede’ (substantiële, inhoudsvolle) consensus niet alleen mogelijk, maar zelfs noodzakelijk. In *Setting limits* (1987), gewijd aan de positie van ouderen bij de verdeling van schaarse zorg, stelt hij dat een inhoudelijke consensus over de plaats en betekenis van ouderdom in het menselijke bestaan, onontbeerlijk is. Daarmee keert hij zich uitdrukkelijk tegen de gangbare nadruk op zelfbeschikking, waarbij zingeving wordt geprivatiseerd:

Much of morality in America is now dominated by an individualism and pluralism that would deny the possibility of coming to any serious common moral consensus, and that would leave profound and moral questions as much as possible in the hands of individuals. The problem of health care for the elderly, however, shows the limitations of that approach (p. 316)

In een recent interview presenteert Callahan (1990b) zich als een communitarist in een overwegend minimalistisch discours, als ‘ouderwets aristoteliaan’ die ontkent dat onze

samenleving zo pluralistisch is als Engelhardt en andere minimalisten willen doen voorkomen. In het kader van actuele vraagstukken rondom keuzen in de zorg komt hij tot traditionele vragen zoals “What is our deepest good as human beings, and our deepest good as a society?” (1990, p. 317). Een modernistische ‘thin theory of the good’ acht hij inadequaat, de traditionalistische vraag naar ‘the highest human ends’ daarentegen onontkoombaar. Een rechtvaardige en redelijke verdeling van schaarse middelen vooronderstelt een publieke omschrijving van de doeleinden die individuen zouden moeten kunnen nastreven, een publiek debat over de vraag wat individuen redelijkerwijze zouden moeten willen (“For what ought we to live?” 1990, p. 106). Callahan omschrijft het oogmerk van de gezondheidszorg als volgt: “The goal of health care should be that of helping us to meet our occupational and social roles and duties while, at the same time, helping us to live effectively within the interpersonal sphere of our lives within communities” (1990, p. 115). Gezondheid is een middel om algemeen menselijke doeleinden te realiseren, geen doel op zich. Callahans belangstelling voor een ‘traditionele’ tegenover een ‘moderne’ ethiek komt tot uitdrukking in titels als ‘tradition and the moral life’ (1982) en ‘Modernizing morality: medical progress in a good society’ (1990c). Laatstgenoemde artikel opent met een verwijzing naar Condorcets befaamde uitspraak dat, door toedoen van de medische vooruitgang, zelfs de dood haar onontkoombare grenskaracter zal verliezen. Volgens Callahan gaat het in de ethiek niet om de vraag wat individuen willen, maar wat zij redelijkerwijze zouden *moeten* willen. Daarmee neemt hij in de gezondheidsethische literatuur een paradoxale plaats in. Enerzijds is hij een ‘agenda setter’ en staat hij aan de wieg van belangrijke onderzoeksprojecten, anderzijds verschilt zijn theoretische positie wezenlijk van die van veel vakgenoten. Op de vraag waarom hij in de jaren zestig belangstelling kreeg voor geneeskunde antwoordt hij: “It seemed to me that medical advances were raising fundamental questions about human nature and about the relationship of people to each other” (1990b, p. 54). Al snel echter werden deze ‘brede’, fundamentele vragen vertaald in termen van recht en regulering. De nadruk kwam te liggen op de rechten van het individu, op *overleven*, ten koste van reflectie op het *goede* leven en de bestemming van de mens. Callahans recente werk vormt een verwoede poging deze vraagstukken weer op de agenda te krijgen. De vraag van de gezondheidsethiek zou moeten zijn hoe wij ons leven zouden moeten inrichten en welke bijdrage de medische technologie daaraan kan leveren. Dat deze technologieën leed vermijden en de gezondheid dienen, wil niet zeggen dat daarmee het ethisch oordeel al is geveld, want eerst moet worden aangegeven hoe gezondheid als

middel zich verhoudt tot het doel: ‘het goede leven’. Callahan acht een inhoudelijke discussie over de doeleinden van het menselijke bestaan niet alleen mogelijk maar zelfs noodzakelijk om de geneeskunde een gevoel voor richting bij te brengen.

Callahans meest controversiële bijdrage aan het gezondheidsethische debat is zijn poging een achterhaald gewaande gedachte te reactiveren: die van de levensloop, de gedachte dat ons bestaan een cyclische structuur vertoont, met ouderdom als laatste fase, en dat de verschillende levensfasen aan hun plaats in deze cyclische structuur hun zin ontleen. Voor de gezondheidsethiek betekent dit, dat ziekte en gezondheid aan het einde van de levensloop een andere betekenis krijgen. De dood is dan niet langer een kwaad dat tot elke prijs moet worden vermeden, maar de natuurlijke afsluiting van de levensloop. De geneeskunde heeft dan niet langer de taak het leven te rekken, maar het sterven pijnloos en menselijk te maken. In tegenstelling tot wat Verkerk (1990, p. 70; 1991, p. 1142) beweert, vat Callahan de levensloop uitdrukkelijk niet op als *een biologische*, maar als een *biografische* grens. De levensloopgedachte is “a notion of a biographically full life having nothing whatever to do with biological life spans” (1990, p. 312). En dat is een belangrijk onderscheid, want een biologische grens blijft het doelwit van de modernistische begeerte grenzen te verleggen, blijft een ‘uitwendige’ grens die door technologische vooruitgang - hetzij door nieuwe vormen van ‘cure’, hetzij door genetische manipulatie - weggenomen kan worden. De term ‘grens’ wordt door Callahan niet in moderne, maar in traditionele zin opgevat. Niet als belemmering die weggenomen of verlegd moet worden, maar als inherente begrenzing, die van het leven een zinvolle eenheid maakt.

Callahan wil met zijn levensloopgedachte uitdrukkelijk teruggrijpen op een traditionalistische opvatting van ‘grens’, op premoderne, aristotelisch getinte denkbeelden omtrent de menselijke conditie. Als ‘ouderwets aristoteliaan’, zoals hij zichzelf noemt, hecht hij meer waarde aan zaken als morele wijsheid, ervaring, deugd en karakter dan aan ‘an ethic of rules and principles’. Hij zegt hierover:

We’re asking a deeper set of questions associated with the Aristotelian tradition: questions of practical reason and ultimate ends. I believe in the notion of wisdom. Being wise means having a sense of when one should suspend the rules, when one should make the exceptions, when one should revise the rules’ (p. 67).

De gedachte van het faillissement van de modernistische ethiek wordt bij Callahan heel letterlijk opgevat: het programma van de moderne geneeskunde (dat door de gezondheidsethiek wordt onderschreven) is onbetaalbaar geworden en de huidige ontwikkelingen zullen op langere termijn ten koste gaan van het welzijn van grote groepen mensen. Voortzetting van het huidige beleid is 'niet prudent'. De schaarste zal alleen maar groter worden. Daarom zijn de fundamentele, traditionalistische vragen die Callahan wil stellen onontkoombaar geworden. De financiële crisis die in aantocht is, is een gelegenheid om filosofische vraagstukken betreffende het oogmerk van gezondheidszorg en de behoeften van de mens opnieuw te doordenken. Kortom, Callahan wil het 'moderne' vraagstuk van de schaarste vertalen naar het 'traditionele' vraagstuk van de betekenis van ziekte en ouderdom en de eindigheid van het menselijke bestaan.

De modernistische geneeskunde gaat uit van behoeften van individuen, zonder deze behoeften te zien als middel tot een doel: het goede leven. Volgens Callahan moeten wij weer oog krijgen voor de plaats van gezondheid in het goede leven. "I'm probably an old fashioned Aristotelian in the sense that I am interested in the question of human ends and ultimate goals that the Greeks were very concerned about" (p 66). In onze tijd echter heeft de gedachte van het *goede* leven plaatsgemaakt voor de 'tirannie' van het overleven, zoals in de titel van zijn boek uit 1973 tot uitdrukking wordt gebracht.

Voornaamste doelwit van Callahans kritiek is de gedachte die zegt dat individuele rechten en aanspraken verankerd moeten worden in behoeften. Callahan wijst erop dat behoeften in beginsel oneindig en onbegrensd zijn, met als gevolg dat de technologische ontwikkeling voorschrijft wat 'onze' behoeften zijn. De technologie bepaalt de termen van het debat (cf. Callahans artikel 'How technology is reframing the abortion debate' uit 1986), zij is de onzichtbare hand die schijnbaar autonome, individuele keuzen in een bepaalde richting stuurt. Hij schrijft:

The demands of medical 'need' are unlimited. Medical 'need' is a function of the state-of-the-art of medicine ... Our needs are defined by our desires, by technological possibility, and by cultural expectations; needs so defined have no intrinsic limits (p. 311).

Het alternatief dat Callahan naar voren brengt, is de traditionalistische gedachte dat niet alle behoeften redelijk zijn, dat redelijke behoeften als eindig moeten worden opgevat, namelijk als afgebakend door de natuurlijke levenscyclus.

Callahan is zeer terughoudend wanneer het erom gaat een concrete leeftijd te noemen waarop de levensloop als voltooid mag worden beschouwd (al heeft hij gesuggereerd dat die in de buurt van de 75 jaar moet worden gezocht). De reden hiervoor is dat hij beseft dat er, waar het de gezondheidstoestand van ouderen betreft, grote individuele verschillen bestaan. Toch wil hij de levensloop niet hanteren als een morele vuistregel die van-geval-tot-geval zou moeten worden toe- (en eventueel aan)gepast, maar als categorische maatstaf (1990d, p. 301), die ondubbelzinnig dient te worden vastgesteld wanneer de levensloopgedachte tot beleid wordt verheven. Callahans aarzeling op dit punt laat zich gemakkelijk illustreren. Aanvankelijk neigde hij ertoe ruimte te scheppen voor individuele verschillen. Zo heet het in de hard-cover editie van *Setting limits* nog dat voor oudere patiënten die in een bijzonder goede conditie verkeren een uitzondering mag worden gemaakt. Drie jaar later schrijft Callahan echter: “That was a mistake ... I would now say that, to be consistent in the use of age as a standard, no exceptions should be made” (1990d, p. 311; in de paperback editie was deze gewraakte passage overigens al weggelaten).

Het aristotelische karakter van Callahans werk moet niet te zwaar worden aangezet. In feite is sprake van een melange van traditionalistische en utilistische overwegingen. Callahans verwijzingen naar de traditionele ethiek zijn globaal, er wordt nergens direct naar het werk van Aristoteles verwezen. De kwintessens van zijn positie is, dat in een brede publieke discussie consensus moet worden bereikt over een inhoudelijke visie op het bestaan, die het mogelijk maakt technologische middelen op prudente wijze in te zetten voor geluksmaximalisatie (“Science can offer great benefits when used wisely; it can be a hazard if used imprudently”, p. 305). De eindterm ‘geluk’ wordt door Callahan vaak eerder in utilistische dan in aristotelische zin gebruikt. Callahans ‘Afterword’ in Homer en Holstein (1990) eindigt met een verwijzing naar ‘the welfare of all’. Elders zegt hij:

We should ... consider and value limits for more than economic reasons. There is no evidence to suggest that the welfare and happiness of the elderly will be advanced by unlimited commitment to health care (p. 304)

Geluk, het goede leven, wordt als ‘welzijn’ begrepen.

Waar het de gezondheidsethiek als zodanig betreft geeft Callahan uiting aan de bezorgdheid die in *Hoofdstuk 1* door Ten Have en Kimsma (1987) werd verwoord, namelijk dat de gezondheidsethiek niet functioneert als kritische reflectie op de medische praktijk, maar als legitimerende ‘hulpwetenschap’. In het artikel ‘Scientists and humanists’ uit 1975 bijvoorbeeld benadrukt Callahan dat gezondheidsethiek een interdisciplinaire onderneming dient te blijven. Zodra zij een zelfstandige discipline wordt, en haar beoefenaars zich een specifieke expertise aanmeten, dreigt het gevaar dat de gezondheidsethiek zelf wordt ingeschakeld om de modernistische begeerte te legitimeren.

Commentaar

Tussen minimalisme en hermeneutiek

In de *Inleiding* werd geschetst hoe de termen ‘ethiek’, ‘consensus’ en ‘pluralisme’ in het gangbare gezondheidsethische discours functioneren. Dit werd in *Hoofdstuk 2* verder uitgewerkt. In bovenstaande weergave van Callahans recente werk komt naar voren dat hij de gangbare interpretaties van genoemde termen afwijst. In plaats van een minimalistische ethiekopvatting, opteert hij voor een substantialistische uitleg van de term ‘ethiek’. Consensusvorming wordt niet opgevat als conflictbeheersing en regulering, maar als de vorming van een brede, publieke consensus omtrent de doeleinden van het menselijke bestaan. In *Hoofdstuk 2* kwam naar voren dat het minimalisme een dergelijke substantiële consensus in een pluralistische samenleving uitgesloten acht. Onderwerpen zoals de zin en betekenis van ziekte en ouderdom en de eindigheid van het bestaan, dienen derhalve van de publieke ethische agenda te worden afgevoerd. De inzet van Callahans strijd tegen het minimalisme heeft dus niet zozeer betrekking op een of ander gezondheidsethisch onderwerp, maar veeleer op de agenda van het gezondheidsethische debat als zodanig. Callahan maakt bezwaar tegen de ‘de-listing’ die van het minimalisme uitgaat.

Agenda en termen van het gangbare debat worden door Callahan niet langer aanvaard. Dit komt ook tot uitdrukking in zijn afwijzing van de gezondheidsethische troep dat onze samenleving ‘pluralistisch’ is. Want de prijs die wij volgens de minimalisten voor dit pluralisme moeten betalen is de door Callahan bekritiseerde verschraving van het gezondheidsethische

vocabulaire. Callahan acht een publiek debat met een breed vocabulaire niet alleen mogelijk, maar zelfs noodzakelijk. Een vocabulaire dat kan putten uit de discursieve bestanden ('tradities') die in onze cultuur aanwezig zijn. In tegenstelling tot de hermeneutische benadering echter is een dergelijk debat bij Callahan niet gericht op een confrontatie tussen substantiële morele perspectieven (want ook de hermeneutiek aanvaardt het pluralisme), maar op consensusvorming, uitmondend in concrete en zelfs categorische richtlijnen voor medisch handelen, zoals het leeftijds criterium bij de verdeling van zorg.

Wanneer we tussentijds de balans opmaken kunnen we vaststellen dat tot dusver drie interpretaties van de morele gesprekssituatie naar voren zijn gekomen: In de eerste plaats de minimalistische of deliberatieve interpretatie. Het gesprek wordt opgevat als een uitwisseling van argumenten, gericht op consensusvorming, waarbij de gesprekspartners afzien van het beroep op brede perspectieven op het morele bestaan. In de tweede plaats de hermeneutische interpretatie. Het gesprek wordt opgevat als een dialoog of confrontatie tussen brede perspectieven op het morele bestaan, gericht op het zoeken naar waarheid in plaats van op consensusvorming. Substantiële meningsverschillen worden juist als uitdaging, als 'reden' ervaren om het gesprek voort te zetten. In 1970 verdedigt Callahan een opvatting van het morele gesprek die naar minimalisme neigt, zonder het minimalisme volledig te onderschrijven. Het substantiële principe van de waardigheid van menselijk leven vormt immers het vertrekpunt voor moreel beleid. In zijn recente werk is het substantialisme echter veel zwaarder aangezet. Hij schat de mogelijkheden voor consensusvorming dermate gunstig in, dat het leeftijds criterium als blauwdruk voor medisch handelen, als categorische richtlijn kan functioneren. Zijn interpretatie van de gesprekssituatie is nu noch minimalistisch, noch hermeneutisch. In tegenstelling tot de minimalisten opteert hij voor een substantiële interpretatie van de gesprekssituatie, in tegenstelling tot de hermeneutische interpretatie houdt hij vast aan de gedachte dat het morele gesprek gericht is op consensusvorming. Het publieke debat over verdelingsvraagstukken dient weliswaar overwegingen omtrent de eindigheid van het menselijke bestaan in de discussie te betrekken, maar dient tevens te resulteren in een categorische richtlijn voor beleid.

De afstand tussen Callahans substantialistische benadering en de hermeneutische benadering wordt onderstreept door Van Tongeren (1990). Hij schrijft:

Volgens Daniel Callahan is de natuurlijke levensduur die tijd, die de mens nodig heeft om te realiseren wat hij in het leven belangrijk vindt. Dit lijkt een omschrijving die voor iedereen iets anders betekent en die zodoende nauwelijks iets zegt (p. 225).

Volgens Callahan kunnen wij ons verzoenen met de dood zodra wij ons ontslagen weten van onze verantwoordelijkheden voor anderen en voor ons levenswerk. Deze omschrijving geeft volgens Van Tongeren niet aan wanneer iemand zich *terecht* van zijn taken ontslagen acht, noch maakt ze duidelijk dat iemand zich in een dergelijke situatie met zijn dood zou *moeten* verzoenen. De vraag naar een natuurlijke *duur* heeft slechts zin als vraag naar waar het in dit leven om gaat, als vraag naar de condities waaronder een leven als geslaagd, als zinvol beschouwd kan worden. Ook in zijn oratie bepaalt hij ethiek vanuit haar gerichtheid op datgene wat menselijk leven echt menselijk, zinvol en goed, dat wil zeggen in moreel opzicht geslaagd maakt.

Zowel minimalisme als hermeneutiek vertrekken vanuit een kwalificatie van onze morele situatie in termen van pluralisme, maar de houding die tegenover het pluralistisch tijdsgewricht wordt ingenomen, verschilt. Callahan daarentegen opteert voor een substantiële consensus die volgens Engelhardt alleen gerealiseerd kan worden in een samenleving die de omvang van een Griekse polis niet overschrijdt. Gebeurt dit wel, dan is totalitarisme het resultaat. Het uitwerken van een substantiële visie op het morele bestaan, zoals Aristoteles voor de Griekse polis deed, kan niet langer de opgave zijn van de huidige ethiek. Hoewel het vanuit Engelhardts optiek geen verbazing wekt dat een auteur die een substantiële benadering in de ethiek beoogt, zichzelf als ‘Aristoteliaan’ kwalificeert, wil ik in de volgende subparagraaf onderzoeken in hoeverre Callahans aanspraak op deze kwalificatie terecht is.

Tussen traditionalisme en utilisme

Terwijl de minimalistische ethiek individuele belangen laat prevaleren boven maatschappelijke belangen, zijn bij Aristoteles de belangen van het individu ondergeschikt aan die van de samenleving: “To secure the good of one person only is better than nothing; but to secure the good of a nation or a state is a nobler and more divine achievement” (Ethica, 1. ii 8). Ook voor Callahans gemeenschapsgerichte benadering (‘societal approach’) geldt, dat zij meer aandacht heeft voor maatschappelijke belangen dan de gangbare (minimalistische) gezondheidsethiek.

Toch mogen we Callahan niet zonder meer als ‘aristoteliaan’ kwalificeren. In mijn weergave van zijn positie merkte ik reeds op dat zijn werk in feite een melange is van traditionalistische en utilistische elementen. Dit neemt niet weg dat de on-moderne aspecten van zijn werk, ondanks het betrekkelijke karakter, onze aandacht verdienen.

De on-moderne aspecten van Callahans werk komen naar voren wanneer, in navolging van Achterhuis (1988a, 1988b), traditionele en moderne ethiek tegen elkaar worden afgezet. In de traditionele ethiek, waarvan Aristoteles de belangrijkste woordvoerder is, wordt het doel boven de middelen, het goede boven het nuttige geplaatst. Gezondheid is een middel dat in dienst staat van het doel: het goede leven. Menselijke behoeften worden opgevat als eindig en door natuurlijke grenzen afgebakend. In een modernistische optiek daarentegen worden behoeften als in beginsel oneindig voorgesteld. Achterhuis benadrukt dat de opkomst van de schaarste een van de belangrijkste kenmerken is van de breuk tussen traditie en moderniteit. De schaarste in de gezondheidszorg is slechts één vorm van de structurele en permanente schaarste die de moderniteit kenmerkt. Reeds Aristoteles onderkent dat het in theorie mogelijk is dat er mensen zijn die gezondheid of rijkdom nastreven in plaats van het goede leven. Voor hem is dit echter een absurditeit, omdat dit de mens aan de heerschappij van de schaarste uitlevert. Er zal nooit genoeg zijn voor de mens die gezondheid of rijkdom tot hoogste goed heeft verheven. Aristoteles maakt uitdrukkelijk onderscheid tussen het goede leven en overleven. In de moderne tijd komt het overleven in de plaats van het goede leven. Het streven naar overleven zonder meer doorbreekt alle natuurlijke grenzen en doet ons onvermijdelijk in het rijk van de schaarste belanden. Zodra wij ons leven willen verlengen en uit alle macht proberen het door de natuur bepaalde einde uit te stellen, doet de schaarste haar intrede. Traditioneel had de arts niets met de dood te maken. Het was zijn plicht de ‘gelaatstrekken’ van de naderende dood te ontwaren en zich discreet terug te trekken. In de moderne tijd daarentegen krijgt de arts de taak de dood zo lang mogelijk uit te stellen. Het leven verlengen wordt de nieuwe opdracht voor de medische wetenschap. Overleven moet daarbij niet alleen in strikte zin worden opgevat, maar ook in de zin van het overleven *van*, dan wil zeggen het langer leven dan de ander. De moderne gezondheidszorg dwingt en verleidt tot een maatschappelijke strijd van allen tegen allen om te overleven. Dit leidt tot een enorme ‘opwaartse druk’ in de gezondheidszorg. De huisarts verwijst in toenemende mate zijn patiënten naar de specialist, die op zijn beurt een steeds omvangrijker repertoire van diagnostische voorzieningen hanteert. Dat we deze thematiek ook in Callahans

werk terugvinden, blijkt al uit de titel van zijn boek uit 1973: *The tyranny of survival*. Ook in het Engels heeft ‘to survive’ de dubbele betekenis van enerzijds overleven in strikte zin, en anderzijds van langer leven dan de ander. De term ‘tirannie’ suggereert dat de rechtvaardige en op redelijke wijze bestuurde *polis* heeft plaatsgemaakt voor de tirannie van de schaarste waaraan burgers voortaan zijn uitgeleverd. De behoeften van de mens, door de traditie als van nature begrensd beschouwd, hebben hun begrenzings verloren.

In de *Inleiding* van deze studie kwam naar voren dat er volgens Foucault een term voorhanden is waarmee de specifieke vorm van onvrede, die typerend is voor het subject in de vermedicaliseerde en liberale samenleving van onze tijd, het meest adequaat kan worden aangeduid, namelijk onbehagen (Foucault 1985). Deze term komen wij ook in *The tyranny of survival* tegen. Callahan beroept zich daarbij uitdrukkelijk op Freud (1930). In zijn (sterk door Marcuse en Rieff gekleurde) Freud-interpretatie ligt de nadruk op het chronische conflict tussen individu en cultuur: “Freud has convinced me that the conflict between the individual and civilization admits of no solution” (p. viii). En elders voegt hij hieraan toe: “A great deal of this book represents an effort to see if some kind of settlement can be reached” (p. xiv). Door tal van mogelijkheden voor zelfontplooiing (dat wil zeggen driftbevrediging) ter beschikking te stellen, wil de technologie de ontevredenheid terugdringen en het individu met de cultuur verzoenen. Het resultaat hiervan is echter het omgekeerde van wat de technologie beoogt. Hoewel zij bedoeld is om de mens gelukkiger te maken, ligt zij aan de basis van tal van sociale pathologieën. In plaats van tevredenheid wekt het medisch-technologische bestel juist onbehagen. Hoewel de technologie beoogt de mens meer keuzemogelijkheden te verschaffen, brengt zij individuen juist dikwijls in een situatie van dwang: zodra een bepaalde technologische voorziening beschikbaar komt, wordt het betreffende individu geacht ervan gebruik te maken. Wanneer hij daarvan afziet, wordt dat als onverantwoordelijk beschouwd. Als voorbeeld noemt Callahan onder meer de prenatale diagnostiek.

Deze onvoorziene bijeffecten zijn het gevolg van het feit dat technologie overvraagd wordt. Het onbehagen in de moderne cultuur laat zich nooit helemaal wegnemen. Daarom zullen individuen te pas en te onpas aanspraak maken op medisch-technologische voorzieningen en is het de opgave van de gezondheidsethiek grenzen te stellen aan het beroep dat individuen op deze voorzieningen doen. Daartoe dient zij een brede publieke moraal uit te werken die als een cultureel ‘super-ego’ kan functioneren. De ethiek krijgt dus de opgave toebedeeld ethische

maatstaven te ontwikkelen waarmee een meer gerichte beheersing van het medisch-technologische bestel mogelijk wordt. Het is niet de opgave van de geneeskunde het chronische onbehagen weg te nemen door alle vormen van ontevredenheid in medische termen te definiëren en tot medisch probleem te verklaren, dat wil zeggen tot een individuele behoefte die door de geneeskunde bevredigd dient te worden. Niet de optelsom van individuele behoeften, maar het door de ethiek geformuleerde ‘super-ego’ moet als maatstaf van medisch handelen functioneren.

Voorbij de liberale ethiek?

Een andere vraag is of Callahans richtlijnen realiseerbaar zijn in een proceduralistische samenleving waar, naar het woord van Hobbes, denken rekenen is geworden. In een interview in *De Volkskrant* van 5 januari 1991 (Bruinsma en Tromp 1991) stelt staatssecretaris Simons dat de overheid niet moet terugtreden, zoals vaak wordt gesuggereerd, maar juist veel prominenter aanwezig zou moeten zijn en inhoudelijke discussies over de normatieve aspecten van gezondheidszorg zou moeten stimuleren. Daarbij zou uitdrukkelijk de ‘almacht’ van de technologie ter discussie moeten worden gesteld want, zoals Simons het uitdrukt, ‘het leven moet ook een keer kunnen ophouden’. De aandrift om het leven te verlengen geldt voor ons allemaal, maar wanneer twijfels omtrent de zin van bepaalde behandelingen duidelijker op tafel komen, wordt het mogelijk de behandeling in een aantal gevallen eerder te stoppen, de technologische ontwikkeling wat meer de baas te worden, de vraag om zorg wat af te remmen. ‘Het is’, aldus Simons, ‘niet allereerst een financiële kwestie, het gaat mij om de inhoud’. De politiek moet de normatieve discussie in ere herstellen, anders raakt het bestaan nog verder gemedicaliseerd. De politici moeten het maatschappelijke debat hierover aanzwengelen en mogen daarbij de inhoudelijke discussie niet uit de weg gaan. Zij moeten het openbare debat over normen en waarden weer oppakken. De vraag is dan niet langer: *Mag* alles wat kan? Maar: *Moet* alles wat kan? In dit tijdperk zonder ideologieën moeten wij het normatieve debat niet achterwege laten. Het komt terug, zelfs als wij het zouden laten liggen, omdat de burger daaraan behoefte heeft. Die heeft immers een ‘sense of direction’ nodig.

Niet alleen bij de overheid gaan dergelijke stemmen op. In *De Volkskrant* van 27 juli 1991 zegt Mulder, voorzitter van de Landelijke Specialisten Vereniging (Bruinsma 1991), dat men gezondheidszorg als een recht is gaan beschouwen dat geleverd en gefinancierd moet worden. Men aanvaardt niet dat bepaalde ziekten niet te genezen zijn, dat ziekte en aftakeling

ook bij het leven horen. Veel maatschappelijke problemen worden vertaald als gezondheidsproblemen, maar niet alle gezondheidszorg leidt tot welzijn. We zullen de vraag naar gezondheidszorg moeten afremmen, aldus Mulder. De kosten voor gezondheidszorg stijgen fors, niet alleen door de vergrijzing en door de steeds grotere mogelijkheden van de medische technologie. Mulder denkt dat ook de gezondheidscultuur een belangrijke rol speelt. De vraag van de patiënt neemt alsmaar toe, terwijl artsen de patiënt attent maken op nieuwe mogelijkheden, met grotere of kleinere kansen op genezing. Als de vraag verder toeneemt verwacht Mulder dat we spoedig ‘dezelfde problemen krijgen als nu met de WAO’.

In haar rapport *Kiezen en delen* onderzoekt de commissie *Keuzen in de Zorg* welke grenzen aan de toepassing van nieuwe medische technologieën moeten worden gesteld, hoe een maatschappelijk draagvlak kan worden gevonden voor een oplossing van de schaarste-problematiek en op welke wijze keuzevraagstukken hanteerbaar kunnen worden gemaakt. Leidraad vormt de gedachte dat keuzen onvermijdelijk zijn en stilzwijgend reeds worden gemaakt. Andere strategieën om kostenstijging tegen te gaan, zoals grotere doelmatigheid, bijvoorbeeld om te voorkomen dat op zich werkzame methoden voor diagnostiek en behandeling worden ingezet buiten het indicatiegebied waarvoor hun werkzaamheid is aangetoond, acht de commissie van groot belang, maar ontoereikend. Er komt een moment waarop doelmatigheid alleen nog maar kan worden vergroot door keuzen te maken. De te verwachten kostenstijging wordt vooral toegeschreven aan technologische vernieuwing en vergrijzing.

De commissie is van mening dat de keuzeproblematiek niet op zichzelf staat, maar voortkomt uit een visie op gezondheid die aanvaarding van lijden, verval en dood vrijwel onmogelijk maakt, en elke beperking van individuele aanspraken op zorg belemmert (CKZ 1991a, p. 13). Opvallend is dat Daniel Callahan de enige ethicus is die, in de publieksversie van het rapport (CKZ 1991a), met name wordt genoemd. Hoewel de commissie hem in zijn pleidooi voor een gemeenschapsgerichte benadering van de keuzeproblematiek bijvalt, distantieert zij zich van zijn visie waar het de vraag betreft of leeftijd als criterium voor toewijzing van zorg moet functioneren.

Gezondheidszorg is volgens de commissie een middel en geen doel, gericht op het normaal functioneren van individuen in de samenleving. Een zinvolle discussie over de keuzeproblematiek veronderstelt dat we de visie op gezondheid van waaruit de gezondheidszorg benaderd wordt, expliciet omschrijven. Er worden drie mogelijke benaderingen onderscheiden:

de individuele benadering (gezondheid stelt de enkeling in staat zich te ontplooiën), de professionele benadering (gezondheid stelt de enkeling in staat normaal te functioneren) en de gemeenschapsgerichte benadering (gezondheid stelt de enkeling in staat te participeren in het maatschappelijke verkeer). De commissie opteert voor de gemeenschapsgerichte benadering. Dit betekent dat in haar voorstel zowel de keuzevrijheid van de individuele patiënt als de professionele autonomie van de beroepsbeoefenaar worden beperkt, aangezien keuzen ook op het niveau van de samenleving moeten worden gemaakt, door een wettelijke omschrijving van een basispakket aan zorg.

De commissie benadrukt dat er geen sprake kan zijn van een onbegrensde individuele aanspraak op zorg, maar wel van een recht op gelijke toegang tot voorzieningen die een samenleving in redelijkheid ter beschikking wil stellen. De vraag is dan op grond van welke criteria beoordeeld moet worden of een beschikbare voorziening in het basispakket moet worden opgenomen. De commissie stelt een aantal criteria voor, waaronder het criterium ‘noodzakelijke zorg’. Voorzieningen gelden als noodzakelijk wanneer ze zijn gericht op behoud of herstel van de mogelijkheden om in het maatschappelijke verkeer te participeren. Vervolgens wordt de vraag opgeworpen of aanspraken op zorg door specifieke criteria nader beperkt zouden kunnen worden. Een van de criteria die daarvoor in aanmerking komen is leeftijd. Volgens sommigen, aldus de commissie, zouden levensverlengende behandelingen aan leeftijdsgrenzen gebonden moeten worden, omdat het leven eindig is, het najagen van een maximale levensduur geen doel van de geneeskunde en de dood op hoge leeftijd niet als medisch falen moet worden begrepen, maar als een biologisch bepaald lot. Tegen deze opvatting, die onder meer door Callahan wordt verdedigd, brengt de commissie een aantal bezwaren in. Het kiezen van een leeftijdsgrens lijkt objectief, maar is in feite willekeurig vanwege de grote individuele verschillen tussen ouderen van dezelfde kalenderleeftijd. Bovendien is medisch handelen op hoge leeftijd relatief zelden primair gericht op levensverlenging, maar in hoofdzaak op verbetering van de kwaliteit van leven, vermijding van invaliditeit en behandeling van niet-levensbedreigende aandoeningen. Meestal gaat het om het herstel van of ondersteuning bij functies die nodig zijn voor het dagelijkse bestaan.

Met betrekking tot het (ook door de commissie gehanteerde) criterium van ‘noodzakelijke zorg’ wijst Callahan (1991) erop dat veel recente pogingen om aan te geven wat onder noodzakelijke zorg moet worden verstaan, zeer vaag blijven. Zelf onderstreept hij nog

eens zijn gemeenschapsgerichte optiek die zegt dat ‘the public needs to be stimulated to think about what it *ought* to want’ (p.34). In *What kind of life* stelt hij onder meer de volgende omschrijving van het oogmerk van de geneeskunde voor: “The goal of healthcare should be that of helping us to meet our occupational and social roles and duties while, at the same time, helping us to live effectively within the interpersonal sphere of our lives within communities” (1990a, p. 115). Vervolgens wijst Callahan, evenals de commissie, op het proces van medicalisering. Steeds meer aspecten van het bestaan worden in termen van ziekte en gezondheid gedefinieerd. In het rapport wordt medicalisering onder meer omschreven als de afnemende bereidheid om dood, ziekte en kwetsbaarheid als normale bestanddelen van het menselijke bestaan te accepteren (CKZ 1991b, p. 99). Vervolgens doet Callahan echter een zet waarin de commissie hem uitdrukkelijk niet wil volgen: ook het betrekkelijk grote beroep dat ouderen op medische voorzieningen doen, duidt hij als medicalisering. Wanneer we medicalisering willen tegengaan, aldus Callahan, dan moeten we ziekte, dood en kwetsbaarheid vooral aan het *einde* van het leven accepteren. En Callahan gaat vervolgens nog een stap verder door het categorische karakter van het door hem verdedigde leeftijdscriterium te onderstrepen:

For well over twenty years there has been a strong effort to find ways to terminate futile treatments, to allow people simply to die when there is no hope for recovery. Categorical standards - that is, formal and impersonal standards applying to all - have been avoided. But no effective way of making individual decisions to terminate treatment has been found· or is likely to be found... The argument, therefore, that we can rely on case-by-case treatment decisions for the elderly as a means of fairly allocating resources is utterly implausible... Only categorical standards, determined by society and not dependent upon subjective or uncertain clinical evidence, can effectively be used for allocating resources (1990b, p. 310).

Heeft een patiënt eenmaal de kritische leeftijd bereikt, dan leidt dat in Callahans voorstel tot een drastische verandering in de samenstelling van diens ‘basispakket’. De commissie daarentegen acht een dergelijk leeftijdscriterium discriminerend.

De aanduiding ‘gemeenschapsgerichte’ benadering is relevant in verband met de discussie tussen liberalisme en communautarisme. De morele reflectie rondom het levenseinde raakt verweven met bezorgdheid over demografische ontwikkelingen. Ook *Setting limits* komt voort uit een preoccupatie met mogelijke gevolgen van disproportionele vergrijzing. En ook

Callahans abortusstudie kent reeds deze demografische dimensie. Abortus is niet alleen een moreel, medisch en juridisch, maar ook een demografisch probleem: “It is a demographic problem because ... it raises the question of whether abortion provides a useful, desirable and legitimate method of population limitation” (p. 2). Het feit dat liberalisering van abortus gepaard gaat met een grotere medische bemoeienis met het ongeboeren leven behelst geen tegenspraak: beide ontwikkelingen beogen beheersing van de menselijke voortplanting, zowel op het individuele niveau (in de zin van zelfbeschikking) als op het sociale niveau (in de zin van maatschappelijke controle).

Om die reden ligt de gemeenschapsgerichte benadering, zoals door Callahan en de commissie uitgewerkt, dichter bij de moderne liberalistische ethiek dan aanvankelijk lijkt. In een tweetal colleges aan het College de France heeft Michel Foucault (1989) erop gewezen dat een liberalistische beheersingspraktijk niet alleen behoefte heeft aan een liberale ethiek in strikte zin (met de nadruk op de rechten van de enkeling), maar tegelijkertijd aan een grootschalige en gemeenschapsgerichte bekommernis aangaande de medische aspecten van demografische verschuivingen zoals vergrijzing en de verlenging van de levensduur (*‘longévité’*). Deze gedachte, dat een liberalistische beheersingspraktijk gepaard gaat met een *‘biopolitiek’* die greep wil houden op massieve demografische verschijnselen, komt ook in het eerste deel van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit* (Foucault 1976) aan de orde. De beheersingsstrategieën van de aldaar geschetste *‘biomacht’* behelzen een breed scala aan technieken en instrumenten voor demografische berekening, medische normalisering en bestuurlijke regulering. De bevolking als geheel wordt object van onderzoek, waarbij de geneeskunde als instrument voor de grootschalige beheersing van het leven verschijnt. Deze *‘biomacht’* produceert bovendien haar eigen subjecten, namelijk individuen die rechten claimen: rechten op zorg, op behoeftebevrediging, op gezondheid. Vanuit een foucauldiaanse optiek behelst de gemeenschapsgerichte benadering geen breuk met het liberalisme. Veeleer vormt de daarin verwoorde demografische bekommernis met betrekking tot de gezondheid en gezondheidszorg een onontkoombaar complement ervan, dat door liberalistische beheersingstrategieën wordt opgeroepen en met de liberalistische ethiek in strikte zin verwant is. Zowel de *‘trechter van Dunning’* als het leeftijds criterium van Callahan zouden als mogelijke instrumenten voor maatschappelijke beheersing kunnen worden opgevat waaraan de geavanceerd-liberale samenleving behoefte heeft. Foucault heeft de moderne disciplinerende macht - waarvan de geavanceerd-liberale samenleving in feite de perfectionering

is - gekwalificeerd als panoptisch. Bij Callahan (1970) vinden wij een auditieve variant op dit visuele beeld wanneer hij over de samenleving spreekt als een situatie waarin belangenbehartigers met elkaar wedijveren om gehoord te worden door het ‘wetgevende oor’.

De levensloopgedachte

De minimalistische ethiek doet geen recht aan de eindigheid van het bestaan. Individuele aanspraken op voorzieningen leiden tot een situatie van schaarste. Daarmee maakt de minimalistische ethiek deel uit van de modernistische begeerte het leven te verlengen. Callahans benadering daarentegen beoogt aanvaarding van de dood als natuurlijke afronding van de biografische levensloop. De ‘natural life span’ is voltooid wanneer het individu de kans heeft gehad zijn levenswerk te volbrengen en zijn verplichtingen ten opzichte van de mensen voor wie hij verantwoordelijkheid draagt in te lossen. Na voltooiing van de levensloop verandert het oogmerk van de geneeskunde. Het medische handelen dient dan niet langer gericht te zijn op levensverlenging, maar op zorg.

Volgens Van Tongeren (1990) is het niet de opgave van de ethiek antwoord te geven op vragen zoals onder welke voorwaarden levensverlenging al dan niet geoorloofd is. Veeleer gaat het om de vraag of we de gerichtheid op levensverlenging die de huidige geneeskunde volgens Callahan karakteriseert, dit verlangen naar uitstel voor de dood, moeten duiden als een vlucht voor de eindigheid, als een poging het leven vrij te houden van het zicht op de dood. Callahan beaamt dit. Het medisch handelen wordt gedreven door de modernistische weigering de eindigheid van het menselijke bestaan te aanvaarden. De volgende vraag is dan of Callahans eigen benadering meer ruimte laat voor een opvatting van het menselijke bestaan als eindig, of zoals Heidegger het uitdrukt, voor een opvatting van het menselijke bestaan als een zijn ‘ten dode’, als een bestaan dat de dood, als laatste mogelijkheid van het leven, indachtig is.

Heidegger (1927/1986) stelt deze problematiek aan de orde in het kader van de vraag of het Dasein als afgerond geheel kan worden opgevat (‘Die Frage nach dem Ganzsein können des Daseins’ (*Sein und Zeit*, met name ‘Dasein und Zeitlichkeit’ § 10; § 45-50). Heidegger neemt met zijn existentiële analyse van het menselijke bestaan uitdrukkelijk afstand van twee andere benaderingen, waarin de menselijke existentie verschijnt als een bestaan dat zijn eenheid ontleent aan het feit dat het zich voltrekt binnen een bepaalde spanne tijds, namelijk de medisch-

biologische en de antropologisch-biografische benadering. De medisch-biologische benadering verschafft tal van gegevens over de biologische levensduur ('Lebensdauer'). De antropologisch-biografische benadering articuleert een visie op het menselijke bestaan waarbij het individu zich ervan bewust is dat hij nog iets heeft 'uitstaan', dat wil zeggen dat het leven mogelijkheden biedt waarop hij aanspraak maakt, maar waarover hij nog niet kan beschikken. De dood verschijnt dan als laatste levensmogelijkheid ("Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird. Zu diesem Ausstand aber gehört das 'Ende' selbst", p. 234).

De dood van anderen geeft ons een idee van het bestaan als afgerond geheel. De antropologisch-biografische benadering behelst derhalve onder meer een typologie van het sterven. Ik vermoed dat Callahans artikel uit 1977 als voorbeeld voor een dergelijke typologie mag gelden. In dit artikel presenteert hij een viertal voorbeelden van doodgaan, om zijn gedachte van een natuurlijke dood, als afronding van de natuurlijke levensloop, te illustreren. In het eerste geval kwam de dood te vroeg, dat wil zeggen de persoon stierf terwijl hij nog een aantal levensmogelijkheden had 'uitstaan'. Volgens Callahan is het de opgave van de geneeskunde een dergelijke voortijdige dood te verhinderen, zodat de persoon in staat wordt gesteld om over de levensmogelijkheden waarop hij aanspraak maakt, daadwerkelijk te beschikken. In een ander geval kwam de dood te laat. De natuurlijke levensloop was reeds voltooid, de persoon in kwestie had niets meer 'uitstaan', en toch werd haar leven door medisch ingrijpen verlengd. Het derde geval betrof de dood van een pasgeborene: de dood voltrok zich voordat de biografie op gang gekomen was. In het vierde geval ten slotte kwam de dood precies op tijd. De betrokkene had de kans gehad zijn levensmogelijkheden te realiseren, zijn verplichtingen in het kader van zijn werk en van zijn zorg voor directe naasten na te komen. Aan de dood van deze ander ontleende Callahan de gedachte van de biografische levensloop als betekenisvol en afgerond geheel.

Zowel de biologische als de biografische visie op de eindigheid van het menselijke bestaan, en op de dood als voleinding van dat bestaan, worden door Heidegger als inadequaats van de hand gewezen: "Durch keinen dieser Modi lässt sich der Tod als Ende des Daseins angemessen charakterisieren" (p. 245). Ten aanzien van de biografische visie zegt hij: "Der Tod ist ... nicht der auf ein Minimum reduzierte letzte Ausstand" (p. 250). In een existentiële analyse verschijnt het Dasein als zijn ten dode. De dood wordt begrepen als een mogelijkheid die van meet af aan aanwezig is, die met het menselijke bestaan zelf gegeven is ('Sobald ein Mensch

zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben'). Heidegger schrijft: "Das Noch-nicht, das je das Dasein *ist*, widerstrebt einer Interpretation als Ausstand" (p. 246). De antropologisch-biografische visie op het menselijke bestaan verschijnt als een geruststellende verhulling, de dood van de ander als "Ersatzthema" (p. 240) dat in de plaats komt van de bezinning op de eigen dood. De antropologisch-biografische benadering is verhullend omdat zij ons verzekert, dat er nog levensmogelijkheden voor ons uitstaan, zich daarbij beroepend op de idee van de afgeronde levensloop die in de dood van anderen, waarvan wij getuige zijn, naar voren komt.

§ 41 Evaluatie

De gangbare gezondheidsethiek begrijpt zichzelf als een vorm van toegepaste ethiek. Van Tongeren en Ten Have kwalificeren de toepassing van bepaalde wijsgerige inzichten op medische probleemsituaties als moralisme, althans voor zover het de toegepaste ethiek erom te doen is antwoord te geven op concrete vragen die opdoemen in de praktijk. Er kan immers niet gesproken worden over *de* wijsgerige ethiek, waaraan de toegepaste ethiek bepaalde antwoorden of instrumenten zou kunnen ontleen. 'De' wijsgerige ethiek is een strijdterrein van rivaliserende ethische ontwerpen. Vandaar dat gezocht wordt naar een meer 'interne' ethiekopvatting, die zichzelf niet als toegepaste ethiek, maar als *praktische* filosofie begrijpt, en die niet streeft naar toepassing van bestaande morele principes op concrete probleemsituaties, maar naar *explicatie* van de morele dimensie die in bepaalde praktijken zelf besloten ligt. De rationaliteitsconceptie die in een dergelijke ethiekopvatting werkzaam is, is geen technische rationaliteit, zoals in de toegepaste ethiek het geval is, maar een *praktische* rationaliteit. Zij is niet gericht op het toepassen van morele principes, maar op het expliciteren van een richtinggevend kader, waarbij concrete afwegingen in concrete situaties als een kwestie van *phronèsis*, morele wijsheid worden aangemerkt. Deze praktische rationaliteitsconceptie gaat terug op Aristoteles. Zijn ethiek behelst de explicatie van het richtinggevende kader dat ten grondslag ligt aan een bepaalde rechtvaardigingspraktijk (de aristotelische deugdenethiek), die in het kader van een bepaalde maatschappelijke ordening (de polis) functioneert. Concrete casuïstiek wordt opgevat als gelegenheid voor nadere explicatie. Dit geldt bijvoorbeeld voor het geval van "a man who passed the whole of his life asleep, living the life of a vegetable" (Ethica, X, vi 2). Voor Aristoteles was dit een louter fictieve casus, maar in onze tijd vormt de problematiek van de persistent

vegeterende patiënt een reële casus, een uitdaging om het richtinggevende kader dat aan het medisch-technologisch bestel ten grondslag ligt, te expliciteren.

Een pleidooi voor een meer interne wijze van ethiekbeoefening dient echter niet alleen van een minimalistische ethiek, maar ook van het andere extreem te worden onderscheiden: namelijk de positie van De Vries. In zijn commentaar op de gangbare gezondheidsethiek schrijft Spreeuwenberg (1989) dat het feit dat fundamentele en lastige vragen naar de achtergrond zijn verdrongen, voortkomt uit de neiging van de medische ethiek zich aan te passen aan het medisch discours, onder meer door de taal en de gedachtegang van medici over te nemen, hetgeen de kritische functie van ethiek niet ten goede komt. De bezwaren van De Vries tegen de gangbare gezondheidsethiek behelzen in feite, dat die aanpassing *onvoldoende* is geweest, dat de gezondheidsethiek te ‘kantiaans’, dat wil zeggen te kritisch is gebleven, en dat ethici er nog te weinig in zijn geslaagd de taal en de gedachtegang van medici in hun eigen discours te incorporeren. Dat wil zeggen, bij De Vries zijn niet zozeer de fundamentele en lastige vragen naar de achtergrond verdrongen, maar is veeleer de ethiek *als zodanig* op de achtergrond geraakt. Een pleidooi voor een meer interne, praktische ethiek moet derhalve worden onderscheiden van een streven naar volstrekte identificatie met die praktijk, hetgeen zou impliceren dat de ethiek volledig door die praktijk zou worden opgeslokt.

Ook de hermeneutische ethiekopvatting is ‘intern’ in zoverre dat zij doordrongen is van de traditiegebondenheid van morele reflectie. Zowel bij de auteurs die zich op Rawls beroepen als bij de auteurs die zich op een hermeneutische interpretatie van de gesprekssituatie beroepen, speelt explicatie een prominente rol. Wat de rawlsianen echter beogen is de explicatie van het morele gehalte van één bepaalde rechtvaardigingspraktijk, het liberalisme, terwijl bij hermeneutici de confrontatie met andere, ‘vreemde’ rechtvaardigingspraktijken de voornaamste beweegreden voor explicatie vormt.

In de *Inleiding* kwam naar voren dat deze meta-ethische studie door een ethische inzet wordt gemotiveerd. De ethische vraag is, in hoeverre de besproken interpretaties van de morele gesprekssituatie recht doen aan datgene wat in de *Inleiding* als ethische ervaring van verdeeldheid werd omschreven. Callahans beschouwing over de instabiliteit van onze morele overtuigingen maakt het mogelijk deze globale aanduiding nader te preciseren. In feite gaat het hem om een ervaring van aanspreekbaarheid. Dat deze ervaring tevens een ervaring van verdeeldheid is, wijst erop dat het morele subject, als aanspreekbaar wezen, door

incommensurabele aanspraken wordt aangesproken of aangespoord. Het is de opgave van de ethiek deze ervaring te articuleren, de discursieve competentie te verwerven waarmee deze ervaring op adequate en verstaanbare wijze ter sprake kan worden gebracht. Morele tradities worden opgevat als min of meer geslaagde pogingen deze basale ervaring te verwoorden. In een pluralistische morele cultuur zijn verschillende morele tradities werkzaam, zoals de protestantse traditie, die de ervaring van aanspreekbaarheid zo verwoordt dat de mens een wezen is dat aangesproken wordt door God. Callahan 1 is minimalist in zoverre dat hij het nastrevenswaardig acht te opteren voor een een-dimensionele ethiekopvatting, waarbij de morele aanspraken die zich aan het morele subject opdringen uitsluitend gearticuleerd worden in termen van de menselijke wet. Andere aanspraken dienen niet in de ethiek, maar enkel in een levensbeschouwelijke context ter sprake te worden gebracht, dat wil zeggen ‘intramuraal’, in een gesprek tussen gelijkgezinden. Een dergelijke opvatting werd in *Hoofdstuk 3* ook door Kuitert verdedigd. Mijn vermoeden is dat de ervaring van onbehagen in het vertoog juist door deze restrictie opgeroepen wordt. Een dergelijke, een-dimensionele ethiekopvatting lijkt geen recht te doen aan de ervaring van aanspreekbaarheid, die tevens een ervaring van verdeeldheid is in zoverre zich incommensurabele aanspraken aan het morele subject opdringen. Dit betekent dat we op zoek moeten gaan naar een interpretatie van de gesprekssituatie waarin beide aanspraken, zowel de menselijke als de goddelijke wet, ter sprake kunnen worden gebracht. Dat dit een problematische opgave is, wordt reeds door Callahan gesignaleerd. De ‘goddelijke wet’ behelst immers een categorische verplichting die niet kan worden onderworpen aan de restricties van de menselijke wet. Vandaar dat het morele subject dat zich op een goddelijke wet beroept, vanuit een minimalistische optiek al gauw als *fanaticus* wordt aangemerkt. Minimalistische en minimaal-substantialistische interpretaties van de gesprekssituatie beschikken niet over de discursieve mogelijkheden om incommensurabele morele aanspraken het woord te geven. Deze aanspraken zijn wel werkzaam, maar op diffuse, ongearticuleerde wijze, als ‘spoken in de discussie’, die het morele gesprek belagen, totdat een ‘exercise in retrieval’ erin slaagt hen andermaal op adequate wijze te articuleren en te reactiveren, met als doel de nadelige bij-effecten te bestrijden die een restrictieve discursieve strategie sorteert. In feite staan we voor een keuzesituatie. De eerste optie is dat we kiezen voor een restrictieve rationaliteit die erop is gericht de spoken te verjagen en het proces van uitbanning van incommensurabele aanspraken te voltooien. Een dergelijke restrictieve rationaliteitsconceptie wordt volgens Oger (1992) door

Otto Weininger verwoord wanneer hij zegt “Door de rede en alleen door de rede kunnen de spoken worden verjaagd” (p. 106). De door mij verdedigde en daarmee strijdige optie is erop gericht de spoken andermaal tot spreken te bewegen. Vanuit een minimalistische optiek zal een dergelijke ambitie ongetwijfeld als een faustiaans voorstel worden aangemerkt. In mijn ogen gaat het echter om een poging te komen tot een meer adequate articulatie van datgene wat in de morele ervaring te verstaan gegeven wordt. De risico’s van de restrictieve optie acht ik groter, en de morele schade die zij teweeg brengt aanzienlijker, dan de risico’s die in mijn voorstel besloten liggen. In *Hoofdstuk 5* zal ik deze poging tot explicatie voortzetten door nader in te gaan op de verhouding tussen de interpretatie van de morele gesprekssituatie die mij voor ogen staat en andere interpretaties (zoals de traditie-gebonden interpretatie van MacIntyre en de minimaal-substantialistische interpretatie van Rawls).

Hoofdstuk 5. Rivalen van het minimalisme

De minimalistische of deliberatieve ethiek begrijpt zichzelf als een neutrale minimumoptie die door iedereen aanvaard kan en moet worden. In *Hoofdstuk 2* werd echter de stelling verdedigd dat de minimalistische ethiek één bepaalde ethiekopvatting behelst. Tevens werd een aanzet gegeven tot een alternatieve benadering, de taalstrijdoptiek. In *Hoofdstuk 3* en *4* werd dit nader uitgewerkt, in *3* door de voorgeschiedenis van het minimalisme te belichten, in *4* door auteurs aan het woord te laten die zich van het minimalisme distantieëren. Het bleek dat deze auteurs zich daarbij beroepen op prominente referenten zoals MacIntyre en Rawls, of op toonaangevende ethische noties zoals *phronèsis*. Aan deze referenten van de in *Hoofdstuk 4* beschreven aanzetten tot een min of meer substantialistische toegepaste ethiek - die zichzelf niet langer als toegepaste ethiek, maar veeleer als praktische filosofie begrijpt - zijn de eerste paragrafen van *Hoofdstuk 5* gewijd. Het gaat dan om een nadere verdieping en meer fundamentele uitwerking van de discussie die in *Hoofdstuk 4* werd voorbereid. Daarbij zijn twee vragen aan de orde. In de eerste plaats de vraag in hoeverre deze referenten inderdaad (en in fundamentele zin) als rivalen van het minimalisme kunnen worden beschouwd. In de tweede plaats de vraag in hoeverre bij deze auteurs steun kan worden gevonden voor de in *Hoofdstuk 2* geïntroduceerde, thans nader te preciseren taalstrijdoptiek.

De eerste twee paragrafen zijn (voortbouwend op *Hoofdstuk 4*) gewijd aan MacIntyre (§ 42) en Rawls (§ 43). De vraag is, in hoeverre MacIntyre niet alleen als criticus, maar ook als rivaal van het minimalisme kan worden beschouwd. In § 43 wordt de positie van Rawls geschetst, die ‘minimaal substantialistisch’ blijkt te zijn. Vervolgens komen vijf andere vooraanstaande auteurs aan de orde die eveneens een bijdrage leverden aan het debat over de vraag welke ethiekopvatting in onze morele situatie de meest adequate is, en in wier werk de thema’s aan de orde zijn die reeds in de vorige hoofdstukken naar voren kwamen, namelijk Rorty, Taylor, Lyotard, Bachtin en Levinas. Bij Rorty (§ 44) ontwaren we een kwalificatie van onze morele situatie die we ook bij Engelhardt tegenkwamen, namelijk ‘postmodernisme’, en tevens het beroep op een hermeneutische interpretatie van de gesprekssituatie. Het belang van Rorty als discussiepartner wordt verder onderstreept doordat diens hermeneutisch postmodernisme wordt verbonden met een pleidooi voor een liberale ethiek. Bij Taylor (§ 45) gaat het, net als bij Rawls, om een explicatie en consolidering van het morele gehalte van de

democratisch-liberale cultuur. Taylors explicatie is echter aanzienlijk substantiëler dan die van Rawls. In het werk van Lyotard (§ 46) wordt vervolgens de postmodernismeproblematiek niet alleen verbonden met een beroep op Kant (zoals ook bij Engelhardt het geval is), maar tevens met een beroep op de aristotelische notie *phronèsis*. In Bachtin (§ 47) ontwaren we een sterke variant van de taalstrijdoptiek. En Levinas (§ 48) combineert een afwijzing van de liberale moraal met een humanistische omarming van de discursiviteitsgedachte.

§ 42 MacIntyre

Wanneer MacIntyre in *After virtue* de term ‘pluralisme’ bezigt, verwijst hij niet zozeer naar een fundamentele incommensurabiliteit van perspectieven, maar veeleer naar het feit dat de hedendaagse morele discussie het karakter heeft van een melange van restanten van gefragmenteerde en verbrokkelde tradities. Een dialoog tussen fundamenteel incommensurabele perspectieven zou een reconstructie van de betreffende tradities vergen, maar een dergelijk project wordt belemmerd door de afstand die door toedoen van de Verlichting werd geschapen. We zijn ons nauwelijks meer bewust van de herkomst van onze morele taaldaden. De in *Hoofdstuk 2* geïntroduceerde taalstrijdoptiek beoogt deze tradities terug te winnen. Het gaat er dan om de conceptuele restanten die wij in gezondheidsethische discussies aantreffen thuis te brengen, hun herkomst en ‘brede’ achtergrond te reconstrueren, te reactiveren, zodat een expliciete discursieve confrontatie tussen verschillende morele perspectieven mogelijk wordt. De vraag is dan in hoeverre bij MacIntyre steun voor een dergelijke benadering kan worden gevonden.

We hebben drie attitudes tegenover het pluralisme onderscheiden. De *minimalistische* attitude acht een inhoudsvol gesprek tussen woordvoerders van incommensurabele perspectieven niet langer zinvol en gaat op zoek naar een neutrale morele omgangstaal, naar een procedurele ethiek voor morele vreemdelingen, die elkaar in inhoudelijk opzicht niets meer te zeggen hebben. Ook *MacIntyre* (1984) acht een inhoudsvol gesprek tussen individuen die een aantal fundamentele morele uitgangspunten niet delen, zinloos. Hij grijpt terug op een brede moraal (de aristotelische deugdenmoraal) die in kleine morele gemeenschappen van gelijkgezinden gearticuleerd en gepraktiseerd zou moeten worden, in afwachting van betere tijden, dat wil zeggen van een nieuwe ‘brede’ consensus. De *derde* attitude is een optiek die wel het

melangekarakter van onze moraal betreurt, maar niet het pluralisme als zodanig. Deze optiek beoogt het pluralisme te intensiveren door de incommensurabele perspectieven nader te articuleren. De morele geschillen van onze tijd worden positief benaderd als mogelijk vertrekpunt voor een dergelijke onderneming. Vanuit deze derde attitude luidt de vraag aan MacIntyre: waarom is het chronische karakter van onze morele geschillen een *verwijt* aan het adres van onze tijd? Moet dit niet veeleer als een gelegenheid worden gezien de veelheid van morele perspectieven vast te houden, hun onderlinge differenties te intensiveren?

Om deze vragen aan het adres van MacIntyre te beantwoorden, ga ik als volgt te werk. Om te beginnen ga ik in op de kritiek van Callahan op MacIntyre. Hoewel MacIntyre een rehabilitatie van de aristotelische teleologie beoogt, ontwaart Callahan in zijn stellingname een homogeniteits- en eenduidigheidsideaal dat eerder modern dan Aristotelisch aandoet. Vervolgens komt MacIntyre's artikel over de arts-patiëntrelatie aan de orde. Daarbij gaat het om de vraag die het vertrekpunt vormt van de minimalistische ethiek, namelijk hoe de vreedzame coëxistentie van morele vreemdelingen in een pluralistische samenleving gewaarborgd kan worden. MacIntyre blijkt het minimalisme op cruciale punten te onderschrijven. Aangezien Callahans kritiek enkel *After virtue* betreft, en MacIntyre's artikel over de arts-patiëntrelatie in de aanloop naar *After virtue* werd geschreven, kan de diagnose die aan beide publicaties wordt ontleend slechts voorlopig van karakter zijn. In 1988 publiceerde MacIntyre namelijk een belangrijk vervolg op *After virtue*. Deze publicatie zal een meer uitgebalanceerde stellingname ten opzichte van MacIntyre's positie mogelijk maken.

42.1 MacIntyre en het pluralisme

Callahan (1982) noemt de door MacIntyre gerehabiliteerde deugdenethiek een bruikbaar 'tegengif' tegen de vele pogingen in de hedendaagse ethiek het traditionalisme uit te bannen. MacIntyre's vaststelling dat consensus in onze samenleving onhaalbaar is, acht hij echter een direct gevolg van de rigoureuze eisen die hij aan consensus stelt. Wanneer MacIntyre het betreurt dat wij niet langer over de middelen beschikken om onze morele geschillen (zoals het abortusvraagstuk) op rationele wijze te beslechten, denkt hij klaarblijkelijk aan eenduidige en onbetwistbare principes. Dat is, aldus Callahan, onaristotelisch, dat is modern: "[F]or all of his avowed rejection of the community-destroying rationalism bequeathed by the Enlightenment, MacIntyre is at heart a thoroughly modern philosopher" (p. 26). Callahan benadrukt juist de

conceptuele rijkdom van de hedendaagse morele discursiviteit waaraan de naar homogeniteit en eenduidigheid strevende moderne ethiek onvoldoende recht doet.

Callahans kritiek op MacIntyre's stellingname roept de vraag op in hoeverre MacIntyre werkelijk als rivaal van het minimalisme kan worden beschouwd. MacIntyre's 'jeremiade' (Stout 1988) tegen de hedendaagse moraal lijkt niet alleen een afwijzing te behelzen van de uitdaging die het pluralisme stelt, maar blijkt bovendien een aantal uitgangspunten van de minimalistische ethiekopvatting te onderschrijven. Net als het minimalisme acht MacIntyre consensus op het vlak van de brede moraal onbereikbaar. In tegenstelling tot de minimalisten echter pleit MacIntyre vervolgens niet voor een neutrale ethiek of een neutrale morele omgangstaal, maar voor een interne immigratie naar kleine morele gemeenschappen van gelijkgezinden. De vraag is dan of dit voorstel een minimalistische nood- of verstandsmoraal, gericht op conflictbeheersing en handhaving van vreedzame coëxistentie van deze morele gemeenschappen, niet vooronderstelt; of MacIntyre het onderscheid tussen brede en smalle, innerlijke en uiterlijke moraal daarmee niet noodgedwongen zal moeten onderschrijven. Verhouden de kleine morele gemeenschappen waarover MacIntyre spreekt zich niet op dezelfde wijze tot de publieke moraal van de pluralistische samenleving als de morele gemeenschappen waarover Engelhardt's minimalisme spreekt? Behelst MacIntyre's voorstel niet een 'intramurale' ethiek die *naast*, niet *tegenover* het minimalisme staat?

De indruk dat het antwoord van MacIntyre (1984) op de vraag naar ethische consensus in een pluralistische samenleving commensurabel is met het minimalisme, wordt versterkt door zijn bijdrage over de arts-patiëntrelatie (MacIntyre 1977), waarin hij zich met het autonomiebeginsel engageert. De eerste vraag die wij volgens MacIntyre met betrekking tot gezondheidsethische problemen moeten stellen luidt, om wiens problemen het eigenlijk gaat. Zijn antwoord is ondubbelzinnig: het gaat om problemen van patiënten. Vervolgens presenteert hij een schets van de actuele morele situatie die wij reeds kennen uit *After virtue*. Hij schrijft:

What we are confronted with is the inheritance from a variety of sources of a variety of fragmentary moral views torn from the contexts in which they were originally at home. As a result in moral debate incommensurable premise confronts incommensurable premise. I borrow the term incommensurable from recent philosophy of science to signify that we have no neutral court of appeal or testing place where these rival claims may be weighed against one common standard. We have no overriding criterion of an established and defensible kind (p. 198).

De verwijzing naar een neutraal, verdedigbaar en ‘overriding’ criterium lijkt Callahans diagnose dat MacIntyre’s verlangen naar eenheid en eenduidigheid ‘modern’ is, te bevestigen. Maar MacIntyre gaat nog een stap verder. Want de consequentie die hij uit deze toestand van algehele verwarring trekt, ligt geheel in de lijn van het gangbare gezondheidsethische discours. Aangezien consensus betreffende rationele criteria voor de afweging van incommensurabele morele aanspraken ontbreekt, dient de autonomie van de patiënt het uitgangspunt van medisch-ethische besluitvorming te zijn:

Individualist moral philosophers have often portrayed autonomy as a central moral good. In the perspective in which I have been viewing the problems of ethics, it is rather a situation of last resort. But when we are in that situation, truthfulness and integrity both demand that we allow nobody else to make our own decisions for us... [T]here is no longer in our culture any moral authority to whom we can hand over judgment as to how these goods [health, the preservation of life, and freedom from pain] are to be related to each other, which is to have priority over which, and how they are related to other human goods. It follows that each patient has to be given the autonomy which will enable him or her to decide where he or she stands on such issues as euthanasia and abortion (p. 210).

Het feit dat MacIntyre het autonomiebeginsel niet als een positieve optie, maar als een noodoptie verdedigt, maakt zijn voorstel niet minder minimalistisch, want ook Kuitert en andere minimalisten verdedigen het autonomiebeginsel in deze termen. In onze pluralistische samenleving heeft niemand het recht zijn morele keuzen of waardepatronen op te leggen aan anderen. De patiënt moet zich actief opstellen in een domein waar hij lange tijd passief was: hij moet een ‘agent’ worden. En wanneer een patiënt niet langer in staat is zelf verantwoordelijkheid te nemen moeten wij, aldus MacIntyre, onze toevlucht nemen tot een procedure die erin bestaat deze verantwoordelijkheid over te dragen op een persoon uit de directe omgeving van de patiënt (de ‘substituted judgement’-procedure, die wij ook in de gangbare gezondheidsethiek aantreffen). MacIntyre kan zich niet onttrekken aan het pluralisme als ‘algemeene Weltzustand’ en zijn respons op deze situatie vertoont een opvallende gelijkloendheid met de minimalistische.

Kortom, wordt MacIntyre aan een ‘lecture à haute voix’ onderworpen, dan lijkt hij zijn status van rivaal van het minimalisme te verliezen. Zoals in de *Inleiding* werd uiteengezet, richt deze leeswijze zich op twee zaken. In de eerste plaats op symptomen in de tekst die naar een onderliggende instabiliteit verwijzen. In de tweede plaats op spontane eenstemmigheid die in teksten van tijdgenoten, van een bepaald tijdsgewricht, naar voren komt. Beide kunnen in MacIntyre’s boek worden aangetroffen. De ‘spontane eenstemmigheid’ komt naar voren in MacIntyre’s beroep op de autonomie van de patiënt, op diens recht om zelf over zijn lichamelijke lotgevallen te beschikken, in een situatie waarin substantiële consensus ontbreekt. Zoeken we vervolgens naar discursieve ‘symptomen’ die naar een onderliggende instabiliteit verwijzen, dan trekken met name de laatste passages van MacIntyre’s boek de aandacht. De vraag die daar aan de orde is luidt, wat mensen van goede wil te doen staat in de bijna uitzichtloze situatie die MacIntyre heeft geschetst. Indien wij er niet in slagen de aristotelische teleologie te reactiveren, krijgt Nietzsches optiek volgens MacIntyre ‘a terrible plausibility’ (p. 257). We moeten dus werken aan deze traditie. Maar wat moet onze attitude zijn *terwijl* wij daarmee bezig zijn? Hoe dienen wij ons intussen ten opzichte van ‘morele vreemdelingen’ te gedragen? Gaan degenen die MacIntyre volgen zich niet schuldig maken aan ‘moreel solipsisme’, dat hij zo kenmerkend acht voor Nietzsches positie? En, zou ik er nog aan willen toevoegen, zou MacIntyre door Aristoteles zelf niet eerder als een sektariër dan als een deugdzame burger in een politieke gemeenschap van vrije, sociale en redelijke wezen worden aangemerkt? De volstrekte homogeniteit die MacIntyre nastreeft, lijkt enkel in sektes realiseerbaar, en juist daar vindt voortdurend onenigheid plaats.

MacIntyre geeft ten slotte twee voorbeelden van mensen die wij zouden kunnen navolgen, in een situatie waarin de teleologische rationaliteit nog niet gereactiveerd is, namelijk Trotski en Sint Benedictus. Trotski distantieerde zich van het stalinistische imperium, dat ten onrechte als socialistisch werd aangemerkt, en trachtte in een kleine kring van volgelingen op mogelijke toekomstige gebeurtenissen (de val van het stalinisme) te anticiperen. Ook Benedictus distantieerde zich van een barbaars en duister tijdsgewricht en trachtte, in een kleine kring van volgelingen, nieuwe vormen van gemeenschap in het leven te roepen. Thans, schrijft MacIntyre dan, besturen de barbaren ons reeds gedurende enige tijd (hij verwoordt op dat moment de gedachte waar de ervaring van onbehagen volgens Foucault naar verwijst, namelijk: wij willen niet langer op deze wijze worden bestuurd). Het wachten is op een nieuwe Benedictus. Welnu, het feit dat MacIntyre twee volstrekt verschillende figuren als Trotski en Benedictus in een adem

noemt, lijkt mij symptomatisch. Het wijst mijns inziens op een aarzeling. Benedictus en Trotski vertegenwoordigen incommensurabele perspectieven. Terwijl Trotski politieke interventie predikt, staat bij Benedictus datgene wat Dupuis aanduidt als de ‘middeleeuws-contemplatieve houding’ centraal. MacIntyre kan niet tussen beide incommensurabele perspectieven kiezen. Hij wil beide opties, die elkaar in feite uitsluiten (namelijk de politieke cel en de kloostercel) openhouden, en daarmee toont hij zich een tijdgenoot van het pluralistisch tijdsgewricht. Hij wordt door *verschillende* incommensurabele perspectieven aangesproken. In de laatste passages van zijn boek verwoordt MacIntyre interne verdeeldheid.

Is MacIntyre een minimalist, die weliswaar andere accenten legt, maar de basale uitgangspunten van het minimalisme onderschrijft? Een conclusie in die richting die zich enkel op *After virtue* en op een artikel uit de periode waarin hij aan dit boek werkte baseert, is voorbarig. In *Hoofdstuk 4* kwam immers naar voren dat auteurs zoals Musschenga zich niet op *After virtue*, maar op een latere publicatie beroepen, namelijk *Whose justice? Which rationality?* (1988). Wat in *After virtue* ontbreekt, schrijft MacIntyre in 1988, is een coherente en uitgewerkte rationaliteitsopvatting die antwoord geeft op de vraag hoe een rationele rechtvaardiging van morele opties mogelijk is. *Whose justice? Which rationality?* behelst een verbreding van de deugdenproblematiek uit *After virtue* naar de problematiek van rechtvaardigheidsconcepties en rechtvaardigingspraktijken. Terwijl in *After virtue* vooral het negatieve moment van MacIntyre’s positie benadrukt wordt - zijn bezwaren tegen de geest der eeuw - benadrukt *Whose justice? Which rationality?* veeleer het positieve moment, de gedachte van traditie-gebonden rationaliteit. Terwijl MacIntyre in *After virtue* de kleine morele gemeenschap, dat wil zeggen de sekte predikt, blijkt in 1988 dat hem veeleer een grote morele, gemeenschap, dat wil zeggen een traditie voor ogen staat. Kortom, MacIntyre stelt zich nu ten doel, zijn positie nader te expliciteren en een aantal vragen die door *After virtue* werden opgeroepen, te beantwoorden. Geldt dit ook voor mijn vragen aan zijn adres?

42.2 Traditie-gebonden rationaliteit

In deze paragraaf, gewijd aan *Whose justice? Which rationality?*, gaat het om drie vragen: (1) Hoe verhoudt ‘*Whose justice? Which rationality?*’ zich tot *After virtue*, dat wil zeggen in hoeverre geldt het nieuwe boek als nadere explicatie van de eerder verdedigde positie, dan wel als conceptuele innovatie (zodat we ook in MacIntyre’s geval zouden moeten spreken over

MacIntyre 1 en 2)? (2) In hoeverre geldt MacIntyre als rivaal van het minimalisme? en (3) In hoeverre kan een taalstrijdoptiek in MacIntyre's weergave van de actuele morele conditie steun vinden?

Whose justice? Which rationality? is gewijd aan een problematiek die ook in *After virtue* speelt, namelijk de vraag naar de verhouding tussen traditie en rationaliteit. De titel geeft aan dat de aandacht is verschoven van de deugdenproblematiek naar rechtvaardigheids- en rechtvaardigingsproblematiek. In tegenstelling tot Rawls benadrukt MacIntyre dat wij in actuele discussies met rivaliserende en incommensurabele rechtvaardigheidsconcepties, afkomstig uit verschillende tradities, worden geconfronteerd. Daarom pareert MacIntyre de vraag Wat is rechtvaardigheid? onmiddellijk met de vraag Wiens rechtvaardigheid? Homerische, aristotelische, verlichte of liberale rechtvaardigheid? En zodra wij zicht hebben op de traditiegebondenheid van rechtvaardigheidsconcepties, doemt onvermijdelijk de vraag op hoe wij een verantwoorde keuze tussen rivaliserende concepties kunnen maken. In tegenstelling tot de Verlichting en haar erfgenamen benadrukt MacIntyre, dat rationaliteit niet losgemaakt kan worden uit de context van een bepaalde traditie. Het uitwerken, bekritisieren of legitimeren van rechtvaardigheidsconcepties kan alleen binnen een bepaalde traditie plaatsvinden, er is geen neutraal terrein. Tegenover relativisten en perspectivisten benadrukt hij dat dit ons er niet van mag weerhouden om binnen een bepaalde traditie zoveel mogelijk vragen en tegenwerpingen te formuleren, waardoor het rationele gehalte van deze traditie gaandeweg steeds sterker wordt. Laten we, na deze globale weergave, de tekst aan een meer nauwgezette lectuur onderwerpen.

MacIntyre's vertrekpunt in 1988 is gelijk aan dat van *After virtue*:

[O]ur society is one not of consensus, but of division and conflict.... [W]hat many of us are educated into is, not a coherent way of thinking and judging, but one constructed of an amalgam of social and cultural fragments inherited... from different traditions from which our culture was originally derived (p. 2).

Hardnekkige geschillen met betrekking tot vraagstukken van rechtvaardigheid wijzen erop dat incommensurabele rechtvaardigheidsconcepties in het geding zijn, ontleend aan incommensurabele tradities (rechtvaardigingspraktijken). Deze verdeeldheid speelt zich niet alleen tussen, maar vooral ook *binnen* individuen af. De geschillen tussen rechtvaardigheidsconcepties kunnen niet beslecht worden door een beroep op rationaliteit, omdat

incommensurabele opvattingen over rechtvaardigheid geworteld zijn in incommensurabele rationaliteitsopvattingen. Voor sommigen geldt een afweging van de kosten en baten van een bepaalde handelingsoptie als rationeel, voor anderen is de onpartijdige rationele persoon het paradigma van praktische rationaliteit, terwijl weer anderen de vraag opwerpen in hoeverre een bepaalde handelingsoptie bijdraagt aan de realisering van de ultieme doeleinden van het menselijke bestaan. MacIntyre beklagt zich over het feit dat onze cultuur niet of nauwelijks beschikt over de fora om deze fundamentele morele verdeeldheid naar voren te halen: “One of the most striking facts about modern political orders is that they lack institutionalized forums within which these fundamental disagreements can be systematically explored” (p. 2). Door gebrek aan vertrouwdheid met fundamentele geschillen, worden morele overwegingen losgeweekt van de brede achtergrond waaraan ze hun betekenis ontleen. MacIntyre verwijt de liberale ethiek van onze tijd dat zij het traditie-gebonden karakter van praktische rationaliteit miskent.

Net als in *After virtue* betreurt MacIntyre dat onze morele cultuur niet langer beschikt over een eenduidig ethisch kader, over een door alle betrokkenen onderschreven praktische rationaliteit, waarbinnen kwesties met betrekking tot rechtvaardigheid tot een oplossing kunnen worden gebracht. Net als in *After virtue* legt hij de schuld hiervoor bij het Verlichtingsdenken dat ons een rationele rechtvaardiging van handelingsopties in het vooruitzicht stelde, neutraal en niet langer met bepaalde tradities verbonden. Dit had tot gevolg dat de culturele bestanden waaraan wij onze morele overwegingen ontleen, verbrokkelden en uit het zicht verdwenen. MacIntyre beschouwt het als zijn opgave datgene te reactiveren waarvan wij door toedoen van de Verlichting verstoken raakten, namelijk het besef van de traditiegebondenheid van praktische rationaliteit en de daarin gewortelde rechtvaardigheidsconcepties. Een meer adequaat begrip van actuele morele geschillen is pas mogelijk wanneer zij worden herkend als geschillen tussen traditie-gebonden rationaliteiten, en wanneer deze rationaliteiten op een meer adequate en systematische wijze worden gearticuleerd.

MacIntyre beoogt dus een articulatie en reactivering van de rationele tradities waarvan hij reeds in *After virtue* vaststelde dat zij in onze morele cultuur nog slechts op fragmentarische wijze beschikbaar zijn. De liberale ethiek wordt beschouwd als één bepaalde traditie naast andere tradities, die ten onrechte aanspraak maakt op algemene geldigheid. MacIntyre vat het resultaat van zijn inspanning als volgt samen:

[I]t is out of the debates, conflicts, and enquiries of socially embodied, historically contingent traditions that contentions regarding practical rationality and justice are advanced, modified, abandoned, or replaced... [T]here is no other way to engage in the formulation, elaboration, rational justification, and criticism of accounts of practical rationality and justice except from within some one particular tradition in conversation, cooperation, and conflict with those who inhabit the same tradition. There is no standing ground, no place for enquiry, no way to engage in the practices of advancing, evaluating, accepting, and rejecting reasoned argument apart from that which is provided by some particular tradition or other (p. 350).

MacIntyre's conclusie behelst, dat betrokkenheid bij een bepaalde traditie niet uitsluit dat de persoon in kwestie zich kritisch tot die traditie verhoudt. Sterker nog, betrokkenheid is voorwaarde voor kritiek, omdat wij ons enkel *vanuit* een bepaalde traditie tot deze traditie (of tot een andere, ermee rivaliserende traditie) kunnen verhouden. Er is geen neutraal, traditieloos standpunt van waaruit alle tradities kritisch geëvalueerd kunnen worden, zoals de Verlichting wilde, en zoals post-Verlichte denkers als Nietzsche wilden.

MacIntyre's gedachte van traditie-gebonden rationaliteit is noch perspectivistisch, noch relativistisch. Het perspectivisme zegt dat wanneer alle rationele maatstaven 'interne' maatstaven zijn (ontleend aan de traditie waarin ze functioneren), geschillen tussen tradities niet op rationele wijze kunnen worden beslecht. De keuze voor één bepaalde optie kan immers alleen vanuit een bepaalde traditie gerechtvaardigd worden. Datgene wat vanuit een traditie naar voren wordt gebracht, is enkel geldig binnen het perspectief van de betreffende traditie en kan geen aanspraak maken op waarheid. En het relativisme ontkent de mogelijkheid van een rationeel debat tussen, of van een rationele keuze tussen rivaliserende tradities. MacIntyre acht Verlichting, perspectivisme en relativisme verwant. Dat wat onzichtbaar was voor de Verlichting - namelijk de mogelijkheid van een traditie-gebonden rationaliteit die, ondanks haar gebondenheid aan een traditie, aanspraak maakt op waarheid - is eveneens onzichtbaar voor het perspectivisme en het relativisme dat opkwam na het mislukken van de Verlichting, en waarvan Nietzsche in MacIntyre's optiek de voornaamste woordvoerder is. Nadat de Verlichtingsdenkers hadden verdedigd dat slechts één bepaalde rationaliteitsopvatting waarheidsaanspraken veilig stelt, concludeerden perspectivisten en relativisten dat, door het faillissement van de Verlichting, *alle* waarheidsaanspraken zijn ondermijnd.

Het rationele gehalte van tradities komt onder meer tot uitdrukking in het feit dat ze niet beantwoorden aan het vertekende beeld dat zegt dat traditiegebondenheid noodzakelijkerwijze starheid en dogmatisme zou impliceren. MacIntyre onderscheidt een aantal stadia in de ontwikkeling van tradities, namelijk een eerste stadium waarin de geldigheid van gezaghebbende teksten nog niet ter discussie wordt gesteld, een tweede stadium waarin bepaalde onvolkomenheden, beperkingen en tegenspraken worden onderkend, en een derde stadium waarin het besef van deze onvolkomenheden tot revisies, heroverwegingen en herformuleringen aanzet. De betreffende traditie zal in een epistemologische crisis raken wanneer de agenda van onopgeloste vraagstukken te omvangrijk wordt. In dat geval is een meer fundamentele conceptuele innovatie geïndiceerd, hetzij door incorporatie van conceptuele structuren en schema's die aan rivaliserende tradities zijn ontleend, hetzij door reactivering van eigen bestanden die in vergetelheid waren geraakt. Wanneer een dergelijke crisis is overwonnen, is een meer adequate verhouding tot de eigen traditie mogelijk.

MacIntyre verwerpt de gedachte van een neutrale zone waar rationale praktijken zich onafhankelijk van tradities zouden kunnen ontplooien. Wie zichzelf daadwerkelijk buiten elke traditie plaatst, beschikt niet langer over de intellectuele uitrusting die voor rationeel onderzoek en kritische evaluatie onontbeerlijk is. MacIntyre verwerpt echter evenzeer de perspectivistische gedachte dat we verschillende perspectieven tegelijk zouden kunnen innemen, dat wij ons met de perspectieven van verschillende tradities zouden kunnen identificeren, zonder dat daadwerkelijk van een besef van verbondenheid met één van deze tradities sprake is. Een dergelijk perspectivisme is voor MacIntyre, net als het Verlichtingsdenken, het standpunt van de buitenstaander die, doordat hij niet bij een bepaalde traditie betrokken is geraakt, zichzelf buiten het rationele debat heeft geplaatst, want dat debat is alleen via tradities toegankelijk.

Belangrijk is dan de vraag hoe de coëxistentie, of beter gezegd de verstandhouding tussen rivaliserende tradities, met hun incommensurabele waarheidsaanspraken en rechtvaardigheidsconcepties, gedacht moet worden. In hoeverre kan een gesprek tussen woordvoerders van verschillende tradities zinvol zijn, wanneer het neutrale niemandsland waar een dergelijke ontmoeting plaats zou kunnen vinden ontbreekt? In verband met de problematiek van de epistemologische crises kwam reeds naar voren dat een bepaalde traditie interesse zal krijgen voor een andere traditie wanneer het vermoeden bestaat dat deze andere traditie mogelijkwijze aanknopingspunten biedt om onopgeloste problemen te lijf te gaan. Dit vereist

dat vertegenwoordigers van verschillende tradities elkaar tot op zekere hoogte kunnen verstaan, hoewel ze niet dezelfde taal spreken. Daarmee stelt MacIntyre de problematiek van de taalgebondenheid van tradities aan de orde. In MacIntyre's optiek impliceert betrokkenheid bij één bepaalde traditie een met die traditie corresponderende taalvaardigheid. Het debat binnen een bepaalde traditie wordt gevoerd met behulp van karakteristieke verwoordingen die de inzet van de betreffende traditie op een voor alle betrokkenen herkenbare wijze belichamen. De taal die binnen een bepaalde traditie wordt gesproken, kent bepaalde paradigmatische uitdrukkingen, waaraan men de betreffen de traditie kan herkennen. "Every tradition", schrijft MacIntyre

is embodied in some particular set of utterances... The invention, elaboration, and modification of the concepts through which both those who found and those who inherit a tradition understand it are inescapably concepts which have been framed in one language rather than another (p. 372).

Er kan in MacIntyre's optiek geen sprake zijn van taal als zodanig, van Latijn of Engels als zodanig. Iedere traditie speelt haar eigen taalspel en een conceptuele innovatie is ook een grammaticale innovatie, waarbij hetzij oudere taaluitingen worden gereactiveerd, hetzij nieuwe taaluitingen worden geïncorporeerd.

In onze tijd hebben we echter te maken met wat MacIntyre aanduidt als 'the internationalized languages of modernity', die nauwelijks nog met bepaalde tradities in verband kunnen worden gebracht en afstand hebben genomen van de substantiële waarheidsaanspraken die kenmerkend zijn voor traditie-gebonden rationaliteit. Een vertaling van een tekst die het denken van een bepaalde traditie vertegenwoordigt in een dergelijke geïnternationaliseerde taal, neutraliseert de traditie-gebonden specificiteit ervan. Het publiek dat met dergelijke vertalingen wordt bereikt, beschikt niet over de conceptuele uitrusting die door de oorspronkelijke tekst wordt voorondersteld en heeft derhalve weinig zicht op de context waaraan deze tekst zijn specifieke betekenis ontleent. De moderne cultuur pretendeert alles te kunnen vertalen, vatten en incorporeren, pretendeert zich overal thuis te weten, maar zonder ook maar ergens werkelijk thuis te zijn, aldus MacIntyre.

Morele geschillen verwijzen naar incommensurabele rechtvaardigheidsconcepties, die op hun beurt naar incommensurabele rechtvaardigingspraktijken (tradities) verwijzen. Dergelijke rechtvaardigingspraktijken behelzen een uitgewerkte visie op het menselijke bestaan, en op de

plaats van dat bestaan in de natuur. Het Liberalisme is een bepaalde traditie die erop uit is alle morele geschillen in haar eigen termen, dat wil zeggen als interne morele geschillen te interpreteren. In verband hiermee brengt MacIntyre een tweetal klachten naar voren die elkaar lijken tegen te spreken. Enerzijds beklagt hij zich over het dominante karakter van de liberale moraal en dan met name over het feit dat in onze liberale cultuur nauwelijks meer fora beschikbaar zijn waar de (liberale) termen van het debat de uitkomst niet bij voorbaat dicteren. Anderzijds beklagt hij zich over het feit dat de nietsvermoedende burger, zodra hij zich inlaat met het publieke debat, onvermijdelijk betrokken raakt in het *agon* der ideologische confrontaties, waarin de betreffende vraagstukken vanuit verschillende optieken op uiteenlopende manieren worden gedefinieerd en benaderd en waarin de betrokkenen met een veelvoud aan tradities worden geconfronteerd. Vanuit MacIntyre's optiek is er echter geen tegenspraak tussen deze bezwaren, want ze benadrukken beide het belang van zelfkennis. De persoon in kwestie moet in de eerste plaats beseffen dat een bepaald vraagstuk vanuit verschillende tradities op uiteenlopende manieren zal worden geëvalueerd. Vervolgens moet hij beseffen dat de liberale traditie slechts één bepaalde traditie is, die weliswaar aanspraak maakt op hegemonie, maar zonder dat zij er daadwerkelijk in is geslaagd haar superioriteit ten opzichte van andere tradities te bewijzen, waar het haar rationaliteitsgehalte betreft. Ten slotte moet de persoon in kwestie zich afvragen waar hij zelf staat, tot welke traditie hij zich bekent, voor welke traditie hij zich ontvankelijk weet. Dat wil zeggen: de persoon in kwestie moet de feitelijke heterogeniteit gewaar worden, om vervolgens homogeniteit na te streven door een van de beschikbare perspectieven als het zijne te herkennen. Vervolgens zal hij participeren, zowel in de interne rechtvaardigingspraktijk van de betreffende traditie, als in de argumentatieve geschillen met rivaliserende tradities waaraan hij nu, *vanuit* het perspectief dat hem deelachtig werd, deelneemt. Vaak zal de persoon in kwestie zich impliciet reeds tot de betreffende traditie hebben bekend, zonder dat hij zich volledig van zijn morele identiteit bewust was.

Deelname aan het debat tussen tradities impliceert dat het betreffende individu niet alleen de taal van zijn eigen traditie machtig is, maar zich ook inleeft in de taal die door vertegenwoordigers van andere bij het debat betrokken tradities wordt gesproken, en die door MacIntyre als een 'second first language' wordt aangeduid. De persoon in kwestie heeft zich deze taal eigen gemaakt, zonder dat het zijn eigen taal geworden is.

Volgens MacIntyre kunnen we in de actuele morele cultuur drie typen gesprekspartners ontwaren. Het eerste type is degene die zichzelf in een bepaalde traditie thuis weet, en met andere vertegenwoordigers van die traditie in een argumentatieve dialoog verzeild is geraakt, gericht op het uitwerken van een coherente en rationele rechtvaardiging van morele opties. Daarmee onderscheidt hij zich van het tweede, postmoderne type gesprekspartner, dat zich met geen enkele traditie verbonden weet, in geen enkele discursieve gemeenschap of rechtvaardigingspraktijk participeert, en voor wie het sociale verkeer enkel geregeerd wordt door wetten van praktische noodzakelijkheid. Een persoon kortom, voor wie alleen de ‘internationalized languages of modernity’ beschikbaar zijn: de talen van overal en nergens. Iedere betrokkenheid die de sfeer van praktische noodzakelijkheden overstijgt dient te worden ontmaskerd als zelfbedrog. Een dergelijk individu beschouwt zichzelf ten onrechte als rationeel, want alleen door participatie in een bepaalde rechtvaardigingspraktijk, kunnen wij rationele subjecten worden. De meeste mensen echter beantwoorden noch aan het ene, noch aan het andere extreem, maar aan een derde type gesprekspartner, het middentype. In het publieke verkeer aanvaarden dergelijke individuen doorgaans op tamelijk ondoordachte wijze de gangbare vooronderstellingen van de dominante liberale ideologie, terwijl ze op andere terreinen aansluiting zoeken bij andere morele tradities die in onze samenleving aanwezig zijn. Vanwege het ontbreken van mogelijkheden voor systematische evaluatie blijft deze betrokkenheid fragmentarisch en incoherent. Het gevolg is een gefragmenteerde en verdeelde morele identiteit, een gecompartmentaliseerd zelf. Een dergelijk individu heeft baat bij een nadere explicatie en articulatie van de eigen morele identiteit, niet alleen omdat dat tot meer coherentie in de eigen optiek zal leiden, maar ook omdat het hem in staat zal stellen meer zicht te krijgen op andere tradities dan de zijne.

Commentaar

De eerste vraag die ik aan de orde wil stellen luidt, hoe *‘Whose justice? Which rationality?’* zich tot *After virtue* verhoudt. Net als in *After virtue* wordt de actuele morele conditie als een situatie van chronische morele verdeeldheid gekwalificeerd. Net als in *After virtue* wordt dit gebrek aan eenduidigheid en coherentie betreurd. Net als in *After virtue* komt deze betreurenswaardige situatie voor rekening van het Verlichtingsdenken. Net als in *After virtue* wordt niet alleen het

Verlichtingsdenken, maar ook Nietzsches perspectivisme gediskwalificeerd. Wat Nietzsche met de Verlichting gemeen heeft is de poging zichzelf buiten iedere traditie te plaatsen, om alle tradities vanuit een niet-traditie-gebonden standpunt te evalueren (hij radicaliseerde de Verlichting). Net als *After virtue* behelst *Whose justice? Which rationality?* een afwijzing van de procedurele ethiek van onze tijd. MacIntyre opteert voor een rationaliteitsopvatting waarin rationeel onderzoek het karakter heeft van een traditie-gebonden rechtvaardigingspraktijk. Deze oppositie tussen procedurele instituties enerzijds en substantiële of traditie-gebonden praktijken anderzijds speelt ook in *After virtue* een belangrijke rol. Net als in *After virtue* ten slotte betreurt MacIntyre de hegemonie van het Liberalisme, omdat daardoor het besef van traditiegebondenheid verder teruggedrongen wordt.

De meerwaarde van *Whose justice? Which rationality?* moet vooral worden gezocht in het positieve moment van MacIntyre's stellingname. MacIntyre's praktische rationaliteitsopvatting wordt nader gearticuleerd. De slotpassage van *After virtue* bevatte een pleidooi voor interne immigratie in kleine morele gemeenschappen, dat meer vragen opriep dan beantwoordde. Deze passage wordt nu vervangen door een uitgewerkte visie op de traditiegebondenheid van praktische rationaliteit en op het vermogen tot conceptuele innovatie dat tradities eigen is.

De tweede vraag luidt, hoe *Whose justice? Which rationality?* zich tot het minimalisme verhoudt. Om te beginnen wil ik een kanttekening plaatsen bij MacIntyre's optiek die ook reeds door Musschenga (1991) naar voren werd gebracht. Het valt namelijk op dat de belangstelling voor andere tradities enkel door 'intern motieven' wordt gewekt. Pas in het geval van een epistemologische crisis wordt er aandacht geschonken aan het rationaliteitsgehalte van andere tradities. MacIntyre gaat voorbij aan de mogelijkheid van conflict tussen tradities, en aan de vraag hoe dergelijke conflicten op rationele wijze kunnen worden beslecht. Hoe is consensusvorming mogelijk in een samenleving waarin rivaliserende tradities in plaats van crisis, vitaliteit ten toon spreiden? MacIntyre's weergave betreft de interne rationaliteit van traditionele rechtvaardigingspraktijken. Dient deze interne rationaliteit niet gepaard te gaan met een externe nood- en verstandsrationaliteit die de vreedzame coëxistentie van tradities in een pluralistische samenleving waarborgt? De mogelijkheid dat MacIntyre's weergave van de interne rationaliteit van tradities, uiteindelijk commensurabel is met een procedurele externe rationaliteit, wordt door *Whose justice? Which rationality?* zeker niet weerlegd.

In de tweede plaats valt op dat MacIntyre's positie een aantal overeenkomsten met die van Engelhardt vertoont. Hoewel hij een andere rationaliteitsopvatting hanteert (bij MacIntyre gaat het om een substantiële, interne, traditie-gebonden rationaliteit, bij Engelhardt om een procedurele, externe, neutrale rationaliteit) komt bij beide auteurs de gedachte naar voren dat degene die hun rationaliteitsopvatting niet deelt, zichzelf uitsluit van deelname aan het rationele debat. Net als Engelhardts minimalisme kent MacIntyre's traditionalisme een mechanisme van zelfuitsluiting. Bovendien worden in beide gevallen dezelfde individuen vogelvrij verklaard. Zowel bij Engelhardt als bij MacIntyre is het met name Nietzsche die zichzelf uit het rationele debat excommuniceert. Bij Engelhardt omdat Nietzsche bewondering heeft voor individuen die anderen, zonder hun toestemming, voor eigen doeleinden gebruiken, bij MacIntyre omdat Nietzsche weigert zich met één bepaalde rechtvaardigingspraktijk te identificeren.

Waar het echter de vraag betreft op grond waarvan individuen zich met een bepaalde traditie zouden moeten engageren, wekt MacIntyre de indruk afstand te nemen van een minimalistische optiek. Het minimalisme gaat er immers van uit dat de keuze voor een bepaalde traditie voor de persoon in kwestie zelf weliswaar onontkoombaar lijkt, maar ten overstaan van anderen niet op rationele wijze kan worden gerechtvaardigd. De keuze voor een bepaalde traditie behelst derhalve een arbitrair moment. MacIntyre daarentegen stelt dat individuen moeten kiezen voor de traditie wiens rationaliteitsgehalte en innovatieve vermogen zich het sterkst heeft getoond, wiens uitgangspunten het meest doordacht en tegen tegenwerpingen bestand zijn gebleken. Een mogelijke tegenwerping luidt dat, wanneer het rationaliteitsgehalte van een bepaalde traditie enkel vanuit het perspectief van deze traditie zelf, of vanuit andere tradities, maar nooit vanuit een 'view from nowhere' kan worden ingeschat, een arbitrair moment van vooringenomenheid in de evaluatie van tradities onontkoombaar blijft.

De derde vraag die ik in deze paragraaf wilde beantwoorden luidt, in hoeverre de in *Hoofdstuk 2* geïntroduceerde taalstrijdoptiek in MacIntyre's weergave van de actuele morele conditie steun kan vinden. Wat MacIntyre beoogt is niet de uitwerking van een procedurele ethiek, gericht op conflictvermijding en -beheersing, maar de explicatie van substantiële, dat wil zeggen traditie-gebonden praktische rationaliteit. Deze articulatie is echter niet gericht op confrontatie tussen incommensurabele rechtvaardigingspraktijken, noch op een intensivering van het pluralistische gehalte van onze morele cultuur. Het proces van articulatie blijft bij MacIntyre een interne, intramurale aangelegenheid. Pas in het geval van een epistemologische crisis is

sprake van behoefte aan verstandhouding of confrontatie met rivaliserende tradities. Voor zover we daarin een hermeneutisch moment ontwaren, betreft het een louter interne hermeneutiek. Zelfkennis wordt niet gezocht via confrontatie met andere tradities, maar via het streven naar interne coherentie. Net als *After virtue* behelst *Whose justice? Which rationality?* een pleidooi voor interne immigratie.

Samenvattend ontwaren we in *Whose justice? Which rationality?* een tweetal idealen. In de eerste plaats staat MacIntyre's denken in het teken van een homogeniteitsideaal. Hij streeft naar eenduidigheid en coherentie, het pluralisme wordt betreurd. In de tweede plaats staat MacIntyre's denken in het teken van een interioriteitsideaal. Dit is een Augustiniaanse trek. De waarheid wordt niet gezocht in confrontatie met andere conceptuele mogelijkheden, maar in de beslotenheid van de eigen traditie. De reeds gesignaleerde commensurabiliteit van zijn rationaliteitsopvatting met de minimalistische ethiek, wekt thans minder verwondering, aangezien we in *Hoofdstuk 2* en *3* gezien hebben dat het minimalisme in feite een eigentijdse versie van de door Augustinus geïntroduceerde Twee rijkenleer behelst. Callahan noemde MacIntyre's verlangen naar eenduidigheid modern. In een gesprek dat Lyotard met Daghini voerde, bracht hij Auerbachs uitspraak naar voren dat Augustinus in feite de eerste moderne denker is. MacIntyre opteert voor traditie-gebonden rationaliteit. Filosofische reflectie kan niet buiten bepaalde rechtvaardigingspraktijken treden. Lyotard daarentegen wil met de moderne rationaliteitsopvatting breken door wijsgerige reflectie op te vatten als een vorm van denken dat buiten de gangbare rechtvaardigingspraktijken treedt. Zijn werk komt in § 45 aan de orde.

Nu we MacIntyre's idealen hebben geïdentificeerd, kunnen we een aantal kanttekeningen plaatsen bij zijn optiek. In de eerste plaats behelst MacIntyre's rationaliteitsconceptie, en dan met name de notie 'conceptuele innovatie', een methodische verrijking. In de recente geschiedenis van de protestantse traditie bijvoorbeeld, kunnen we een tweetal conceptuele innovaties ontwaren. De eerste was het gevolg van de crisiservaring die door Heering verwoord werd toen hij *Ethiek der voorlopigheid* opende met de zin 'De oude moraal doet het niet meer'. De agenda met onopgeloste vraagstukken was te omvangrijk geworden. De conceptuele innovatie waartoe deze crisis leidde, werd door Heering als een wending naar de wereld aangeduid. Dit stemt overeen met MacIntyre's stelling dat een conceptuele innovatie als een tijdelijke onderbreking van de interne gerichtheid, een tijdelijke ontvankelijkheid van andere mogelijkheden wordt opgevat. De nieuwe protestantse ethiek werd belichaamd door auteurs als Kuitert. In het werk

van Musschenga ontwaren we een nieuwe epistemologische crisis en een nieuwe conceptuele innovatie. Naarmate de agenda van onopgeloste kwesties groeide, nam de ontvankelijkheid toe voor meer substantiële benaderingen in de ethiek (zoals MacIntyre en Rawls).

Andere kanttekeningen zijn kritischer van aard. De eerste kritische kanttekening betreft het feit dat MacIntyre - in tegenstelling tot bijvoorbeeld Van Tongeren (§ 39) - geen onderscheid wenst te maken tussen relativisme en perspectivisme. De taalstrijdoptiek doet dit uiteraard wel. Relativisme behelst immers een houding van onverschilligheid jegens fundamentele differenties, terwijl perspectivisme juist de intensivering van differenties beoogt. De taalstrijdoptiek is zelf een vorm van perspectivisme. De tweede kanttekening betreft het feit dat MacIntyre enerzijds het pluralisme betreurt en eenduidigheid nastreeft, terwijl hij anderzijds precies die traditie afwijst die zich in onze tijd een zekere hegemonie heeft verworven, namelijk het Liberalisme. Rawls beschouwt de instituties van de liberaal-democratische samenleving als fora waar een substantiële, liberale *rechtvaardigingspraktijk* gearticuleerd kan worden. De dominantie van de liberale optiek acht hij het gevolg van conceptuele innovaties die in levensbeschouwelijke tradities hebben plaatsvonden. Ook Rawls beoogt de explicatie van een coherente, traditiegebonden rationaliteit. MacIntyre staat in dit opzicht dichterbij Rawls dan bij Habermas. Laatstgenoemde beoogt immers de afbakening van een neutrale zone waarop tradities, dat wil zeggen substantiële rechtvaardigingspraktijken, in toenemende mate hun greep verliezen en van waaruit zij kritisch beoordeeld kunnen worden. Rawls komt in § 43 aan de orde, Habermas in *Hoofdstuk 6*.

§ 43 Rawls

In *Hoofdstuk 4* werd onderscheid gemaakt tussen procedurele en substantiële ethiek, waarbij het minimalisme als een vorm van proceduralisme werd beschouwd. De procedurele ethiek gaat terug op Kant, en uiteindelijk op Hobbes. De categorische imperatief behelst reeds een procedure waarmee de geldigheid van morele overwegingen getoetst kan worden. De substantiële ethiek daarentegen gaat terug op Aristoteles. Ethiek behelst een uitgewerkte visie op het goede leven en articuleert inhoudsvolle levensidealen. De moderne ethiek kan worden opgevat als een strijdterrein tussen procedurele en substantiële tendensen.

Ook Rawls bevindt zich tussen proceduralisme en substantialisme. Dit komt reeds naar voren in het artikel 'Outline of a decision procedure for ethics' (1957/1968). De titel suggereert een procedurele ethiekopvatting. Rawls stelt zich inderdaad ten doel een redelijke en betrouwbare procedure te ontwikkelen waarmee belangenconflicten kunnen worden opgelost. Deze procedure, aldus Rawls, dient even redelijk en betrouwbaar te zijn als de methoden die worden gebruikt om wetenschappelijke kennis te verwerven. Net als andere procedures die in de moderne ethiek naar voren worden gebracht, gaat het om het aanbrengen van aantal restricties, zowel waar het de personen betreft die tot een redelijk oordeel in staat worden geacht, als waar het de overwegingen betreft die door deze beoordelaars in hun evaluaties mogen worden meegenomen. Toch vertoont Rawls' procedure een Aristotelische trek, namelijk dat er competente beoordelaars ('competent judges') worden aangewezen, die niet alleen bereid zijn logisch te denken, de argumenten voor en tegen een handelingsoptie tegen elkaar af te wegen en hun conclusies indien nodig te heroverwegen, maar van wie ook verwacht kan worden dat zij beschikken over de competentie om weloverwogen beoordelingen ('considered judgements') te articuleren. In Rawls' procedure gaat het dus niet louter om de deductie van handelingsaanwijzingen uit morele principes, want de beoordelaars dienen zich bij de toepassing van principes ook door intuïtie te laten leiden. Rawls' procedure is erop gericht tot een volledige explicatie van alle weloverwogen beoordelingen te komen. Hij veronderstelt dat de ethische principes waarnaar de ethiek op zoek is, het dichtst benaderd worden door een volledige explicatie van alle weloverwogen beoordelingen van competente beoordelaars.

Rawls werk is niet ethisch maar politiek filosofisch van inzet, maar net als bij sommige andere sociaal-filosofische auteurs het geval is, lijkt zijn werk voor de actuele ethische discussie van groot belang. De verklaring hiervoor ligt in het feit dat de liberale ethiek in feite een sociale ethiek is. De beslissing om Rawls in deze ethische studie te betrekken is onontkoombaar, gezien de expliciete en uitvoerige wijze waarop hij de thema's 'consensus' en 'pluralisme' aan de orde heeft gesteld. De gedachte dat onze samenleving pluralistisch is, vormt in Rawls' denken een onbetwistbaar uitgangspunt. Den Hartogh (1992) vat dit als volgt samen:

Het meest fundamentele kenmerk van een moderne westerse maatschappij is haar pluralistische karakter. Over religieuze overtuigingen, en de voorschriften die daaruit volgen voor het gedrag, bestaat een volledig gebrek aan overeenstemming. Hetzelfde geldt voor niet-religieus

gefundeerde opvattingen over het goede leven. Gezien de aard van deze kwesties, en gezien de tekortkomingen van de menselijke rede, is het ook helemaal niet te verwachten dat mensen het over deze zaken alsnog eens zullen worden. De enige manier om dat te bereiken zou het gebruik van dwangmiddelen zijn (p. 97).

Toch ontwaart Rawls een, door de politieke filosofie nader te articuleren, consensus die impliciet in de instituties van de liberaal-democratische samenlevingen besloten ligt. Rawls' filosofie beoogt de explicatie en consolidering van deze consensus. Daarbij beroept hij zich op intuïties die in de moderne samenleving gevestigd zijn. Het pluralisme impliceert, dat de filosoof moet afzien van het streven naar metafysische verankering van deze consensus. De inzet van Rawls' werk is niet zoiets als morele 'waarheid', maar veeleer het waarborgen van de stabiliteit van de liberaal-democratische rechtvaardigheidsconceptie. De prijs die wij voor stabiliteit moeten betalen is, dat controversiële metafysische vragen worden uitgesloten uit het beraad, omdat ze de consensus bedreigen. Het alternatief is dat we terugkeren naar de situatie van agonale confrontaties die in de zestiende eeuw bestond en uitmondde in de godsdienstoorlogen. De consensus die een antwoord op deze dreiging vormt, werd aanvankelijk ingegeven door prudentiële overwegingen. De gewelddadige ervaringen maakten dat tot een *modus vivendi* werd besloten. Gaandeweg werd deze maatschappelijke ordening echter beschouwd als de uitdrukking van een moreel ideaal. Den Hartogh spreekt in dit verband van een 'moraal van de tweede orde': "een moreel antwoord op de vraag hoe we moeten omgaan met het onontkoombare feit dat we het over morele kwesties (van de eerste orde, met name de vraag naar het goede leven duurzaam oneens zijn" (p. 98); Controversiële en metafysische vragen worden van de restrictieve agenda afgevoerd. De consolidering van consensus komt in de plaats van de zoektocht naar waarheid. Kortom, Rawls' denken staat in het teken van een stabiliteitsideaal, dat in bepaalde opzichten aan Hobbes herinnert. In de volgende paragrafen wordt Rawls' antwoord op de vraag naar consensusvorming in een pluralistische samenleving aan een nauwkeurige lectuur onderworpen. Dat daarbij onderscheid wordt gemaakt tussen een eerdere positie (Rawls 1, de auteur van *A theory of justice*) en een latere positie (Rawls 2) geeft aan dat er in Rawls' werk een conceptuele verschuiving heeft plaatsgevonden: in latere teksten wordt het substantiële gehalte van zijn consensusconceptie veel zwaarder aangezet.

43.1 Rawls 1

In *A theory of justice* wil Rawls (1972), naast utilitarisme en intuïtionisme (de twee dominante stromingen in de Angelsaksische ethiek op dat moment), een derde optie introduceren (of beter gezegd herintroduceren), namelijk de contracttheorie. Waar MacIntyre het falen van *alle* rationalistische projecten in de ethiek verkondigt, benadrukt Rawls enkel het falen van het utilitarisme. Evenals MacIntyre wijst hij op het melangekarakter van de hedendaagse ethiek: utilitarisme en intuïtionisme bevredigen geen van beide en veel auteurs opteren voor een mengvorm, dat wil zeggen voor een door intuïtionisme gecorrigeerde, utilitaristische denkwijze. Maar in tegenstelling tot MacIntyre, die naast het utilitarisme ook het gedachtegoed van Locke en Kant als afgedaan beschouwt, ziet Rawls in de door deze auteurs verdedigde contractgedachte de kern voor een redelijke theorie die, ondanks het pluralistische karakter van onze samenleving, door iedereen aanvaard zou kunnen worden, die ons besef van rechtvaardigheid, zoals dat in democratische instituties tot uitdrukking komt, expliciteert (zij het dat haar kantiaanse gehalte met behulp van ‘simplifying devices’ (p. viii) moet worden afgezwakt).

In Rawls’ theorie van rechtvaardigheid, geënt op de contractgedachte, staat de idee van de ‘original position’ centraal. Het betreft een denkbeeldige situatie waarin individuen, die geen weet hebben van hun feitelijke positie of belangen in de samenleving, achter een ‘veil of ignorance’ overeenstemming bereiken over rechtvaardige principes en procedures voor het toetsen van instituties en het beslechten van conflicten. Daarbij wordt de vrijheid en gelijkheid van individuen opgevat als een voorwaarde voor onderhandelingen die zelf niet onderhandelbaar is. Het wezenlijke verschil met Engelhardts positie is, dat de betrokkenen in het beraad zich bij Rawls op een *inhoudelijke* conceptie van rechtvaardigheid beroepen, die weliswaar het resultaat is van bijzondere historische ontwikkelingen, maar die dermate uitgebalanceerd en doordacht is, dat zij voor alle leden van de moderne samenleving aanvaardbaar kan en moet zijn. Toch zal deze overeenstemming, gegeven het pluralistische karakter van onze samenleving, zo regulatief (p. 582) en minimaal (p. 583) mogelijk moeten zijn, want “one must try to avoid introducing ... any controversial ethical elements” (p. 14).

Volgens Rawls wint deze theorie het zowel van utilitarisme als van intuïtionisme. Van utilitarisme omdat de utilitaristen er nooit in slaagden de discrepanties ongedaan te maken tussen sommige consequenties van de utilitaristische logica en basale morele intuïties. Maar ook van

intuitionisme. Daaronder verstaat Rawls de denkwijze die zegt dat onze morele cultuur verschillende morele principes behelst die niet tot elkaar gereduceerd kunnen worden, zodat iedere nieuwe situatie een nieuwe afweging vereist met betrekking tot de vraag in hoeverre deze principes van toepassing zijn en welk gewicht aan hen moet worden toegekend. Wij beschikken volgens het intuitionisme niet over een objectief, overkoepelend criterium waaraan deze principes zelf getoetst kunnen worden. De werkelijkheid is zo complex dat geen enkel principe als maat voor alle dingen kan gelden. Er is geen strikte methode beschikbaar om het gewicht van de verschillende principes te bepalen. Onze principes zijn ‘prima facie’ principes en bij concrete afwegingen moeten wij, in het geval van onduidelijkheid, in laatste instantie op onze intuïtie vertrouwen. De meerwaarde van Rawls’ theorie tegenover het intuitionisme is gelegen in het feit dat Rawls, hoewel hij zich wel degelijk op een intuïtie beroept (op onze ‘sense of justice’ namelijk), hij deze intuïtie nauwkeurig uitwerkt tot een theorie, dat wil zeggen toetsbaar, toepasbaar en bekritiseerbaar maakt. Het beroep op intuïtie wordt dus niet geëlimineerd, maar wel teruggedrongen.

Commentaar

Waar Rawls de hedendaagse Angelsaksische ethiek aanmerkt als een door intuitionisme gecorrigeerd utilitarisme, loopt hij vooruit op MacIntyre (1984), die eveneens het melangekarakter van onze moraal benadrukt, met dit verschil dat MacIntyre’s aanklacht tegen de eigentijdse moraal ook de aan Kant en Locke ontleende restanten treft, die Rawls juist wil consolideren en rehabiliteren. De gangbare gezondheidsethiek beantwoordt aan Rawls omschrijving van intuitionisme, waarbij de bekende drie principes als prima facie principes functioneren.

Hoe wordt de vraag naar ethische consensusvorming door Rawls begrepen, uitgewerkt en beantwoord en in hoeverre verwijdt hij zich daarmee van het minimalisme? Deliberatie, dat wil zeggen participatie in deliberatieve praktijken, speelt bij Rawls een grote rol. De ‘original position’ wordt als een deliberatieve situatie opgevat. Vergeleken bij Kant is ook bij Rawls sprake van een ‘Versprachlichung’ van de moraal. Deliberatie in een ‘original position’ vervangt de categorische imperatief. Achter een sluier van onwetendheid moet antwoord worden gegeven op de vraag of ik kan willen dat bepaalde regels functioneren als universele wet. Zoals

Engelhardt (1986) benadrukt, verwijdt Rawls zich echter van het minimalisme in zoverre hij zich daarbij op een bepaalde, historisch gegroeide en in bestaande instituties gerealiseerde ‘moral sense’ beroept. De uitkomst van deliberatie boet daarmee in aan onvoorspelbaarheid. In mijn commentaar op Engelhardts positie heb ik twee interpretaties van de gesprekssituatie onderscheiden: de minimalistische (procedurele, deliberatieve) en de substantiële. In *Hoofdstuk 4* werd dit schema nader gepreciseerd. Het bovenstaande maakt opnieuw een nadere precisering mogelijk. In verband met Rawls moeten drie interpretaties van de gesprekssituatie worden onderscheiden. In de *minimalistische* interpretatie wordt elk beroep op morele intuïties uitgebannen. In de *minimaal substantiële* interpretatie van Rawls wordt het beroep op intuïties niet uitgebannen, maar wel teruggedrongen. De morele intuïtie moet zoveel mogelijk van haar intuïtieve karakter worden ontdaan. Als explicatie van een rechtvaardigheidsbesef dat in democratische instituties gerealiseerd is, heeft Rawls’ onderneming een hermeneutisch aspect, dat echter aan aanzienlijke restricties onderhevig is. Het morele gesprek is niet gericht op confrontatie, maar op consolidatie (de uitkomst ligt reeds, in grote lijnen, vast). De gesprekssituatie wordt niet opgevat als een gezamenlijke speurtocht naar de waarheid, maar als een versterking en legitimering van gevestigde intuïties. Vanwege de restricties die zij aan het gesprek oplegt, staat Rawls’ positie dichterbij een minimalistische dan bij een hermeneutische interpretatie van de morele gesprekssituatie. In een hermeneutische gesprekssituatie wordt van betrokkenen uitdrukkelijk *niet* verwacht dat zij afstand doen van overwegingen die aan controversiële substantiële uitgangspunten of specifieke morele tradities zijn ontleend. In tegenstelling tot de hermeneutische interpretatie gaat het bij Rawls niet om een permanente explicatie en confrontatie van perspectieven, waarbij de notie ‘waarheid’ functioneert als regulatieve idee die door geen van de betrokken perspectieven volledig gerealiseerd wordt. Net als in de minimalistische ethiek worden bepaalde morele taalhandelingen en bepaalde controversiële agendapunten van de morele gesprekssituatie uitgesloten. In *A theory of justice* staat Rawls’ consensusconceptie in het teken van zijn rechtvaardigheidsconceptie. In ‘The idea of an overlapping consensus’ (1987) komt de consensusconceptie nadrukkelijk op de voorgrond te staan, zonder dat de link met de rechtvaardigheidsconceptie wordt losgelaten. De consensusconceptie uit 1987 laat niet alleen een nadere uitwerking, maar ook een conceptuele verschuiving zien.

43.2 Rawls 2

Volgens Rawls (1987) is het de opgave van de politieke filosofie een inhoudelijke conceptie van rechtvaardigheid te articuleren die voor alle burgers in een pluralistische samenleving in beginsel aanvaardbaar is en waaraan bestaande maatschappelijke instituties getoetst kunnen worden.

Ondanks het pluralistische karakter van onze samenleving bevinden wij ons in een wezenlijk andere situatie dan Hobbes. Vanwege de chronische verdeeldheid in zijn tijd meende hij enkel nog een beroep te kunnen doen op prudentiële overwegingen. Wij kunnen echter profiteren van de democratische ontwikkelingen die leidden tot de huidige maatschappelijke ordening. Wij mogen rekenen op een positieve betrokkenheid van burgers bij democratische waarden en idealen zoals die in democratische instituties werden gerealiseerd. Dit betekent volgens Rawls dat - ondanks het niet weg te denken pluralisme – consensus aangaande een inhoudelijke conceptie van rechtvaardigheid in onze samenleving haalbaar is. Deze moet niet worden gezocht in een uitgewerkte metafysische of levensbeschouwelijke visie op het menselijke bestaan, maar in een ‘overlapping consensus’ tussen de vele fundamenteel verschillende visies die in onze samenleving in omloop zijn en die, ondanks hun diversiteit, convergeren waar het hun loyaliteit aan basale uitgangspunten van het democratische bestel betreft. Het gaat dus niet om een brede doctrine over rechtvaardigheid - want geen enkele globale en omvattende visie is aanvaardbaar voor alle burgers - maar om een redelijke reconstructie van het basale intuïtieve gedachtegoed zoals dat in democratische verworvenheden van onze samenleving tot uitdrukking komt. Deze reconstructie moet de diversiteit van brede visies op rechtvaardigheid waarborgen, want het pluralisme is een permanent bestanddeel van onze publieke cultuur geworden. Omgekeerd moet een dergelijke conceptie van rechtvaardigheid kunnen rekenen op vrijwillige instemming van alle burgers.

Dit lijkt tegenstrijdig. Immers, de maatschappelijke ordening die door deze rechtvaardigheidsconceptie gerechtvaardigd wordt, is een liberale, en de gedachte dat deze rechtvaardigheidsconceptie niet uit een bepaalde metafysische of levensbeschouwelijke doctrine mag worden afgeleid, is een liberale eis. Betekent dit niet dat de Rawlsiaanse conceptie van rechtvaardigheid zich alsnog met één bepaalde algemene visie - de liberale - engageert? Rawls replek luidt als volgt: “While I believe that in fact any workable conception of political justice for a democratic regime must indeed be in an appropriate sense liberal ... its liberalism will not be the liberalism of Kant or J.S. Mill” (p. 5). Dat wil zeggen, hoewel redelijke, werkbare en

algemeen aanvaardbare uitgangspunten voor een publieke discussie over de rechtvaardigheid van instituties in een pluralistische samenleving gevonden kunnen worden, kunnen wij ons niet beroepen op de theorieën van Kant en Mill, want “they include conceptions of what is of value in human life” (Kants positieve waardering van autonomie en Mills positieve waardering van individualisme). Daarom beroept Rawls zich niet op Kant en Mill, maar op de fundamentele morele intuïties die in democratische praktijken werkzaam zijn en die zouden kunnen worden uitgewerkt tot een algemeen aanvaardbare rechtvaardigheidsconceptie. Als voorbeeld van een niet aan metafysica of levensbeschouwing gebonden rechtvaardigheidsconceptie noemt Rawls de gedachte van de vrijheid en gelijkheid van alle burgers, die voor verreweg de meeste individuen, wat ook hun religieuze of metafysische oriëntatie moge zijn, aanvaardbaar is, en die derhalve door een ‘overlapping consensus’ gedragen wordt.

De speurtocht naar een overlappende consensus vergt dat de politieke filosofie een autonome opstelling kiest, zowel tegenover metafysische takken van wijsbegeerte als tegenover levensbeschouwelijke tradities. Rawls spreekt van een ‘method of avoidance’: vermindering van chronische twistpunten uit de filosofische traditie en van onoplosbare geschillen tussen levensbeschouwelijke visies met betrekking tot zin en betekenis van het menselijke bestaan. Over de waarheid of onwaarheid van al te inhoudsvolle claims wordt geen uitspraak meer gedaan. Het beginsel van tolerantie wordt toegepast op de wijsbegeerte zelf, de onoplosbare debatten van de agenda afgevoerd. De politieke wijsbegeerte dient zich toe te leggen op het uitwerken van richtlijnen en procedures aangaande de wijze waarop de in democratische instituties werkzame rechtvaardigheidsconceptie verder gerealiseerd kan worden. Deze richtlijnen en procedures worden onder meer ontleend aan methodieken en procedures van wetenschappelijk onderzoek.

De hoop dat één bepaalde omvattende visie op het menselijke bestaan een algemeen aanvaardbare consensus zou kunnen schragen is een onredelijke hoop die uitgesloten wordt door ‘the fact of (permanent) pluralism’. Een conceptie van rechtvaardigheid die uitgaat van respect voor de rechten van de burger als persoon daarentegen kan door vele - op andere punten incommensurabele - visies onderschreven worden. Een dergelijke rechtvaardigheidsconceptie, geschraagd door een overlappende consensus waarin diverse visies en tradities convergeren, is meer dan louter een *modus vivendi* tussen onverzoenlijke kampen die beseffen dat geen der partijen erin zal slagen de alleenheerschappij te vestigen. Die situatie bestond vlak na de

godsdienstoorlogen toen men inzag dat wijsheid gebod, tolerantie te verkiezen boven confrontatie. Dat wat begon als *modus vivendi* heeft zich sindsdien echter tot een stabiele en duurzame consensus ontwikkeld.

Slechts een klein aantal van de grote wijsgerige en levensbeschouwelijke vragen kan op een voor alle betrokkenen bevredigende wijze worden opgelost. Om uit te maken welke vraagstukken beantwoord kunnen en moeten worden, is wijsheid nodig. Wijsheid wijst de vragen aan waarvan de oplossing mogelijk en urgent is, onderkent de onontkoombaarheid van pluralisme, respecteert de rechten van personen, roept een ‘guiding framework of deliberation’ in het leven en poogt de daaraan ten grondslag liggende inzichten in publieke instituties neer te leggen. De deugden die een rechtvaardig en democratisch bestel mogelijk maken zijn: tolerantie, bereidheid tot gesprek en compromis, wederzijds respect, en billijkheid. Participatie in een rechtvaardig en democratisch bestel vergt persoonlijke vorming, een karakter “that takes the basic rights and liberties for granted and disciplines its deliberations in accordance with the guidelines for free public reason” (p. 21). Een persoon met een dergelijk karakter ziet in dat het redelijk en wijs is, in te stemmen met de overlappende consensus zoals die sinds het einde van de godsdienstoorlogen gestalte kreeg. Het feit dat in onze pluralistische samenleving de meeste individuen tamelijk vage en onuitgewerkte visies op het menselijke bestaan aanhangen, zal aanvaarding van de overlappende consensus vergemakkelijken, - tenminste zolang individuen de indruk hebben dat ook anderen bereid zijn tot overleg en compromis. Door de mogelijkheid van een overlappende consensus te tonen, aanvaardt de politieke filosofie “the role that Kant gave to philosophy generally: the defence of reasonable faith. In our case this becomes the defence of reasonable faith in the real possibility of a just constitutional regime” (p. 25).

Commentaar

Vertrekpunt van Rawls’ theorie is een situatie van keuze die wij ook bij andere auteurs ontwaren, namelijk een keuze tussen moreel beraad en morele oorlogsvoering. Rawls’ theorie vormt een antwoord op de permanente dreiging die uitgaat van het pluralisme, namelijk de dreiging van geweld, die in de zestiende eeuw werkelijkheid werd. Sindsdien heeft de filosofie een consoliderende opgave. Zij dient de stabiliteit van een minimale basis voor consensus te waarborgen. Dit gebeurt door disciplineren van het beraad, waarvan sommige taaldaden of karaktertypen, die een bedreiging vormen voor de consensus, worden uitgesloten. Net als

Engelhardt (1986), Stout (1981) en anderen probeert Rawls de eigen tijd in gedachten te vatten door haar te begrijpen als oplossing voor het probleem van het geweld. De middelpuntvliedende krachten die in de zestiende eeuw de morele homogeniteit verbrijzelden moeten aan redelijke beperkingen worden onderworpen. Een discursieve ethiek wordt ingezet tegen de dreiging van geweld die met de afwezigheid van een door ieder onderschreven, substantiële optiek gegeven is. Of, om het in termen van de vraagstelling van deze studie te formuleren, de vraag naar ethische consensus in een pluralistische samenleving vraagt naar de oplossing voor het probleem van het geweld dat door het pluralistische karakter van onze samenleving in het leven wordt geroepen. Evenals Engelhardt en de minimalisten zoekt Rawls deze oplossing in een strategie van vermijding ('method of avoidance'), een strategie van afzien van substantiële confrontaties. De fundamentele geschillen worden uitgebannen, zowel uit het publieke beraad als uit de politieke filosofie. In tegenstelling tot Engelhardt en de minimalisten neemt Rawls echter geen genoegen met een strikt minimalistisch antwoord op de vraag naar consensusvorming in een pluralistische samenleving, in *Hoofdstuk 2* aangeduid als 'nood- en verstandsmoraal', door Rawls omschreven als 'modus vivendi'. Rawls beroept zich op een in maatschappelijke instituties gerealiseerde, uitgebalanceerde rechtvaardigheidsconceptie die historische rechten heeft verworven, en niet louter procedureel van aard is. Er heeft zich reeds een consensus gevormd en de Kantiaan Rawls stelt zich de bijna Hegeliaanse opgave de redelijkheid van het bestaande (de feitelijk gerealiseerde consensus) te tonen. Wat gedurende het historische proces vanaf de Reformatie gerealiseerd is, is redelijk. 'Bijna' Hegeliaans omdat Hegels claim betreffende de redelijkheid van de werkelijkheid, Rawls te substantieel is. In tegenstelling tot wat bij Hegel het geval is, wil Rawls dit redelijke moment weliswaar onderkennen, maar tegelijkertijd minimaliseren. Hij wil uitdrukkelijk afzien van metafysische fundering, uitdrukkelijk afzien van een waarheidsclaim.

De explicatie van het redelijke moment in de moderne werkelijkheid is niet gericht op waarheid, maar op stabiliteit. Hare, die zich evenals Rawls op Kant beroept, is Kantiaanser op dit punt. Hij bekritiseert Rawls omdat die bij voorbaat weet welke resultaten zijn filosofie moet opleveren: "Steeds als zijn procedure resultaten dreigt voort te brengen die hij niet wenst, past hij haar aan" (Jacobs en Maris 1985, p. 199).

Rawls toont zich een communicatief denker in zoverre hij zich beroept op een reconstructie van discursieve en communicatieve praktijken. Evenals Habermas is hij een erfgenaam van de Verlichting en probeert hij de rationaliteit als communicatieve rationaliteit te

redden (Rorty 1987). Daarbij is echter sprake van een verschuiving in Rawls werk aangezien het sociaal contract-denken gaandeweg plaatsmaakt voor denken in termen van consensusvorming. Groen (1990) vraagt zich af of dit streven naar consensus, dat in Rawls werk gaandeweg meer nadruk krijgt, niet ten koste zal gaan van vrijheid en pluralisme.

43.3 Evaluatie

In het werk van Rawls treffen we thema's aan die ook bij andere auteurs naar voren kwamen en die het mogelijk maken Rawls' positie in het debat nader te bepalen. In de eerste plaats onderschrijft Rawls de gedachte die niet alleen bij Engelhardt en Callahan 1, maar ook bij Habermas wordt aangetroffen en die in § 45 door Lyotard zal worden aangevochten, namelijk dat wetenschappelijke discursiviteit (met haar nadruk op kritiseerbaarheid en haar afzien van metafysische fundering) model moet staan voor publiek beraad in een pluralistische samenleving.

In de tweede plaats valt op dat datgene wat door MacIntyre wordt betreurd, door Rawls juist positief wordt beoordeeld, namelijk het onbestemde karakter van de morele identiteit van moderne individuen en de oppervlakkigheid van hun verbondenheid met substantiële rechtvaardigingspraktijken. Volgens Rawls zal de situatie van onthechting waarin moderne individuen zich bevinden, hun participatie in liberaal-democratische instituties faciliteren. Sterker nog, om individuen tot participatie te bewegen, moeten ze van hun levensbeschouwelijke achtergrond worden losgeweekt.

In de derde plaats kunnen we vaststellen dat hoewel Rawls zich in zoverre van Hobbes verwijderd dat een prudentiële rechtvaardiging van de bestaande maatschappelijke ordening door een morele rechtvaardiging wordt vervangen, hij bij Hobbes blijft staan voor zover zijn denken in het teken staat van een stabiliteitsideaal. In § 45 zullen we aandacht schenken aan het werk van Lyotard waarin juist de instabiliteit van onze morele criteria het vertrekpunt vormt. De differentie tussen Rawls en Lyotard wordt verder aangescherpt door het feit dat de gerichtheid op consensus, zo kenmerkend voor de positie van Rawls, door Lyotard uitdrukkelijk wordt afgewezen, omdat een dergelijke gerichtheid (die ook in het werk van Habermas naar voren komt) geen recht zou doen aan het fundamentele karakter van conflicten. Bij Lyotard komen consensus en rechtvaardigheid juist tegenover elkaar te staan. Dit neemt niet weg dat ook Lyotards optiek een rechtvaardiging van liberaal-democratische discursiviteit lijkt te behelzen.

Vanuit de optiek van Rawls dient Lyotards rechtvaardigheidsconceptie als intuïtionisme te worden gekwalificeerd omdat hij stelt dat wij, gegeven de actuele morele conditie (waarin wij het zonder stabiele criteria moeten stellen), van situatie tot situatie moeten beoordelen wat rechtvaardig is. Net als Rawls beroept Lyotard zich op Kant. Dat hun rechtvaardigheidsconcepties divergeren komt omdat Lyotard zijn rechtvaardigheidsconceptie niet, zoals Rawls, aan de tweede, maar aan de derde kritiek van Kant ontleent. Eerst zal ik echter aandacht schenken aan Rorty en Taylor. Taylors positie is met die van Rawls verwant in zoverre dat beiden de articulatie en consolidering van de gevestigde consensus beogen. Taylor neemt echter een meer substantialistische positie in dan Rawls, die door hem tot de proceduralisten wordt gerekend. De tamelijk globale historische vertelling die we ontwaren in het werk van Rawls, maakt bij Taylor plaats voor een zeer uitvoerige weergave van de wordingsgeschiedenis van het moderne morele landschap en de moderne morele identiteit.

Ten slotte kan worden opgemerkt dat Rawls, net als Habermas en andere participanten in het debat der modernen, positie kiest in een intellectuele ruimte die geschapen wordt tussen twee referentiepunten, namelijk Kant en Hegel. De ‘original position’ is een kantiaans instrument dat de categorische imperatief zou moeten vervangen. De gedachte dat filosofie een rationele reconstructie van de gerealiseerde redelijkheid behelst, klinkt daarentegen eerder Hegeliaans. Toch staat Rawls dichter bij Kant dan bij Hegel. Dit geldt met name voor *A theory of justice*. In zijn *Vorlesungen über die Ästhetik* spreekt Hegel over een toestand die geheel vrij is van concrete aanleidingen voor tegenstellingen, conflicten of collisies. Hij duidt deze toestand aan als “Situation der Situationslosigkeit” (I, p. 261). Rawls’ ‘original position’ is zo’n situatie. Zij gaat echter als maatstaf voor alle conflictvolle situaties functioneren. In 1987 wordt dit streven naar conflictvermijding voortgezet door te opteren voor een ‘method of avoidance’. De vraag is dan of deze vermijdingsstrategie in alle situaties kan worden volgehouden. In *Vorlesungen über die Ästhetik* spreekt Hegel niet alleen over de situatieloze situatie, maar ook over de bij uitstek “kollisionsvolle Situation”, namelijk de tragische situatie, die hij aanduidt als een “geistige Differenz” (I, p. 267 e.v., p. 286 e.v.). In een collisie die voortkomt uit een ‘geistige Differenz’ zijn beide momenten redelijk, beide posities staan in hun recht (III, p. 523), beide vertegenwoordigen wezenlijke menselijke betrokkenheden, beide zijn geldig en verdienen het, onderschreven te worden. In een dergelijke situatie kunnen wij niet meer billijk zijn, de billijkheid zélf is uitgesloten. Het klassieke voorbeeld van een dergelijke ‘geistige Differenz’,

waarbij twee wezenlijke menselijke betrokkenheden in een collisie geraken, vormt Sophocles' *Antigone*. Kreon staat in zijn recht, maar ook Antigone wordt door een zedelijke macht bezielde. Hegel zegt over dit kunstwerk onder andere: "Alles in dieser Tragödie ist konsequent" (II, p. 60), maar deze consequentie is blijkbaar van een andere aard dan die van het verstandelijke denken. Deze positieve waardering van de chronische controverse ontbreekt bij de kantiaan Rawls. Taylor staat dichterbij Hegel. Net als bij Rawls treffen we bij hem een poging aan de gerealiseerde consensus (door Taylor aangeduid als het moderne morele landschap) te articuleren en te consolideren. Ook bij Taylor zullen wij echter een stabiliteitsideaal en een afkeer voor fundamentele contestatie ontwaren.

§ 44 Rorty

De beslissing Rorty in de studie te betrekken wordt ingegeven door het feit dat hij een hermeneutische discursiviteitsopvatting met een liberaal-sociale moraal combineert. Twee publicaties worden besproken. In *Philosophy and the mirror of nature* (§ 44.1) wordt hermeneutiek begrepen als de ambitie in gesprek te treden met het incommensurabele, zonder de incommensurabiliteit ervan teniet te doen. In *Contingency, irony, and solidarity* (§ 44.2) stelt hij dat een dergelijke verstandhouding aan de restricties van de liberale moraal moet worden onderworpen.

44.1 De hermeneutische Rorty

Sinds Plato was commensurabiliteit het oogmerk van de wijsbegeerte, aldus Rorty (1980). 'Commensurabel' betekent: meetbaar volgens een en dezelfde maatstaf. Filosofie speelt daarbij de rol van meester-vertog ('master-vocabulary') dat alle andere vertogen integreert. Dit commensurabiliteitsideaal wordt door Rorty aangevochten, waarbij hij zich beroept op de hermeneutiek, opgevat als het ontsluiten van onbekende tijden, talen en levensvormen, zonder imperialistische ambities en zonder de eis van commensurabiliteit.

Bij Rorty verschuift het oogmerk van de wijsbegeerte van integratie (het streven naar commensurabiliteit) naar zelfvorming ('jezelf herschrijven'). Hiervoor gebruikt hij de term 'edification'. Filosofie is een poging om nieuwe manieren te vinden om over jezelf te spreken.

Dit gaat maar voor een aantal filosofen op. De meeste filosofen zijn epicentrisch en houden vast aan integratie en commensurabiliteit. Dewey, Heidegger en Wittgenstein echter zijn ‘perifeer’ en leggen zich toe op ‘edification’. Zij verzetten zich tegen elke poging om, met een beroep op de ‘waarheid’, de conversatie te beslechten, tegen elke hypostasering van één bepaalde geprivilegieerde beschrijving van de werkelijkheid tot ‘wetenschap’. Zij leveren geen bijdrage aan wetenschappelijk onderzoek, maar participeren in een (oneindige) conversatie. Want “The point of edifying philosophy is to keep the conversation going” (p. 377).

Rorty ziet dus af van de eis dat alle bijdragen aan de conversatie commensurabel moeten zijn. Iedereen heeft recht op zijn eigen taalspel. Leidt dit niet tot een oorlog van allen tegen allen, zet dit niet aan tot het gebruik van discursief geweld in plaats van argumenten, of tot een dodelijk relativisme? Hier beroept hij zich op Gadamer. Filosofen zijn participanten in de conversatie. Zij moeten in gesprek blijven, ook wanneer het taalspel van de ander vreemd en onbegrijpelijk is. ‘Edifying philosophy’ verzet zich tegen elke poging de conversatie met het incommensurabele af te breken.

Rorty ziet twee rollen die een filosoof zou kunnen spelen. De eerste rol is die van de ‘geïnformeerde dilettant’, de polypragmaticus die verschillende taalspelen beheerst en participeert in een conversatie die in het teken staat van een ‘exciting disagreement’. De tweede rol is die van speurder naar een ‘common ground’, een ‘common rationality’, een “proper set of terms into which all contributions should be translated” (p. 318). Socrates staat voor de eerste, hermeneutische rol model, Plato voor de tweede. Rorty wil de rol van Plato inruilen tegen die van Socrates, dat wil zeggen: epistemologie moet plaats maken voor hermeneutiek. Voor de epistemoloog is filosofie een rationele structuur, opgetrokken op een solide fundament. In de moderne wijsbegeerte wordt de epistemologische ambitie door Kant vertegenwoordigd. De hermeneutiek daarentegen beoogt een oneindige conversatie tussen incommensurabele posities, zonder eenheid-scheppende matrix. “Hermeneutics is what we get when we are no longer epistemological” (p. 325). De wens voorgoed afscheid te nemen van de epistemologische filosofie-opvatting is de voornaamste drijfveer achter Rorty’s boek. De epistemoloog gaat op zoek naar het rationele vocabulaire, de disciplinaire matrix waarin alle bijdragen aan de conversatie kunnen worden vertaald. De hermeneuticus daarentegen beseft dat het gesprek met vreemdelingen eerder een zaak is van *phronèsis* dan van *epistémè* (p. 319).

Rorty beschouwt de samenleving als een forum in letterlijke zin, een marktplein waar wetenschappelijke subculturen elkaar ontmoeten om constructies van de wereld uit te wisselen. Zijn ideaal is niet commensurabiliteit maar conversatie. De ideale filosoof is een ‘polypragmaticus’ die verschillende taalspelen beheerst en anderen overtroeft met zijn pragmatische wendbaarheid. Dit is geen pleidooi voor relativisme: we moeten blijven praten, en het is de morele plicht van filosoof de ‘grote conversatie’ voort te zetten. De hermeneutische dilettant blijft altijd tolerant jegens het incommensurabele, datgene wat zich niet voegt, het abnormale discours, waarvoor in ‘normal science’ geen ruimte is. Hermeneutiek is een gesprek met vreemden: de polypragmaticus wil de incommensurabele, abnormale vertogen niet disciplineren maar verstaan.

Commentaar

Wat betekent dit ideaal van conversatie omwille van de conversatie voor de vraag naar ethische consensusvorming in een pluralistische samenleving? Rorty ziet, evenals Engelhardt, de samenleving als een ‘conversation among strangers’. In tegenstelling tot Engelhardt wil hij die conversatie niet in een ‘neutral common language’ voeren, want dat vereist dat alle perifere morele talen commensurabel worden gemaakt. In dit opzicht verwijdt Rorty’s ideaal van ‘conversatie’ zich van Engelhardts ideaal van ‘deliberatie’. Rorty ziet conversatie als een hermeneutische ontmoeting. Wederzijds respect tussen gesprekspartners betekent dat de betrokkenen respect tonen voor, recht doen aan de incommensurabiliteit van elkaars posities. Respect voor incommensurabiliteit leidt niet tot een oorlog van allen tegen allen: het is de epistemologie die zich op gewelddadige wijze tot het andere verhoudt. Terwijl in Engelhardts optiek de ‘brede moraal’ een obstakel vormt voor consensusvorming, zullen participanten in Rorty’s conversatie hun ‘brede moraal’ juist wél inbrengen. Er lijkt zich een tweedeling af te tekenen. Enerzijds zijn er auteurs die zich op Kant beroepen en vasthouden aan een commensurabiliteitsideaal, zoals Engelhardt. Anderzijds zijn er auteurs die zich op de hermeneutiek, en dan met name op de daarin werkzame notie *phronèsis* beroepen en heterogeniteit positief waarderen, zoals Rorty. Hij plaatst Kant en de hermeneutiek tegenover elkaar. In § 46 bespreek ik echter een auteur die zich zowel op Kant als op de notie *phronèsis* beroept, en daarbij heterogeniteit positief waardeert.

Vanuit de taalstrijdoptiek behelst *Philosophy and the mirror of nature* een veelbelovende aanzet. In het minimalisme is een commensurabiliteitsideaal werkzaam. Discussiebijdragen die afkomstig zijn van incommensurabele rechtvaardigingspraktijken, valt uitsluiting ten deel. Het morele beraad is aan rigide restricties onderworpen om de homogeniteit te garanderen. Rorty daarentegen opteert voor een middelpuntvliedende optiek. Zijn positie laat zich aan de hand van de volgende passage, ontleend aan de *Handelingen der apostelen*, illustreren:

[Paulus ging] disputeren niet alleen in de synagoge met de Joden en de godvrezenden, maar ook dagelijks op de markt met de mensen die daar toevallig waren. Ook enige Epicurische en Stoïsche wijsgeren kwamen met hem in aanraking. Er waren er die zeiden: ‘Wat wil die kletser eigenlijk beweren?’ En anderen: ‘Hij lijkt een prediker van hogere wezens die hier onbekend zijn’. Dit kwam omdat hij Jezus en de verrijzenis verkondigde. Zij klampten hem aan, brachten hem naar de Areopagus en vroegen: ‘Mogen we weten wat dit voor een nieuwe leer is, die door u voorgedragen wordt? Gij vertelt dingen die ons vreemd in de oren klinken en we zouden dus graag vernemen wat die betekenen’. Want alle Atheners en de vreemdelingen die in hun stad woonden, verdreven het liefst hun tijd met het vertellen en het aanhoren van de laatste nieuwtjes (17:17-21).

Rorty vertegenwoordigt dezelfde positie als de Atheners destijds. De belangstelling gaat uit naar het vreemde en incommensurabele. De agora is de plaats voor discursieve uitwisseling. Aan Epicurische en Stoïsche bijdragen wordt een nieuwe bijdrage toegevoegd, en dat wordt positief gewaardeerd. Vanuit de optiek van de Atheners betekent Paulus’ verkondiging een intensivering van het pluralisme. De laatste zin van het citaat benadrukt echter tevens de vrijblijvendheid die ook Rorty’s stellingname kenmerkt. De positie van Paulus zelf daarentegen, is het tegendeel van ‘hermeneutisch’, zoals Rorty die term gebruikt. Hij gaat namelijk met de Atheners disputeren omdat “hij pijnlijk getroffen [werd] door de vele afgodsbeelden die hij in de stad zag” (17:16). De onbekende god, die hij verkondigt, moet de ene God worden, die geen andere goden naast zich duldt. Datgene wat vanuit een hermeneutische optiek het onbekende is, vormt de grondslag voor een nieuw homogeniteitsverlangen. De groep geadresseerden wordt spoedig ingeperkt. De Epicurische en Stoïsche wijsgeren worden uitgebannen, want terwijl de Atheners de conversatie willen voortzetten (“Daarover zullen wij u bij gelegenheid nog wel eens horen”), trekt Paulus

zich met een kleine kring van geestverwanten uit de conversatie terug. De zestiende eeuw was in feite de Atheense agora op Europese schaal. Luther verhoudt zich tot de zestiende eeuw als Paulus tot de Atheners.

Ook Rorty's hermeneutiek is een ethiek van het gesprek, maar dan als plaats waar incommensurabele taalspelen elkaar ontmoeten. Vanuit Rorty's hermeneutiek is consensus niet het doel, want de conversatie kan in beginsel eindeloos worden voortgezet. Participatie in, en voortzetting van de conversatie is een verplichting op zichzelf. Bereidheid tot gesprek, maar dan in een veel radicalere vorm dan in het minimalisme het geval is, lijkt Rorty's voornaamste ethische beginsel. We hebben de plicht incommensurabele taalspelen te reactiveren en te revitaliseren, hetgeen het proces van consensusvorming alleen maar zal vertragen.

De vraag is in hoeverre Rorty's discursieve ideaal werkelijk als hermeneutisch gekwalificeerd kan worden. De conversatie is niet op consensus, maar evenmin op waarheid gericht. Zij wordt niet omwille van de waarheid, maar omwille van zichzelf gevoerd. In de hermeneutische interpretatie van de gesprekssituatie daarentegen, ontbreekt deze vrijblijvendheid. Hier is het morele gesprek uitdrukkelijk op waarheid gericht. Zijn meest recente boek laat zien dat de verdenking dat zijn positie een quasi-hermeneutische inzet heeft, gegrond is.

44.2 De liberale Rorty

De aanzet in *Philosophy and the mirror of nature* wordt in *Contingency, irony, and solidarity* (1989) nader uitgewerkt. Rorty houdt staande dat het onmogelijk is buiten de bestaande talen te treden en een beroep te doen op een neutrale metataal, dat we gebonden zijn aan de eindigheid en de bijzonderheid die alle talen eigen is. De vraag is dan hoe een samenleving mogelijk is die pluralistisch, maar tevens vreedzaam, solidair en verdraagzaam is en waarin ieder individu persoonlijke autonomie kan nastreven.

Rorty noemt een pluralistische samenleving die tevens vreedzaam is een 'liberale utopie'. Zij vooronderstelt een strikte scheiding tussen het private en het publieke, tussen ironie en autonomie enerzijds, tolerantie en solidariteit anderzijds. Auteurs zoals Hegel, Nietzsche, Heidegger en Foucault schrijven over het privé bestaan, auteurs zoals Mill, Habermas en Rawls daarentegen schrijven over het publieke bestaan. Dat wil zeggen eerstgenoemden zijn 'ironisten', zij streven naar persoonlijke autonomie, laatstgenoemden zijn sociale denkers die antwoord

willen geven op de vraag hoe wij elkaar zo min mogelijk pijn kunnen doen. De ironist is een voorbeeld voor ons persoonlijke leven, de sociale denker daarentegen een medeburger. Elke poging om het private en het publieke in één conceptie samen te brengen, is een vergissing. Aangezien de meeste ironisten dat toch proberen, is dat gedeelte van hun werk mislukt. Rorty schrijft: “This book tries to show how things look if we drop the demand for a theory which unifies the public and private, and are content to treat the demands of self-creation and of human solidarity as equally valid, yet forever incommensurable”. De held van Rorty’s boek is de liberale ironist: in zijn private bestaan een Nietzsche, in zijn publieke bestaan een J.S. Mill. Wij *mogen* Nietzsche zijn in de private sfeer, wij *moeten* J.S. Mill zijn in de publieke sfeer. In een ideale wereld is het liberale ironisme universeel, dat wil zeggen leven liberale ironisten op vreedzame wijze naast elkaar.

Om ironist te kunnen zijn probeerden Hegel, Nietzsche, Heidegger en Foucault een eigen taal te ontwikkelen. Falen als ironist betekent: de beschrijving van jezelf door een ander aanvaarden. Om het eigen leven te herschrijven maakt de ironist gebruik van zijn persoonlijk vocabulaire, zijn eigen ‘final vocabulary’. Rorty omschrijft deze notie als volgt:

All human beings carry about a set of words which they employ to justify their actions, their beliefs, and their lives. These are the words in which we formulate praise of our friends and contempt for our enemies, our long-term projects, our deepest self-doubts and our highest hopes. They are the words in which we tell, sometimes prospectively and sometimes retrospectively, the story of our lives. I shall call these words a person’s ‘final vocabulary’. It is ‘final’ in the sense that if doubt is cast on the worth of these words, their user has no noncircular argumentative recourse. Those words are as far as he can go with language (p. 73).

De ‘perifere’ filosoof uit *Philosophy and the mirror of nature* is ‘ironist’ geworden, een auteur die altijd twijfelt aan zijn eigen ‘final vocabulary’, maar die tegelijkertijd beseft dat argumenten voor of tegen geen uitkomst bieden. De werkelijkheid is, aldus Rorty, geen maatstaf voor de taal. Wij moeten de werkelijkheid haar geprivilegieerde positie ten opzichte van de taal ontnemen, wij moeten haar ontgoddelijken, want ‘there is nothing beyond vocabularies’. Dit geldt ook voor de innerlijke werkelijkheid, de subjectiviteit. Er is geen ‘voice of a divinized portion of our soul’, noch een ‘core component of the self’. Rorty geeft toe dat sommige talen ‘more useful’, ‘more exciting’, ‘more promising’, ‘more attractive’ of ‘more profitable’ zijn dan andere, maar ze zijn

nooit ‘meer waar’. De ironist neemt zichzelf nooit volledig serieus, omdat hij beseft hoe contingent en breekbaar zijn eigen ‘final vocabulary’ is. De ironist ziet af van argumentatie. Rorty schrijft: ‘he takes the unit of argumentation to be a vocabulary rather than a proposition’. De ironist neemt *niemand* serieus.

Dat ook Hegel tot de ironisten wordt gerekend zal de meeste verbazing wekken. Rorty beschouwt de hegeliaanse dialectiek als een literaire vaardigheid die Hegel gebruikte om ons te verrassen met de ene Gestalt-switch na de andere. Hegel is, aldus Rorty, de vader van het ironisme, hij maakte van de filosofie een literair genre. Ironisten zijn de helden van hun eigen boeken. De *Phänomenologie des Geistes* gaat over de jonge Hegel, met ‘Dasein’ bedoelde Heidegger: mensen zoals hijzelf. Ironisme is gespeend van elke sociale implicatie en niet alleen volstrekt onbruikbaar, maar zelfs gevaarlijk in de publieke sfeer. Het is een poging tot het scheppen van een ‘private self-image’.

Rorty voorziet twee mogelijke bezwaren tegen zijn liberaal-ironische visie. In de eerste plaats lijkt de sociale lijm die een dergelijke utopische samenleving samenhoudt niet ‘thick enough’. Het tweede bezwaar is dat het onmogelijk lijkt om op het ene moment Nietzsche, op het andere J. S. Mill te zijn. Rorty geeft uiteraard geen ‘tegenargumenten’, maar probeert zijn positie toch aannemelijk te maken. Waar het de lijm betreft verwijst hij naar het secularisatieproces. De dood van God zou ramspoed brengen, zo werd verwacht. Sociale vrede zou ondenkbaar zijn zonder religieuze hoop, maar wat blijkt, secularisatie heeft het liberalisme niet verzwakt. De hoop dat wij in de toekomst minder onvrij, minder wreed en rijker zullen zijn dan nu is sterker dan ooit. De afwezigheid van consensus (‘a philosophy which can command wide assent in an individualistic and pluralistic society’) is niet zorgwekkend.

Het tweede bezwaar weegt zwaarder. Een ironist lijkt ongeschikt om een liberaal te zijn; zijn ironie zal anderen kwetsen. Bovendien lijkt de morele plicht om wreedheid te verminderen, te berusten op “something within human beings which deserves respect and protection quite independently of the language they speak”, dat wil zeggen op een morele norm die aan de verwoording ervan in een bepaald vocabulaire vooraf gaat en niet geïroniseerd mag worden. Verschafte de imperatief dat wij elkaar geen pijn mogen bezorgen niet toch een ‘common ground’ die verwijst naar de menselijke natuur, naar datgene wat alle mensen als mens gemeen hebben, het vermogen om pijn te lijden? Hoe verhoudt zich een dergelijke, niet ironiseerbare imperatief tot het ironisme? Rorty schrijft: “[a] universalistic ethics seems incompatible with ironism,

simply because it is hard to imagine stating such an ethic without some doctrine about the nature of man. Such an appeal to real essence is the antithesis of ironism”. Er schuilt iets anti-liberaals en onverantwoordelijks in elke vorm van ironie. De meeste ironisten waren antiliberaal, soms zelfs gevaarlijk. De meeste mensen willen serieus genomen worden, maar de ironist plaatst vraagtekens bij de taal die de meeste mensen spreken. Dat wil zeggen: er zit iets wreeds in ironie. Dat wat voor gewone mensen waardevol is, wordt door de ironist van de hand gewezen. De taal, de ‘final vocabulary’ van de ironist is dikwijls een belediging voor de taal van zijn omgeving. Alle mensen willen zichzelf in hun eigen termen beschrijven, maar de ironist probeert het ‘final vocabulary’ dat door de meeste mensen wordt gesproken te diskwalificeren: is dat niet kwetsend? Rorty’s ‘tegenwerping’ luidt als volgt: De liberale metafysicus herschrijft en vernedert eveneens. Hij doet dat weliswaar door argumenteren, maar dat is enkel een argumentatieve façade. Vergeleken bij de metafysicus is de ironist uiterst bescheiden. Hij heeft niet de pretentie dat *zijn* herschrijving de ware is, niet de neiging de ander te overheersen. Volgens Rorty moeten we onderscheid maken tussen ‘redescription’ voor private en voor publieke doeleinden. In het eerste geval mag ik mezelf en anderen herschrijven zoals ik wil. Alleen in het tweede geval dien ik mij bewust te zijn van het feit dat mijn beschrijvingen anderen kunnen vernederen. De metafysicus weigert het onderscheid tussen privé en publiek te respecteren. Hij denkt dat een en dezelfde beschrijving zowel voor private als voor publieke doeleinden adequaat is. Hij blijft zoeken naar een taal en een beschrijving die voor alle mensen geldt. De liberaal daarentegen houdt staande dat datgene wat ons verbindt geen gemeenschappelijke taal is, maar het vermogen pijn te voelen en vernederd te worden. Wat alle mensen gemeen hebben is de egoïstische hoop dat ons privé bestaan niet wordt vernietigd. De liberale ironist hoopt dat hij in zijn spreken niet al te zeer beperkt zal worden, maar ook dat hij gevoelig blijft voor het mogelijke lijden van anderen met een ander vocabulaire. Verdraagzaamheid is een kwestie van identificatie met de ander om de gevolgen van jouw ironie in termen van pijn voor anderen in te schatten. Er is dus geen enkele reden waarom een ironist geen liberaal kan zijn.

Volgens Rorty zijn ironische filosofen ‘private philosophers’. Hun werk is onbruikbaar en daarom onschadelijk voor het openbare leven. Dit geldt voor alle ironisten, zelfs voor Foucault. De boeken van Foucault gaan over Foucault. Het is een poging van het individu Foucault om zelf te spreken, om autonoom te zijn. Rorty geeft toe dat Foucault de suggestie dat

zijn werk commensurabel is met een liberale optiek niet op prijs zou stellen omdat hij (volgens Rorty) gelooft in een authentieke menselijke kern die door het civilisatieproces werd beschadigd. Er is, in het werk van Foucault (volgens Rorty), een sterk verlangen naar authenticiteit. Dit verlangen moet echter geprivatiseerd worden. Het is het verlangen van Foucault, een persoonlijke zaak, ook al zal Foucault daar nooit in meegaan. Rorty omschrijft de verhouding tussen Foucault en Habermas als volgt: “Michel Foucault is an ironist who is unwilling to be a liberal, whereas Jürgen Habermas is a liberal who is unwilling to be an ironist”. Liberalisme is een noodzakelijkheid, ironie een mogelijkheid. We mogen ons laten informeren over het lijden van anderen door de boeken van Foucault, maar mogen hun antiliberale implicaties niet aanvaarden. Het onbehagen in de cultuur, het verlangen naar een ‘Umwertung aller Werte’ dient geprivatiseerd te worden. Als *sociale* filosofen zijn Nietzsche en Foucault onbruikbaar en zelfs gevaarlijk.

Ironie is dus verenigbaar met de maxime dat we elkaar geen pijn mogen doen. Ironisten zoals Hegel, Nietzsche en Heidegger zijn beoefenaars van literaire kritiek, gespecialiseerd in één bepaald genre, de metafysica. Nietzsche en Foucault spreken weliswaar *alsof* hun werk relevant is voor het publieke bestaan, maar niets is minder waar. Rorty probeert zelfs Hegel te privatiseren. De *Logik* is een proeve in het verwerven van persoonlijke autonomie. Ten onrechte gaf Hegel toe aan de verleiding te denken dat hij zich had ingelaten met iets dat groter en algemener was dan zijn eigen persoonlijke leven. Het is echter moeilijk om het ironische standpunt vol te houden. Zelfs Nietzsche en Heidegger bezweken uiteindelijk voor de verleiding metafysicus te worden. Proust daarentegen slaagde waar Nietzsche en Heidegger faalden. De roman biedt een veilige omgeving voor ironie die tot het einde toe wordt volgehouden. Proust had geen enkele ambitie buiten de kleine dingen van zijn persoonlijke leven. Heidegger daarentegen meende dat sommige woorden (‘logos’, ‘geest’, ‘Europa’) een bijzondere betekenis hadden, niet enkel voor hemzelf, maar voor alle Europeanen. Dat is onhoudbaar. Voor sommige mensen, die Heideggers associaties delen, is hij groot en onvergetelijk, voor anderen is hij volstrekt onbruikbaar en onbegrijpelijk, een eigenaardig antwoord op een lege dreiging.

Derrida komt nog het dichtst bij de voorstelling van de ironische filosoof die Rorty schetst. Net als Heidegger kent Derrida een vroege, meer professionele periode, en een latere meer excentrieke en persoonlijke periode. In het werk van de latere Derrida wordt de filosofie definitief geprivatiseerd. Het zijn fantasieën zonder moraal, zonder sociale implicaties. Zijn

boeken kunnen heel belangrijk zijn voor een uiterst klein publiek. En Derrida bereikte wat hij wilde: hij werd autonoom. En zo doet elke auteur in zijn boeken een gooi naar persoonlijke autonomie.

Commentaar

In *Contingency, irony, and solidarity* vindt een re-accentuering plaats. Rorty's visie op pluralisme wordt in een andere richting uitgewerkt dan op grond van de aanzet uit 1980 kon worden vermoed. Rorty beoogt middelpuntvliedende ontwerpen commensurabel te maken met het liberalisme. Het verschil tussen liberalisme en metafysica is, dat de metafysicus één bepaalde beschrijving van de werkelijkheid wil hypostaseren tot maatstaf waarmee alle andere ontwerpen worden gemeten, de liberaal daarentegen enkel het algemeen menselijke vermogen om pijn te lijden en vernederd te worden. Naar aanleiding van *Philosophy and the mirror of nature* werd reeds opgemerkt dat, hoewel Rorty zich op de hermeneutiek beroept, zijn interpretatie van de morele gesprekssituatie van de hermeneutische verschilt. De conversatie wordt gevoerd omwille van de conversatie zelf en niet, zoals in de hermeneutische interpretatie het geval is, omwille van de waarheid. Onduidelijk is dan, waarop de plicht om in de conversatie te participeren eigenlijk nog berust? Wat Rorty van de hermeneutiek onderscheidt is het ethos van de vrijblijvendheid. Bij Gadamer is sprake van betrokkenheid van de gesprekspartners bij een gemeenschappelijke zaak, de speurtocht naar de waarheid. Hoezeer hun perspectieven ook divergeren, dit engagement hebben ze gemeen. In *Contingency, irony, and solidarity* is de afstand tot de hermeneutiek nog groter geworden. Centraal staat het liberale onderscheid privé - publiek. Dat is de maatstaf waaraan elk discours wordt onderworpen. De imperatief van de discursiviteit wordt onderschreven, althans voor het publieke domein, maar die toevoeging hanteert het minimalisme ook. Ironie speelt bij Rorty dezelfde rol als excentriciteit bij Mill, Piëtisme bij Kant en romanliteratuur bij Strawson: het behelst een strikt persoonlijke moraal. Het verschil met Strawsons optiek vervluchtigt. Het enige verschil is nog, dat Rorty wat langer in de 'region of the ethical', bij de 'literature of the maxim' verwijlt dan Strawson in zijn artikel wilde doen. Rorty presenteert zich als criticus van het commensurabiliteitsideaal, maar door het minimalisme uiteindelijk toch te onderschrijven benadrukt hij, sterker dan Strawson, de onontkoombaarheid ervan.

Hoe dicht Rorty, met zijn nadruk op het private karakter van ironie, bij Strawson staat blijkt wel uit passages als de volgende:

The social glue holding together the ideal liberal society [...] consists in little more than a consensus that the point of social organization is to let everybody have a chance at self creation to the best of his or her abilities, and that that goal requires, besides peace and wealth, the standard ‘bourgeois’ freedoms. This conviction would [...] be a conviction based on nothing more profound than the historical facts which suggest that without the protection of something like the institutions of bourgeois liberal society, people will be less able to work out their private salvations, create their private self-images, reweave their webs of belief and desire in the light of whatever new people and books they happen to encounter. In such an ideal society, discussion of public affairs will revolve around (1) how to balance the needs for peace, wealth, and freedom when conditions require that one of these goals be sacrificed to one of the others and (2) how to equalize opportunities for self-creation and then leave people alone to use, or neglect, their opportunities.

Evenals minimalisten legt Rorty het primaat bij de noodzakelijk geachte sociale minimum moraal. Daarmee verliest hij zijn aanspraak op de status van rivaal van het minimalisme. Het hermeneutische gesprek is enkel tijdverdrijf geworden. Wanneer Rorty benadrukt ‘that there is nothing beyond vocabularies’ staat dat haaks op mijn streven de verschillende morele taalspelen te beschouwen als pogingen de morele ervaring (in de *Inleiding* aangeduid als een ervaring van verdeeldheid) te verwoorden. Het beroep op een dergelijke ervaring, voorbij de discursiviteit, die in de verschillende morele taalspelen aanwezig is, maar door geen enkele verwoording volledig wordt weergegeven of uitgeput, wordt door Rorty afgewezen. Het enige dat zich aan de discursiviteit onttrekt is het ontalige vermogen pijn te voelen. De verplichting om de ander geen pijn te doen, door Rorty uitdrukkelijk gekoppeld aan het recht van de ander op overleven, is de enige morele restrictie voor menselijk handelen. Kants categorische imperatief is een poging datgene wat door de innerlijke stem van het geweten te verstaan wordt gegeven, in formuleringen vast te leggen. Vanwege het procedurele karakter ervan diskwalificeert Heidegger Kants poging als een ‘Gerichtshofvorstellung’ van het geweten. Zelf spreekt Heidegger over de zwijgende stem van het geweten. Hij onthoudt zich van elke poging datgene wat door de innerlijke stem te verstaan wordt gegeven, in een bepaalde formulering te fixeren. In Rorty’s optiek blijft Heidegger te kantiaans in zoverre dat hij deze innerlijke stem, deze anonieme

normatieve instantie ‘hypostaseert’, zoals dat bij Rorty heet. Voor Heidegger is het een stem die zich aan ons opdringt, die buiten ons eigen spreken ligt. Rorty’s ironisme behelst dat wij ons ook van dit laatste, Heideggeriaanse beroep op een ervaring voorbij de discursiviteit moeten ontdoen.

Rorty, de ironist die geen enkele optie serieus neemt, verwoordt de onverschilligheid jegens ‘private’ verwoordingen (die het minimalisme eigen is) door ze te privatiseren, en neemt uiteindelijk alleen het Liberalisme serieus. Afzien van geweld (‘elkaar geen pijn doen’) impliceert uitsluiting van auteurs als Nietzsche, Heidegger en Foucault uit het publieke discours. De urgentie van het probleem van de verhouding tussen denken en handelen dat deze auteurs aan de orde stellen, wordt door Heideggers engagement met het Nazisme en Foucaults engagement met het Iraanse fundamentalisme onderstreept, engagementen die de humanistische ethiek van onze tijd wil blokkeren. Rorty’s ‘oplossing’ doet echter het probleem zelf verdwijnen. Die oplossing bestaat in een rigide scheiding tussen denken en handelen, een oplossing die Heidegger zelf in zijn Brief over het Humanisme uitdrukkelijk afwijst. In *Hoofdstuk 6* zal ik uitvoeriger ingaan op de vraag hoe het denken van Nietzsche, Heidegger en Foucault zich verhoudt tot de liberale en humanistische ethiek van onze tijd.

§ 45 Taylor

Volgens Taylor (1989) doet een regulatieve ethiek geen recht aan het substantiële gehalte van de moderne morele identiteit. Hij acht het van belang dit substantiële gehalte te articuleren omdat we anders niet in staat zijn de subversieve aanvallen van Nietzsche en de neo-Nietzscheanen (zoals Foucault) te beantwoorden. Taylors voornaamste zorg bestaat hierin dat over steeds meer aspecten van de morele ervaring gezwegen wordt, dat het niet langer legitiem of zinvol geacht wordt erover te spreken. Deze versmalling hangt samen met de in de (Angelsaksische) ethiek wijdverbreide achterdocht jegens substantiële beschrijvingen van de menselijke conditie. De nadruk ligt op de vraag of een bepaalde handeling al dan niet geoorloofd is, niet op de vraag wat het menselijk bestaan in moreel opzicht geslaagd of zinvol maakt. Taylor gaat derhalve op zoek naar datgene wat hij aanduidt als het ontologisch referentiekader achter onze morele intuïties, datgene wat in onze morele keuzen wordt uitgedrukt, maar binnen dominante ethische taalspelen onuitgesproken blijft. Hij noemt zijn project dan ook een ‘exercise in retrieval’ (p. xi), al beseft

hij dat een volledig adequate articulatie van deze kaders onbereikbaar is en het proces van articulatie nooit voltooid zal worden.

Vertrekpunt is de in onze cultuur alom aanwezige notie van respect. Om het substantiële gehalte ervan terug te winnen, polemiseert hij zowel met de dominante ethische taalspelen (die het brede funderende kader buiten beschouwing willen laten ten gunste van een louter procedurele ethiek) als met Nietzsche en zijn volgelingen (die deze ethiek aanvechten en minachten). Is het nog mogelijk een voor iedereen aanvaardbaar ontologisch referentiekader aangaande de moderne morele conditie te articuleren, of leven wij onherroepelijk in een situatie waarin, zoals Nietzsche het uitdrukte, de horizon is uitgewist?

De hedendaagse ethiek wil elk beroep op substantiële beschrijvingen vermijden, maar daarmee wordt ontkend dat de mens niet anders *kan* leven dan binnen een horizon van betekenis, wil hij zijn morele identiteit niet verliezen. Om te bepalen welke handelingen wel en welke niet geoorloofd zijn, moet de mens eerst weten wie hij is en waar hij staat. De afwezigheid van een morele horizon is een onverdraaglijke, pathologische ervaring. De mens existeert bij voorbaat in een ruimte van morele vragen die zich onontkoombaar aan hem opdringen. Deze morele ruimte is geen projectie van de morele ‘agent’, maar gaat aan diens projecterende activiteit vooraf. Het beeld van de mens buiten een ontologisch kader, is een vertekening van de morele ervaring. Aan de alomtegenwoordige ervaringen en inzichten die samen de moderne morele identiteit vormen, kan niemand ontsnappen, ook Nietzsche en de neo-nietzscheanen niet. Wij blijven gevangen in het denken en de taal van morele tijd- en lotgenoten, blijven partners in de discursiviteit. Het gaat er dan om de morele ruimte in kaart te brengen waarin moderne subjecten zich onontkoombaar bevinden.

Voor dergelijke vragen is in de moderne ethiek, zoals de deontologie van Kant en de discursieve ethiek van Habermas, geen plaats, zij worden uitgebannen (p. 64). Want de hedendaagse ethiek zegt dat wij niet moeten vertrouwen op spontane menselijke reacties, maar enkel op externe overwegingen die niet verankerd zijn in onze intuïties. Wij moeten immers in staat zijn morele vreemdelingen, die deze intuïties niet delen, te overtuigen van de aanvaardbaarheid van bepaalde morele idealen, zonder dat zij zich bij voorbaat al door deze idealen aangesproken voelen. Taylor meent daarentegen dat zonder intuïties morele argumenten onbegrijpelijk worden: “The most reliable moral view is not one that would be grounded quite

outside our intuitions but one that is grounded, on our strongest intuitions, where these have successfully met the challenge of proposed transitions away from them” (p. 75).

De hedendaagse ethiek laat zich enkel in met de vraag Wat moet ik doen? en vermijdt de klassieke vraag naar ‘het goede’, naar dat wat in zichzelf goed en waardevol is. Dit leidt tot proceduralistische vormen van ethiekbeoefening, zoals utilitarisme (berustend op procedures voor de berekening van de resultaten van bepaalde handelingen), deontologie (berustend op de procedure van universalisering) en de theorie van Habermas (berustend op procedures met betrekking tot voorwaarden voor ongehinderde communicatie). En ook Rawls zoekt in zijn theorie van rechtvaardigheid weliswaar aansluiting bij een intuïtie (een ‘sense of the good’), maar huldigt uiteindelijk toch een smalle theorie, dat wil zeggen “a theory which keeps its most basic insights inarticulate” (p. 89). Taylor benadrukt het paradoxale karakter van deze situatie: terwijl het ideaal van mondigheid door de moderne ethiek uitdrukkelijk wordt onderschreven, is de moderne mens op het vlak van zijn basale intuïties door deze ethiek onmondig (‘inarticulate’) gemaakt. De bias in het voordeel van mondigheid die in onze cultuur zo nadrukkelijk aanwezig is, wordt blijkbaar niet van toepassing geacht op dat wat ons uiteindelijk beweegt, met als gevolg dat wij niet meer weten wat nu eigenlijk de basis is van het respect dat wij aan de dag leggen voor de rechten van anderen.

Taylor's pleidooi voor articulatie weet zich van twee kanten bedreigd: enerzijds door de ethiek zelf, die er de voorkeur aan geeft de onderliggende noties met betrekking tot het goede onbesproken te laten, anderzijds door Nietzsche (en Foucault), die weliswaar articulatie van achterliggende waarden nastreven, maar dan om de ethiek van onze tijd te ondermijnen door de verborgen inspiratie achter haar schijnbare neutrale façade te ontmaskeren. Net als Nietzsche en diens volgelingen wil Taylor laten zien dat de procedurele ethiek inderdaad een substantiële morele inspiratie heeft, maar daar eindigt de convergentie. Het oogmerk van Taylor's onderzoek naar de wordingsgeschiedenis van onze morele idealen is niet de contestatie van deze idealen, maar juist de consolidering ervan.

De ‘exercise in retrieval’ krijgt concreet gestalte in Taylor's speurtocht naar momenten in het filosofische erfgoed die hij voor de wording van de moderne morele identiteit van cruciale betekenis acht. Bijvoorbeeld de ervaring van innerlijkheid bij Augustinus en de overgang van substantiële naar procedurele rationaliteit bij Descartes, - voor wie rationalisering bestond in hervorming en disciplineren van het denken. Vervolgens de introductie van het ‘punctuele’ (dat

wil zeggen ongesitueerde) zelf bij Locke: de rationele agent, onthecht van feitelijke betrokkenheden, gevoelens en intuïties. Verder de opkomst van het Protestantisme en de daarmee gepaard gaande devaluatie van traditionele gemeenschappen. Deze momenten hebben een beslissende invloed uitgeoefend op de wordingsgeschiedenis van wat Taylor onze ‘morele ruimte’, ons ‘morele landschap’ noemt. Het resultaat van deze transformaties is een nieuwe morele sensibiliteit, een landschap waarin, ondanks alle variatie en diversiteit, een drietal gemeenschappelijke thema’s zichtbaar worden. In de eerste plaats autonomie, zowel in externe zin (afkeer van paternalisme) als in interne zin (zelfbeheersing, beteugeling van driften, zelfonderzoek). In de tweede plaats weldoen (‘beneficence’), betrokkenheid bij het welzijn van anderen. In de derde plaats rechtvaardigheid in de zin van gelijkheid, universele rechten, billijkheid en onpartijdigheid. In dit landschap kunnen alle moderne stromingen gesitueerd worden. Het utilisme is een combinatie van weldoen en instrumentele rationaliteit, terwijl Kant de gedachte van autonomie en universele rechtvaardigheid radicaliseert. Over de moderne samenleving zegt Taylor dat “the practices of beneficence are built into the modern bureaucratic administration of society” (p 398).

Dit betekent niet dat Taylor geen oog zou hebben voor het broze karakter van de moderne identiteit. Ook hij beseft dat het goede niet langer een eenheid vormt. Onder “our rather massive professed commitments” (p. 518) gaat een chronisch conflict schuil tussen, enerzijds, de toenemende hegemonie van het ongebonden, instrumentele en bureaucratische denken en, anderzijds, de romantische en post-romantische pogingen om in de kunst diepte, rijkdom en betekenis in de menselijke existentie terug te winnen (door Taylor aangeduid als ‘expressivisme’). Het is de noodzaak om te overleven die de moderne mens in toenemende mate instrumentele handelingspatronen oplegt, met als onvermijdelijk gevolg dat intrinsiek waardevolle doeleinden gemarginaliseerd worden. Wij moeten echter beseffen, aldus Taylor, dat zowel proceduralisme als expressivisme deel uitmaken van ons morele landschap. Wie bepaalde aspecten van de moderne identiteit aanvecht kan dat alleen maar doen door zich op andere aspecten van diezelfde identiteit te beroepen. De ontologische horizon als zodanig kunnen wij niet uitvegen. Taylor is diep onder de indruk van de mate waarin de moderne morele identiteit ons denken doordrenkt en wij erin opgenomen zijn. Het grote gevaar dat ons bedreigt, is dat wij onze toevlucht nemen tot een louter procedurele ethiek die afziet van articulatie van haar substantiële gehalte. Alleen articulatie kan ons redden, want zij is de cruciale voorwaarde voor

de verzoening van ogenschijnlijk incommensurabele tendensen in onze morele cultuur. Wat hij de ethiek verwijt, is, dat zij haar eigen gesitueerdheid in het moderne morele landschap niet onderkent. Een eenzijdige afwijzing van proceduralisme, instrumentele rationaliteit en bureaucratische beheersing acht Taylor echter net zo onbevredigend als de proceduralistisch-bureaucratische optie zelf. Een prudente middenweg is mogelijk. Er tekent zich in onze morele cultuur wel degelijk een inhoudelijke en redelijke consensus af. Waar idealen conflicteren vestigt hij zijn hoop op ‘verzoening door articulatie’.

Commentaar

Wanneer ethiek zou plaatsmaken voor proceduralisme, zouden wij het zicht op de bronnen van onze morele uitrusting verliezen. Dit zou morele kaalslag tot gevolg hebben. Het proceduralisme moet zich bewust worden van haar afhankelijkheid van substantiële rechtvaardigingspraktijken. Evenals Rawls beoogt Taylor explicatie en consolidering van de moderne morele identiteit. Door explicatie na te streven keert hij zich tegen het proceduralisme, door consolidering na te streven tegen Nietzsche en Foucault. Dat Taylor zijn eigen explicatie substantiëler acht dan die van Rawls, komt tot uitdrukking in het feit dat hij Rawls, evenals Habermas, tot de proceduralisten rekent. Daarmee lijkt hij de substantiële aspecten in het werk van beide auteurs te verwaarlozen. Habermas’ ideaal van ‘Verständigung’ staat dichterbij Taylors idee van ‘verzoening door articulatie’ dan Taylor zelf wil doen vermoeden (zie *Hoofdstuk 6*). Taylor onderschrijft de gedachte van MacIntyre (1988) dat rationaliteit gebonden is aan substantiële rechtvaardigingspraktijken. In tegenstelling tot MacIntyre echter ontwaart hij in onze morele cultuur eerder convergentie dan verdeeldheid. Volgens Taylor wordt de moderne morele identiteit inderdaad door de ‘Georgetown mantra’ (autonomie, weldoen en rechtvaardigheid) gearticuleerd. De consolidering van de massieve morele identiteit die Taylor beoogt, heeft echter een prijs. Dat wat incommensurabel is met zijn Grote Vertelling, de inverse van het morele landschap als het ware, wordt afgewezen. Precies deze andere kant wordt naar voren gehaald door Foucault.

In de jaren tachtig verschenen twee belangrijke studies over de voorgeschiedenis van de moderne morele zelfverhouding, namelijk Taylors *Sources of the self* en Foucaults *Le souci de soi*. Terwijl Taylor de gangbare thema’s van zelfkennis en zelfbeheersing belicht, richt Foucault (1984b) zich op datgene waarvan genoemde thema’s deel uitmaakten, maar dat gaandeweg op de

achtergrond is geraakt, namelijk de *zorg* voor zichzelf. Taylors studie vertoont tenminste één opvallend hiaat: de afstand tussen Plato (vierde eeuw voor Christus) en Augustinus (vierde eeuw na Christus) bedraagt slechts twee alinea's. Precies aan deze periode is Foucaults studie over de thematiek van de zelfzorg gewijd (1984b). In zijn optiek is het autonome subject, dat Taylor wil consolideren, tevens het panoptische subject, dat wil zeggen het doelwit van een alomtegenwoordige, disciplinerende macht, waarvoor het liberale bestuursregime model staat. In het discours over de zelfzorg uit de eerste twee eeuwen van onze jaartelling ontwaart Foucault echter een moraal, of zoals hij dat noemt een intensivering van de zelfverhouding, waarin een alternatief voor panoptische disciplineren en normalisering kan worden herkend: een levensesthetiek die in de marge van de panoptische verzorgingsstaat geïmplementeerd zou kunnen worden.

§ 46 Lyotard

In § 42 werd Rawls ten tonele gevoerd als een auteur die uit is op legitimering en consolidering van de bestaande liberaal-democratische ordening. Volgens Peperstraten (1991) geldt dit ook voor Lyotard. Deze auteur zou de 'deliberatieve ordening' die kenmerkend is voor moderne democratieën willen verdedigen. Lyotard heeft weliswaar tegenover het consensusideaal van Habermas de term 'dissensus' in het spel gebracht, maar deze bestaat niet zozeer tussen mensen als wel tussen taalregimes. De deliberatieve ordening die Lyotard voor ogen staat, heeft affiniteit met openheid als morele verplichting. Dat wil zeggen, Lyotard eist dat verschillende taalregimes, verschillende discursieve genres binnen de samenleving een kans krijgen. Mijn lectuur van Lyotard zal gericht zijn op twee vooraanstaande thema's in zijn werk, namelijk consensus en pluralisme. Volgens Lyotard is het consensusideaal onverenigbaar met pluralisme. Hij wijst de gerichtheid op consensus af om het pluralisme te redden.

In Lyotards werk laten zich twee perioden onderscheiden. De eerste periode staat in het teken van zijn lectuur van Marx en Freud, de tweede in het teken van zijn lectuur van Kant en Wittgenstein (maar vooral van Kant). In deze paragraaf zal ik de aandacht richten op de tweede periode, dat wil zeggen op Lyotards wending naar Kant, met name naar diens 'derde kritiek', de *Kritik der Urteilkraft*. In deze kantiaanse (en in mindere mate wittgensteiniaanse) periode wordt 'het postmoderne' het centrale thema in Lyotards denken. Aan de 'tweede' Wittgenstein ontleent

Lyotard de gedachte dat taal begrepen moet worden als een verzameling van ‘taalspelen’, hoewel Lyotard liever de aanduiding ‘discursief genre’ gebruikt. Aan de ‘derde’ Kant ontleent hij de gedachte dat wij, in de discursieve praktijken waarin wij participeren, verschillende discursieve genres kunnen onderscheiden die niet tot elkaar gereduceerd mogen worden. Als voorbeelden van dergelijke heterogene taalspelen noemt Lyotard het denotatieve spel (wetenschap) gericht op waarheid, het prescriptieve spel (ethiek) gericht op rechtvaardigheid, het performatieve spel (techniek) gericht op efficiëntie, beheersing en regulering, en het narratieve spel (de levensbeschouwelijke en metafysische vertellingen) gericht op zingeving.

Lyotards werk uit de tweede periode behelst een debat met Habermas. De relevantie van Lyotards positie voor mijn vraagstelling is gelegen in het feit dat hij consensus als oogmerk van communicatief handelen uitdrukkelijk afwijst (althans waar het de sociale pragmatiek, het publieke debat betreft), alsmede in zijn kritiek op een proceduralistische ethiekopvatting. In een dergelijke ethiekopvatting wordt het prescriptieve taalspel van de ethiek, gericht op rechtvaardigheid, ondergeschikt gemaakt aan het performatieve taalspel van de geavanceerd-liberale samenleving, gericht op conflictbeheersing en efficiënte regulering. Ik bespreek achtereenvolgens *Le différend* (1984), *La condition postmoderne* (1979) en *Au juste* (1979).

46.1 Le différend

In *Le différend* maakt Lyotard (1983) onderscheid tussen een ‘litige’ (een geschil dat beslecht kan worden *binnen* een vertoog) en een ‘différend’ (een fundamenteel geschil *tussen* twee vertogen dat niet beslecht kan worden binnen een vertoog zonder onrecht te doen aan het andere vertoog). Een fundamenteel geschil is een conflict tussen incommensurabele vertogen dat niet op billijke wijze beslecht kan worden vanwege het ontbreken van een oordeelcriterium dat op beide vertogen van toepassing is. Wanneer een van beide argumentaties geldig is betekent dat niet, dat de andere argumentatie ongeldig is. Wanneer men hetzelfde criterium op beide van toepassing acht, beslecht men het geschil als gold het een litige en doet men onrecht aan een van beide (of aan allebei). Een universeel criterium dat op alle vertogen van toepassing is, ontbreekt. Taal is altijd een bepaalde taal, nooit taal in het algemeen.

Een universeel discours om alle geschillen te beslechten, is een kwade gedachte. De neiging bestaat om fundamentele geschillen te verdonkeremanen, maar het is de taak van een filosoof de fundamentele geschillen aan het licht te brengen. In onze tijd is het universalisme in

het defensief gedrongen. Kants *Kritik der Urteilskraft* en Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* vormen het afscheid van het universalisme, de epiloog van de moderniteit. De grote diaspora van taalspelen wordt door deze teksten aangekondigd. Zij vormen Lyotards legitimatiebewijs. Nu het universalisme in het defensief gedrongen is, is het uur van de filosofie aangebroken.

In het geval van een fundamenteel conflict heeft argumenteren weinig zin, want het reglement voor een debat is geschreven in het idioom van een van beide vertogen en legt het andere vertoog het zwijgen op. De participanten kunnen elkaar niet overtuigen, slechts binnen hun eigen vertoog hun gelijk bewijzen. Het taalregime dat een litige reguleert, schiet in geval van een fundamenteel geschil haar doel voorbij. Zwijgen is de meest aangewezen taalhandeling wanneer aan datgene wat gezegd zou moeten worden binnen het beschikbare taalregime geen stem kan worden gegeven. Het fundamentele geschil is een moment van stilte. Het is de opgave van de filosofie een idioom te vinden om van de fundamentele geschillen te getuigen, om dat te zeggen wat gezegd *moet* worden, maar wat nog niet gezegd *kan* worden.

Consensusvorming kan enkel plaatsvinden binnen een bepaald taalregime. Consensus vooronderstelt overeenstemming inzake de geijkte taal (Alexander van Aphrodisia gebruikt hiervoor de term *koinologia*). Consensusvorming vooronderstelt dat de participanten in het geschil dezelfde taal spreken. Zo'n gemeenschappelijke taal doet echter geen recht aan een fundamenteel geschil. In een moderne democratie bestaat de neiging om over geschillen te delibereren, dat wil zeggen om een fundamenteel geschil te transponeren tot een litige en vervolgens weg te reguleren. Het is de taak van de filosoof de verdonkeremaande geschillen op het spoor te komen. Marx was in deze zin een filosoof. Het idioom van de liberale maatschappelijke ordening, waarin de arbeider werd beschreven als een autonome persoon die uit vrije wil zijn arbeidskracht te koop aanbood op de arbeidsmarkt om vervolgens vrijwillig in te stemmen met de arbeidsovereenkomst, deed onrecht aan het fundamentele geschil tussen arbeid en kapitaal, aan de ervaringen van onrecht die op de arbeidsmarkt werden opgedaan, door de verhouding tussen arbeider en kapitalist te formuleren in termen van een transactie tussen rechtspersonen. Daarom ging hij op zoek naar een nieuw idioom om het fundamentele karakter van het geschil aan het licht te brengen.

Commentaar

Lyotard bekritiseert precies datgene wat het gezondheidsethische vertoog beoogt, namelijk consensus over een gemeenschappelijk idioom, een ‘koinè’ (Engelhardt) of ‘koinologia’ (Lyotard) waarmee morele conflicten zodanig omschreven kunnen worden dat ze ‘oplosbaar’ worden. Een dergelijk procedé heeft een prijs: het fundamentele geschil wordt verdonkeremaand. Gezondheidsethici beheersen een bepaalde taal, ‘herausprepariert’ uit de sociale discursiviteit. Consensus komt tot stand door uitsluiting van andere morele talen, zodat alle participanten hetzelfde taalspel spelen. Daarmee wordt het geschil getransponeerd tot een litige. De differentie wordt een casus. Dat wat MacIntyre betreurt, de incommensurabiliteit van taalspelen in onze samenleving, wordt door Lyotard geaffirmeerd.

Volgens Van den Brink (1989) vraagt Lyotard zich af of een filosoof wel prescriptieve uitspraken mag doen. Verschillende taalspelen zijn immers niet op elkaar terug te voeren. De filosoof moet openstaan voor dat wat buiten de heersende idiomen valt. Filosofie moet niet voorschrijven, maar luisteren, naar dat wat niet gezegd kan worden in de heersende idiomen. Hij moet attent zijn op het optreden van geschillen, ervoor waken dat één discursief genre de boventoon gaat voeren. Habermas daarentegen doet geen recht aan de heterogeniteit van de taalpraktijk. Diens optiek is een poging de heterogeniteit van taalpraktijken te homogeniseren.

Dat betekent volgens mij dat het primair de opgave is van de filosoof om ‘tweede orde’ prescriptieve uitspraken te doen, bijvoorbeeld ten aanzien van het toegepast-ethische discours. Dit laat zich toelichten aan de hand van een tekst van Van Luijk (1986) waarin een werkwijze wordt voorgestaan die vanuit Lyotards optiek moet worden afgewezen. Ethische oordeelsvorming, aldus van Luijk, wordt vaak in gang gezet door intuïties en onbehagen. Analyse is echter onontbeerlijk. Een belangrijke stap in de ethische bewerking is het gelijksoortig maken van de termen, door het probleem te herformuleren binnen één idioom, dus ófwel als een conflict van rechten, ófwel als een conflict van waarden, ófwel als een conflict van belangen, maar niet als een conflict *tussen* rechten, waarden en belangen. Ethische besluitvorming geschiedt dan binnen een homogeen systeem. Tot zover is Van Luijks aanpak evident on-Lyotardiaans. Vervolgens stelt hij echter vast dat een dergelijke ethische analyse in gebreke blijft waar het erop aankomt aan alle dimensies van een casus recht te doen. De vraag is dan of mensen, onder bepaalde omstandigheden, het recht hebben om hun handelingskeuzen niet in te brengen in de ‘discussie van weldenkenden’. Zijn wij onder alle omstandigheden ertoe

gehouden onze handelingen en handelingsplannen kritiseerbaar te maken door ze voor te houden aan weldenkende anderen? Het antwoord van de hedendaagse ethiekbeoefening, waarin de discussie der weldenkenden centraal staat, luidt bevestigend. Om zowel aan de eis van bespreekbaarheid als aan bovengenoemd bezwaar tegemoet te komen, wendt Van Luijk zich tot Habermas. Volgens hem kunnen wij op twee manieren met elkaar omgaan: strategisch en communicatief. In het eerste geval gaan wij berekenend te werk, in het tweede geval zijn wij uit op ‘Verständigung’ en wederzijdse instemming, gebaseerd op uitwisseling van goede redenen. Kenmerkend voor communicatief handelen is, dat het perspectief van alle betrokkenen wordt opgenomen in de handelingsstrategie van elke individuele actor.

Deze nuancering à la Habermas lijkt de benadering van Van Luijk echter niet te redden. Vanuit Lyotards’ optiek is ook consensus in de zin van ‘Verständigung’ een poging de termen van het debat te stroomlijnen, het geschil te verdonkeremanen. In het eerste deel van zijn artikel hanteert Van Luijk wat bij Lyotard een performatieve consensusconceptie heet: morele overwegingen worden ondergeschikt gemaakt aan het belang van conflictbeslechting en regulering. In het tweede deel van zijn artikel hanteert Van Luijk een argumentatieve consensusconceptie, door Lyotard eveneens problematisch geacht. In *La condition postmoderne* heeft hij dit onderscheid tussen een performatieve en een argumentatieve consensusconceptie uitgewerkt, en aangegeven waarom ook de argumentatieve consensusconceptie (Habermas) moet worden afgewezen.

46.2 La condition postmoderne

Volgens Lyotard wordt het moderne denken gedomineerd door de zogenaamde ‘grote vertellingen’, waarvoor Hegels fenomenologie van de geest model staat. Het postmoderne moet begrepen worden als het ongelof in grote vertellingen. Lyotard opteert voor een wending naar Kant, naar diens derde kritiek, de *Kritik der Urteilkraft*. Lyotards werk is echter niet zozeer een debat met Hegel als wel met Habermas. Volgens Lyotard staat Habermas nog altijd in het project van de moderniteit en beroept hij zich uiteindelijk op de grote vertelling van de emancipatie van de mensheid. Bovendien doet zijn ‘Diskurs’-gedachte (de gedachte van de ideale gesprekssituatie) geen recht aan de heterogeniteit van taalspelen of discursieve genres, terwijl het er in de postmoderne situatie waarin wij ons bevinden juist om gaat onze sensibiliteit jegens discursieve heterogeniteit te intensiveren.

Habermas probeert het project van de moderniteit en de gedachte van eenheid van de rationaliteit te redden met behulp van zijn theorie van het communicatieve handelen, gericht op consensusvorming. Lyotard daarentegen benadrukt het agonale karakter van discursieve pragmatiek. Spreken is vechten, aldus Lyotard. De discursieve pragmatiek is een taalspel waarin de gesprekspartners erop uit zijn elkaar met innovatieve taaldaden, beter gezegd taalzetten, te overtroeven. Het agonale karakter van discursieve pragmatiek brengt de mogelijkheid met zich mee van een toestand van terreur, waarin één bepaald discursief genre zich meester maakt van de situatie, ten koste van alle andere. Terreur wordt begrepen als eliminatie, of dreiging met eliminatie van gesprekspartners uit het taalspel dat men met hen speelde. Van terreur is sprake wanneer een gesprekspartner zwijgt, niet omdat hij is overtroefd, maar omdat hij met uitsluiting wordt bedreigd. Lyotards vraagstelling luidt: hoe kunnen wij deze toestand van discursieve terreur voorkomen? Hoe kunnen wij zowel het agonale karakter van discursieve pragmatiek, als de idee van rechtvaardigheid (in de zin van recht doen aan discursieve heterogeniteit) affirmeren? Het antwoord wordt, zoals gezegd, gezocht in Kants derde kritiek. Lyotards studie staat geheel in het teken van het verzet tegen alle vormen van discursieve terreur ('Wees commensurabel, of verdwijn') die, zowel in de hedendaagse filosofie als in de hedendaagse geavanceerd-liberale samenleving kunnen worden ontwaard. Met name Habermas' consensusideaal wordt door Lyotard voor dubieus gehouden. De regulatieve idee van Lyotards tweede periode is niet consensus, maar rechtvaardigheid: een situatie waarin recht wordt gedaan aan de heterogeniteit van discursieve genres. De terreur beoogt het einde van de heterogeniteit die Lyotard, de filosoof, wil vasthouden.

In de technische pragmatiek gaat het om de optimalisering van de performativiteit. Wat telt is niet het goede of het ware, maar het efficiënte. Een technische zet geldt als 'goed' of 'geslaagd' wanneer hij betere resultaten oplevert en minder kost dan andere mogelijke zetten. In onze geavanceerd-liberale samenleving dreigt de pragmatiek van het technische de andere pragmatieken te overheersen. Het denotatieve taalspel (gericht op waarheid) en het prescriptieve taalspel (gericht op rechtvaardigheid) worden in toenemende mate overwoekerd door het technische taalspel waarin de inzet niet waarheid of rechtvaardigheid is, maar optimalisering van de performativiteit, dat wil zeggen het streven naar de beste input/output verhouding. De gesprekspartners zijn er niet langer op uit elkaar met behulp van innovatieve taalzetten te overtroeven, maar dreigen elkaar te elimineren onder het motto 'Wees efficiënt en performatief,

anders zult gij niet meer spreken'. Het performativiteitsbeginsel maakt zich in toenemende mate van het denotatieve taalspel meester. Lyotard spreekt over de 'mercantilisering van het weten'. De vraag is niet langer 'Wat is waar, wat is onwaar?', maar: waar is het goed voor, waar dient het toe, wat is het nut ervan, wat levert het op, wat is het waard? Onderzoeksprogramma's worden beoordeeld vanuit de vragen en behoeften van de overheid. En ook het prescriptieve taalspel wordt verdrongen door het performativiteitsbeginsel dat tot uitdrukking komt in bureaucratische procedures (proceduralisering van de ethiek).

De vraag is dan hoe de wetenschappelijke pragmatiek zich kan legitimeren nu het beroep op de grote vertellingen ongeloofwaardig is geworden. Anders gezegd: hoe kunnen wij voorkomen dat, in een postmoderne situatie, het performativiteitscriterium de enige vorm van legitimering wordt? En dat de legitimering van het denotatieve taalspel (wetenschap) en van het prescriptieve taalspel (ethiek) enkel in hun gebruikswaarde wordt gezocht?

Het voor de hand liggende antwoord is de consensusgedachte. Volgens Lyotard moeten echter twee opvattingen van consensus worden onderscheiden: de argumentatieve en de performatieve. De argumentatieve consensusconceptie van Habermas verwijst naar een situatie waarin vrije individuen overeenstemming bereiken middels een argumentatieve dialoog. De performatieve consensusconceptie daarentegen staat in het teken van de optimalisering van de performativiteit, maakt in feite deel uit van het bureaucratisch proceduralisme dat gestuurd wordt door het efficiëntie/inefficiëntiecriterium en in de geavanceerd~liberale samenleving het dominante taalspel is. Consensus is dan een middel tot een doel geworden, namelijk de zo efficiënt mogelijke regulering van het maatschappelijke verkeer. De bureaucratische procedures zullen dat wat de performativiteit vereist 'door individuen doen willen', aldus Lyotard. Zijn pleidooi voor heterogeniteit gaat verder dan het liberale beginsel van de permissiviteit. Want permissiviteit behelst een weigering de taalzetten die het betreft serieus aan het woord te laten, en maakt in feite deel uit van het performativiteitsprincipe.

De performatieve consensusconceptie wordt afgewezen vanwege de gewelddadige neiging andere discursieve genres aan *haar* criteria te onderwerpen. De argumentatieve consensusconceptie wordt echter eveneens afgewezen. Voor Habermas' consensusconceptie staat de discursieve gemeenschap van wetenschappers model. Lyotard ontkent echter dat de legitimering van wetenschappelijke pragmatiek model kan staan voor de legitimering van de sociale pragmatiek. Laatstgenoemde legitimering zou zich, in tegenstelling tot de

wetenschappelijke pragmatiek, niet op consensus, maar op discursieve heterogeniteit, het tegendeel van terreur moeten beroepen, een toestand waarin verschillende discursieve genres gerespecteerd worden, waar het denotatieve taalspel, dat in het teken staat van het zoeken naar waarheid, of het prescriptieve taalspel dat in het teken staat van het zoeken naar rechtvaardigheid, niet ondergeschikt wordt gemaakt aan de grote emancipatieverveling of aan het performativiteitsbeginsel. De consensusgedachte staat op gespannen voet met innovatie en verbeelding, omdat innovatieve taalzetten er juist op uit zijn de consensus te ondermijnen, de regels te veranderen. Consensus is niet het uiteindelijke telos, maar slechts een momentopname in de discursieve pragmatiek.

De pragmatiek van het kennisspel vertoont op zich genomen weinig verwantschap met het streven naar performativiteit. In het denotatieve kennisspel gaat het om het naar voren brengen van argumenten en tegenargumenten, van bewijs en tegenbewijs, zet en tegenzet. Het is een proces van voortdurende innovatie. Efficiëntie is een bijproduct van de wetenschappelijke pragmatiek. De vraag ‘Wat is jouw argument waard?’ lokt nieuwe, innovatieve taalzetten uit, draagt bij aan innovatie. De wetenschappelijke pragmatiek is een open systeem dat niet vereenzelvigd kan worden met terreur. Zij staat in het teken van een onophoudelijke revisie van een altijd voorlopige en voor revisie vatbare consensus. Toch kan zij niet als model functioneren voor de sociale pragmatiek, zoals Habermas wil. Het ideaal van de open gemeenschap, ontleend aan de wetenschappelijke pragmatiek, acht Lyotard niet op de sociale pragmatiek van toepassing. De sociale pragmatiek heeft niet dezelfde ‘eenvoud’ als de wetenschappelijke. De samenleving is een verzameling van op elkaar ingrijpende netwerken van heteromorfe klassen van uitspraken: denotatieve, prescriptieve, performatieve, technische, evaluatieve, enzovoort. Het is ondenkbaar dat er een consensus wordt gevonden die deze diffuse verzameling van heteromorfe netwerken en taalmaterie kan omvatten. Het is niet mogelijk en zelfs onverstandig (dat wil zeggen niet zonder aanzienlijke risico’s in termen van terreur) om ons bij het zoeken naar een oplossing voor het probleem van de sociale legitimatie, op universele consensus middels een argumentatieve dialoog te oriënteren. Om te beginnen wordt in Habermas’ consensusconceptie voorondersteld dat de participanten overeenstemming bereiken over de regels voor het te spelen discursieve spel, terwijl het volgens Lyotard duidelijk is dat er in onze postmoderne situatie sprake is van verschillende heterogene taalspelen met hun respectievelijke regels. De tweede vooronderstelling is dat consensus het telos zou zijn van discursiviteit, terwijl consensus slechts een toestand is

waarin de discussie zich op een bepaald moment bevindt, en nooit een eindtoestand. Het uiteindelijke doel is niet consensus, maar datgene wat Lyotard aanduidt met de term ‘paralogie’: het onderkennen en respecteren van heterogeniteit, het zoeken van dissensus. Habermas’ consensusconceptie staat nog altijd in het teken van de gedachte dat taaldaden in laatste instantie hun legitimiteit ontleen aan de mate waarin zij een bijdrage leveren aan het emancipatoire project van de moderniteit.

Habermas ideale gesprekssituatie, de ‘Diskurs’-gedachte, vormt een laatste obstakel tegen de vestiging van de heerschappij van de performativiteit en is in zoverre een goede zaak. Toch is consensusvorming in een postmoderne context een suspecte waarde geworden. Dit in tegenstelling tot de idee van rechtvaardigheid. Een praktijk van rechtvaardigheid mag derhalve niet met een consensusideaal worden verbonden. De erkenning van de heteronomie van taalspelen impliceert dat er afstand wordt genomen van de terreur die erop uit is hen te homogeniseren, hun isomorfie te realiseren. De tweede stap is de onderkenning dat elke vorm van consensus een lokale en voorlopige consensus is, bereikt door huidige gesprekspartners. Deze nadruk op het voorlopige en lokale karakter van consensus komt overeen met de actuele situatie, waar permanente instituties plaats maakten voor tijdelijke contracten. De geavanceerd-liberale samenleving confronteert ons met het performativiteitscriterium dat alle taaldaden aan zich wil onderschikken. Het alternatief lijkt te zijn: ofwel het performativiteitsbeginsel aanvaarden, ofwel dit criterium verwerpen en voor een ‘tegencultuur’ opteren, met het risico voortaan uitgesloten te worden van participatie in de discursiviteit. Dat wil zeggen: ofwel opteren voor conformisme, op straffe van eliminatie, ofwel onszelf willens en wetens buiten de sociale pragmatiek plaatsen.

Commentaar

Evenals bij Engelhardt het geval is, wordt de eigen tijd door Lyotard begrepen als een situatie na de Verlichting. In tegenstelling tot Engelhardt echter benadrukt hij dat de gemeenschap van wetenschappers, en de consensusconceptie die daarin werkzaam is, niet model kan staan voor de samenleving als geheel, voor de sociale discursiviteit, omdat de aan de wetenschappelijke pragmatiek ontleende consensusconceptie geen recht doet aan de heterogeniteit en incommensurabiliteit van taalspelen in een pluralistische situatie. Tegenover de wil om op rationele wijze eenheid te scheppen wordt pluraliteit, heterogeniteit en incommensurabiliteit

geaffirmeerd. Waar het de vraagstelling van deze studie betreft antwoordt Lyotard, dat de vraag naar consensusvorming in een pluralistische samenleving verkeerd gesteld is. De vraag is niet zozeer of consensus mogelijk is, maar of consensus wenselijk is. En dit wordt door Lyotard ontkend, tenzij consensus wordt opgevat als een lokale en voorlopige momentopname die enkel betrekking heeft op de betrokken individuen.

In een pluralistische context is de deliberatieve ethiek, zoals Engelhardt zelf toegeeft, uiteindelijk een proceduralistische ethiek, die in dienst staat van beheersing en regulering, dat wil zeggen van de eisen van efficiëntie en performativiteit. Het is eerder een technisch dan een ethisch taalspel. De waarde van de toegepaste ethiek is haar gebruikswaarde. Het is haar opgave gezondheidsethische problemen oplosbaar te maken. Daarmee opteert het gezondheidsethische vertoog voor een performatieve consensusconceptie. Dit is niet in strijd met de prominente plaats die aan het autonomiebeginsel, dat wil zeggen aan het zelfbeschikkingsrecht wordt toegekend. In de geavanceerd-liberale samenleving gaat het er immers om, individuen te doen willen wat het performativiteitsbeginsel vereist. Het gaat erom hen de juiste preferenties bij te brengen. In *Hoofdstuk 1* kwam naar voren dat de gezondheidsethiek geen hinderpaal, maar veeleer een hulpwetenschap voor medisch-technologische vooruitgang is, en dat gezondheidsethische procedures, zoals de ‘informed consent’ procedure, juist in dienst staan van een efficiënte beheersing en regulering van geavanceerde medisch-technologische praktijken. Het gaat erom datgene wat de imperatief van de performativiteit vereist, door individuen te doen willen. Wanneer een patiënt instemt met de behandelingsoptie die het team van behandelaars voorstelt, wordt aan zijn competentie niet getwijfeld, maar zodra hij er niet mee instemt, wordt zijn competentie ter discussie gesteld.

Vanuit de optiek van Lyotard verschijnt de minimalistische of deliberatieve ethiek als een vorm van discursieve gewelduitoefening. Narratieve (‘brede’ of levensbeschouwelijke) taalzetten en prescriptieve (ethische) taalzetten worden uit het morele beraad geweerd middels discursieve uitsluitingsprocedures. Het gaat om beheersing van morele conflicten en regulering van het maatschappelijke verkeer. Beleidsmakers willen antwoord op de vraag ‘Wat mag er nu wel en wat mag er niet?’. De stelling dat ethische taalzetten uitgesloten worden uit het beraad, zal verwondering wekken. Het gezondheidsethische vertoog begrijpt zichzelf immers als een prescriptief taalspel, als *ethiek*. Een bekrachtiging van Lyotards stelling vormt de visie van gezondheidsethicus Callahan op het abortusdebat, tussen de pro-choice en de pro-life positie, in

de Verenigde Staten. Callahan wijst erop dat de pro-choice positie zich tevreden stelt met een wettelijke regeling die de morele keuze overlaat aan de persoon in kwestie. De morele dimensie wordt geprivatiseerd. Callahan schrijft: “[A] particular failing of the abortion-on-request literature is that it persistently scants the moral problem of how a woman, if granted the desired legal freedom to make her own decision about abortion, should go about making that decision” (p. 494). Callahan signaleert een eenzijdige nadruk op het juridische recht om zelf te mogen kiezen en een gebrek aan belangstelling voor abortus als morele vraag (dat wil zeggen de vraag hoe, binnen een bepaald moreel perspectief, een coherente beschouwing over de keuze voor abortus mogelijk is):

[A] solution of the legal problem is not the same as a solution of the moral problem. That the moral struggle is transferred from the public to the private sphere should not be taken to mean that the moral problem has been solved; only its public aspect ... has been dealt with. The personal problem will remain (p. 494).

Dat wil zeggen, de oplossing wordt gezocht in regulering en beheersing, maar over het morele probleem in eigenlijke zin laat de gezondheidsethiek zich niet langer uit. Callahan koppelt dit bezwaar aan een meer algemeen pleidooi voor een strikte scheiding tussen het biologische, het juridische en het ethische discours. Wanneer in louter biologische of juridische termen over de abortusproblematiek wordt gesproken, wordt geen recht gedaan aan de ethische dimensie. Aan biologische gegevens omtrent de embryonale ontwikkeling, kunnen wij geen overwegingen aangaande de ethische status van het embryo ontleen. De biologische feiten spreken niet voor zich, ze moeten geïnterpreteerd worden. De biologie schrijft de ethiek niet voor wanneer er sprake is van een ‘persoon’. Callahan schrijft:

[T]he way we interpret reality will depend upon our prior choice of some particular set of terms with which to do the interpreting. Before we can deal with ‘facts’ at all, we need an ‘idiom’ (p. 353).

Callahan ontkent niet de waarde van het technische of biologische discours als zodanig, maar bestrijdt de gangbare bevoorrechtiging ervan ten opzichte van het ethische. Hij pleit voor ‘equity in the language’ (p. 499). In de huidige discussie wordt het ethische taalspel door het biologische en

het juridische ‘overruled’. Een soortgelijke bekommernis treffen wij aan bij Ten Have en Kimsma (1987): de gezondheidsethiek richt zich op aanpassing en beheersing, op het snel en efficiënt oplossen van problemen ten koste van het ethische gehalte (Ten Have en Kimsma 1987, p 194). Een bundel over abortus die Callahan samen met zijn echtgenote redigeerde draagt de titel *Abortion: understanding differences*. De Callahans benadrukken het fundamentele karakter van het geschil. Ondanks de aandacht die het abortusvraagstuk in de Verenigde Staten heeft gekregen, is de controversie niet beslecht. Dat komt omdat abortus niet zozeer te maken heeft met de overredingskracht van bepaalde argumenten, maar veeleer met het perspectief van waaruit de betrokkenen de problematiek benaderen. Het is alsof verschillende participanten verschillende talen spreken. Daarom willen de Callahans niet zozeer de specifieke argumenten op de voorgrond plaatsen, maar de morele *achtergrond* waaraan de participanten hun argumenten ontleen. In zijn eigen bijdrage aan de bundel bespeurt Callahan gebrek aan eerlijkheid bij de betrokkenen. Iedereen probeert zijn eigen positie zo sterk mogelijk te maken. Callahan daarentegen benadrukt de ‘hidden doubts’ en de onzekerheid. Hij beschouwt de taal die in de gemeenschap van gezondheidsethici wordt gesproken als één bepaalde morele taal naast andere, een technische taal die geen recht doet aan de rijkdom van onze morele cultuur. De ethische discussie in eigenlijke zin wordt opgeofferd aan het belang van regulering. Tegenover het performatieve consensusideaal van het toegepast-ethische discours, plaatst Lyotard de idee van discursieve rechtvaardigheid. Hoe verhoudt zich dit tot de imperatief van de discursiviteit? Aan de hand van *Au juste*, waarin Lyotard ingaat op de beschuldiging dat hij zich aan kritische discussie onttrekt en geen gehoor geeft aan de eis van bereidheid tot gesprek, wil ik dit nader preciseren.

46.3 Au juste

Au juste legt een reeks gesprekken vast tussen Jean-François Lyotard en Jean-Loup Thébaud. Volgens de flaptekst zocht Thébaud zijn gesprekspartner op om hem te confronteren met het verwijt dat diens meest recente boeken iedere discussie, iedere communicatie blokkeren. Het gesprek van de eerste dag draagt de titel ‘Le consensus impossible’. Hij verwijt Lyotard dat diens *Économie libidinale* een boek is van het soort waarmee je kunt instemmen of niet, maar waarmee je niet in discussie kunt gaan. Lyotard wijzigt onmiddellijk het idioom: het gaat er niet om of je met boeken kunt discussiëren, de vraag is welke effecten boeken sorteren. Dat wil zeggen: niet of

discussie mogelijk is, maar *welk type* van discussie mogelijk is. Bepaalde vormen van discussie worden door *Économie libidinale* inderdaad belemmerd, andere juist gestimuleerd. Hij gaat het gesprek niet uit de weg, maar dat betekent niet dat het gesprek dat hij bereid is te voeren de vorm heeft van een wetenschappelijke discussie die bestaat in het uitwisselen van argumenten die gemeten kunnen worden aan universele en voor iedereen dwingende criteria. Wat Lyotard wil benadrukken is de instabiliteit van onze criteria. Er zijn geen universele criteria waaraan iedere uitspraak in *Économie libidinale* getoetst kan worden: ‘On juge sans critère’, dat wil zeggen wij bevinden ons in een situatie die volgens Lyotard overeenkomt met die van de wijze rechter bij Aristoteles: wij oordelen van situatie tot situatie, zonder universele criteria.

De problematiek van onze situatie, de ‘moderniteit’ (later zal Lyotard spreken over ‘postmoderniteit’) is die van de rechtvaardigheid. Moderniteit betekent, zowel op het vlak van de ethiek als op het vlak van de esthetiek: oordelen zonder criteria. Maar wat is rechtvaardigheid nog wanneer er geen dwingende criteria meer zijn? In de ‘moderne’ (later ‘postmoderne’) conditie zijn de criteria instabiel, dat wil zeggen: zij kunnen niet langer gefundeerd worden in een ontologie of metafysica. Het prescriptieve taalspel waarin gezegd wordt wat rechtvaardig is, kan niet worden afgeleid van het descriptieve taalspel waarin gezegd wordt wat waar is. Bij Plato was sprake van overeenstemming tussen het goede en het zijn. In de ‘moderne’ situatie wordt dit losgelaten. Wij moeten rechtvaardig zijn, maar kunnen de criteria niet langer afleiden uit een substantiële bepaling van de menselijke natuur.

Hoe kunnen wij over rechtvaardigheid spreken wanneer de criteria van rechtvaardigheid instabiel zijn? Lyotards antwoordt als volgt. Rechtvaardigheid wordt doorgaans opgevat als verdelende rechtvaardigheid, bij Plato een proportionele verdeling, in onze tijd een egalitaire. De claim dat een bepaalde maatschappelijke ordening rechtvaardig is, wordt onderbouwd door een beschrijving van de feitelijke situatie. Er is sprake van een overgang van ‘waar’ naar ‘goed’: als het waar is dat de verdeling proportioneel c.q. egalitair is, dan is er sprake van rechtvaardigheid. Lyotard spreekt van een ‘platoonse overgang’ in dit verband. Zelf benadrukt hij, dat er van een overgang van het descriptieve naar het prescriptieve taalregime geen sprake kan zijn. Rechtvaardigheid heeft niets van doen met een dergelijk ‘als... dan...’ schema. Het rechtvaardige ressorteert onder een ander taalspel dan het feitelijke. Het prescriptieve taalspel laat zich niet afgeleiden uit het descriptieve. In navolging van Levinas benadrukt hij dat er niets is - en zeker geen model voor een rechtvaardige samenleving - dat aan het prescriptieve, aan de ethische

verplichting vooraf gaat. Wij moeten rechtvaardig zijn, maar het enige wat ons ter beschikking staat is wat Aristoteles *phronèsis*, Kant *Urteilkraft* noemt: het vermogen de situatie te beoordelen zonder criteria. Lyotard koppelt dus de weigering het prescriptieve uit het descriptieve, het ethische uit het metafysische, het goede uit het ware af te leiden aan de bereidheid te oordelen van situatie tot situatie, zonder vastliggende maatstaven.

Het is onze opgave de taalspelen te vermenigvuldigen, hun differenties te verfijnen. Wij moeten voorkomen dat de specificiteit van het prescriptieve taalspel in de veelheid van taalspelen ten onder gaat. Toch lijkt Lyotard aan het prescriptieve taalspel een bijzondere status toe te kennen. Het prescriptieve taalspel sorteert een uniek effect: de verantwoordelijkheid, een situatie van verplichting zonder fundament. De specifieke pragmatiek van dit taalspel stamt uit de joods-chassidische traditie: aan de ethische verplichting, het ‘soyez justes’, gaat geen enkel inzicht in het wezen van de werkelijkheid vooraf. Wij weten niet wat ‘rechtvaardig zijn’ betekent, maar moeten het toch zijn. De enige optie die dan open staat is, van situatie tot situatie te beoordelen wat rechtvaardig is. Deze attitude impliceert een resolute afwijzing van de ontologie als fundament van de ethiek. Ethiek is eerste wetenschap geworden. De ontologisering van de ethiek, de poging de ethiek ondergeschikt te maken aan de ontologie (Hegel, Heidegger) verschijnt als een act van gewelddoefening (die gemakkelijk overgaat in daadwerkelijk geweld).

De chassidische ethiekopvatting verbindt Lyotard overigens met wat hij ‘heidense instructies’ noemt. Met de aanduiding ‘heidens’ bedoelt Lyotard te zeggen dat hij geen universeel verhaal vertelt, maar enkel lokale, aan plaats en tijd gebonden ‘instructies’ geeft. De verkiezingen van 1978 in Frankrijk illustreren de definitieve neergang van het grote verhaal van het Marxisme, en daarmee van de historische rede als zodanig. Dit ‘grand récit’ kon de Franse intellectuelen niet meer in beweging brengen. In plaats ervan komen de vele kleine verhalen. Lyotards instructies zijn aan deze lokaal-historische conjunctuur (Parijs in 1978) gebonden. De consument wordt erop gewezen dat Lyotards product slechts tijdelijk houdbaar is. Onder de huidige omstandigheden moeten wij heidens en rechtvaardig zijn.

Nu de grote vertellingen ongeloofwaardig zijn geworden, verschijnt de maatschappij als een pluraliteit van incommensurabele discursieve praktijken die niet onder één overkoepelend metadiscours kunnen worden ondergebracht. De door Lyotard gehanteerde prescriptie (‘Wees heidens en rechtvaardig’) is niet verankerd in een substantiële visie op menselijke natuur. Toch

ontwaren we ook bij Lyotard een moment dat op zijn minst *lijkt* op een overgang tussen descriptie en prescriptie, namelijk daar waar hij van *maximalisering* spreekt. Dat wat in de feitelijke situatie wordt gevonden (de pluraliteit van incommensurabele taalspelen) moet gemaximaliseerd worden, krijgt het karakter van een regulatieve idee, een imperatief. Vanuit de vaststelling dat er een veelvoud aan taalspelen in omloop is, komt Lyotard, via het procedé van de maximalisering, tot de instructie dat wij de vermenigvuldiging ervan moeten intensiveren, waarbij de gedachte van een maximum aan taalspelen als regulatieve idee gaat functioneren.

Lyotard postuleert de gelijkwaardigheid van alle taalspelen. We mogen noch het prescriptieve, noch het descriptieve, noch het narratieve taalspel privilegiëren. Geen enkel taalspel heeft het recht zich uit te geven voor *het* ware taalspel. Er zijn zoveel waarheden als er discursieve genres zijn. Ook de ethische waarheid is niet *de* waarheid. Op dit punt onderscheidt Lyotard zich uitdrukkelijk van Levinas. ‘Etre païen’ wil zeggen: aanvaarden dat wij verschillende taalspelen kunnen spelen, die alle op zich genomen resultaat boeken. De ware heiden is een kunstenaar die zich gemakkelijk van het ene naar het andere taalspel verplaatst, bestaande taalspelen verfijnt en nieuwe taalspelen introduceert.

Wat te denken van ‘Gij zult niet doden’? Ook dit gebod laat het toe dat wij situationele omstandigheden verdisconteren. De joodse ethiek kent de categorische verplichting (dat wil zeggen de verplichting zonder metafysische of ontologische rechtvaardiging), maar ook het situationalisme. Onrechtvaardigheid wil zeggen dat het taalspel van de rechtvaardigheid geblokkeerd wordt door de terreur.

Lyotards aandacht gaat vooral uit naar Kants derde kritiek en naar diens kleine geschriften, volgens Lyotard het ontbrekende derde deel van de derde kritiek. Hier vindt Lyotard een “*éthique de la prudence*” (p. 168) waaraan wij, na het bankroet van de grote vertellingen, behoefte hebben. Had Kant een ‘derde deel’ geschreven, dan zou hij een aristotelisch perspectief ontwikkeld hebben, aldus Lyotard, een casuïstiek waarin niet de rationaliteit van het subject uit de tweede kritiek, maar de wijsheid van de “*juge aristotélicien*” (p. 168) centraal zou hebben gestaan. Kants tweede kritiek betreft uitsluitend het prescriptieve taalspel. De derde kritiek daarentegen richt zich op de verhouding tussen verschillende taalspelen, dat wil zeggen op de problematiek van de rechtvaardigheid (opgevat als de verplichting recht te doen aan de incommensurabiliteit van taalspelen).

Het prescriptieve taalspel mag niet in andere taalspelen interveniëren, behalve wanneer deze onzuiver zijn en reeds door prescripties geïnfiltreerd, bijvoorbeeld wanneer een ‘grand récit’ zich als legitimering wil laten gelden, of wanneer een feitelijke beschrijving zich prescriptief gedraagt (een effect dat zich met name voordoet wanneer ‘deskundigen’ het woord nemen). Op dat moment dient de verhouding tussen de taalspelen op orde te worden gebracht. Wie een bepaald taalspel speelt, behoort zich te houden aan de pragmatiek die dit taalspel eigen is. De idee van rechtvaardigheid bestaat erin de prescriptie op zijn plaats te houden, de pluraliteit te garanderen. Dit idee van rechtvaardigheid kwam tot uitdrukking in het chassidisch oordeel over de Franse revolutie die de pluraliteit van taalspelen niet respecteerte, zoals de chassidische gedachte voorschrijft. Deze gedachte vormt een antwoord op het probleem van onze situatie: de mogelijkheid van terreur. De idee van rechtvaardigheid schrijft voor dat wij de bijzonderheid van ieder taalspel respecteren, en afzien van terreur. ‘Hier spreekt de grote voorschrijver zelf’, pareert Thébaud.

Commentaar

Om de vraag te beantwoorden of Lyotard aan het prescriptieve taalspel niet toch een geprivilegieerde positie toekent, moet het onderscheid tussen Kants tweede en derde kritiek in het oog worden gehouden. Spreekt Lyotard over het prescriptieve taalspel, dan bedoelt hij het discursieve genre dat bij uitstek door Kants tweede kritiek vertegenwoordigd wordt. Spreekt hij over de idee van de rechtvaardigheid (opgevat als maximalisering van feitelijke pluraliteit) dan beroept hij zich op de derde kritiek van Kant, en dan met name op ‘het (ontbrekende) derde deel van de derde kritiek’ (Kants kleine geschriften).

In hoeverre maakt Lyotard het mogelijk mijn diagnose aangaande het gezondheidsethische discours te preciseren? Lyotard deelt met de gezondheidsethiek de weigering het prescriptieve uit het descriptieve, het ethische uit het metafysische, het goede uit het ware af te leiden. Ethiek is autonoom en niet verankerd in een substantiële beschrijving van het menselijke bestaan. Ook de gezondheidsethiek maakt, waar het de overgang van descriptie naar prescriptie betreft, gebruik van het procédé dat Lyotard aanduidt als maximalisering. Onze samenleving is een samenleving van overleg. Deze feitelijke situatie wordt gemaximaliseerd tot een ethiek van het overleg, waarin het ideale overleg functioneert als regulatieve idee. De *feitelijke* kenmerken van een gesprekssituatie worden gemaximaliseerd tot een imperatief van de

discursiviteit die het karakter heeft van een regulatieve idee, een maximum dat als kritische maatstaf functioneert waarmee feitelijke gesprekssituaties beoordeeld worden. De feitelijke pluriformiteit van de samenleving wordt gemaximaliseerd tot de idee van de pluralistische samenleving.

Op dit punt doemt echter ook de divergentie tussen Lyotard en het gezondheidsethische discours op. Net als ten tijde van de Franse revolutie het geval was, worden de vele incommensurabele taalspelen ondergeschikt gemaakt aan één bepaald taalspel, het performatieve. De gezondheidsethicus is een ‘deskundige’ geworden wiens op performativiteit gerichte overwegingen een prescriptief effect sorteren. De filosoof, die het als zijn opgave ziet de pluraliteit van taalspelen te waarborgen, komt hier in aanvaring met de ‘ethicus’. De ethicus zegt immers: wij accepteren alleen die taaldaden die de performativiteit van de overlegsituatie, de efficiëntie van de besluitvorming bevorderen. Volgens de filosoof echter kan er geen sprake zijn van respect wanneer wij de incommensurabiliteit van taalspelen niet respecteren en het ethische taalspel ondergeschikt maken aan het performatieve. Er is geen sprake van respect maar van terreur wanneer wij bepaalde taalzetten niet overtroeven, maar elimineren met restricties die aan een ander taalspel zijn ontleend dan waartoe deze taalzetten zelf behoren. Het minimalisme is een vorm van discursieve geweldsuitoefening. De filosoof drukt ons op het hart dat wij moeten aanvaarden dat niet alle problemen waarmee de gezondheidsethiek wil afrekenen ‘oplosbaar’ zijn binnen het performatieve genre, dat er ‘onoplosbare’ problemen, dat wil zeggen fundamentele geschillen bestaan die in feite een geschil *tussen* twee discursieve genres behelzen (bijvoorbeeld tussen het ethische en het performatieve) en niet beslecht kunnen worden met aan het performativiteitscriterium ontleende overwegingen. Beide aanspraken zijn legitiem binnen de ordening waaraan deze aanspraken hun betekenis ontleen. Het ontbreken van een meta-aanspraak, en van een metataal waarin een dergelijke aanspraak verwoord zou kunnen worden, schept ruimte voor een situatie van discursieve strijd waarin gesprekspartners elkaar met taalzetten overtroeven en waarin een aristotelische rechter zal moeten oordelen. Wanneer er geen regel is die recht doet aan beide aanspraken, dan moet recht *gesproken* worden, en wie recht wil spreken dient wijs (‘judicieux’) te zijn.

46.4 Evaluatie

Behagen, overreden, overtuigen, oordelen en ontroeren zijn doeleinden die steeds een eigen taalspel vergen. In de ethiek gaat het om oordelen. De gedachte van voortdurende strijd tussen incommensurabele aanspraken, en tussen de discursieve genres die deze aanspraken verwoorden, is de kerngedachte van Lyotards werk. De pluraliteit van taalspelen wordt bedreigd door twee gevaren. Enerzijds het gevaar van de terreur, anderzijds het gevaar van indifferentisme, de slechte kant van het heidendom, aldus Lyotard. Beide gevaren zijn in het gezondheidsethische discours aanwezig. Het gevaar van terreur wordt belichaamd door het streven naar consensusvorming: het fundamentele geschil wordt verdonkeremaand ten behoeve van conflictbeheersing. Ook wanneer sprake is van een argumentatieve consensusconceptie, wordt de incommensurabiliteit van taalspelen geen recht gedaan. De agonale pragmatiek volhouden en intensiveren, dat is de opgave van de filosofie.

Ondanks deze nadruk op het agonale karakter van de discursieve pragmatiek wordt het onbehagen in het vertoog door Lyotards optiek niet weggenomen. Want door te spreken over het fundamentele geschil als een geschil *tussen* discursieve genres, wordt de eenheid van het descriptieve genre als zodanig gered. De verdeeldheid wordt uitgebannen uit het prescriptieve discours en in de ruimte tussen de verschillende discursieve genres gesitueerd. In de *Inleiding* werd gesteld, dat het onbehagen in het vertoog naar een *interne* verlegenheid verwijst, naar incommensurabele aanspraken in de morele ervaring zelf, die door het prescriptieve discours gearticuleerd moeten worden.

Een litige wordt beslecht volgens de criteria van het discursieve genre waaronder het ressorteert. In het geval van een fundamenteel geschil wordt de beoordelaar daarentegen met incommensurabele criteria geconfronteerd. Hij kan niet langer aan de hand van de geijkte criteria bepalen wat rechtvaardig is: er moet recht *gesproken* worden. De eenduidigheid van het descriptieve genre als zodanig, wordt echter veilig gesteld. Binnen de grenzen van het descriptieve discours blijft Kants tweede kritiek functioneren. Dat wil zeggen, net als in Kants ethiek het geval is, wordt in Lyotards ethiek de verlegenheid uitgebannen. Zij wordt aan de limieten van het prescriptieve taalspel gesitueerd.

Lyotard zoekt Kants ethiek niet in diens tweede, maar in diens derde kritiek, niet in diens ethiek, maar in diens esthetiek. *Urteilskraft* wordt als een ethische notie opgevat en met de aristotelische notie *phronèsis* in verband gebracht. Een dergelijke ‘zet’ kan ook ten aanzien van

Aristoteles zelf worden ondernomen, door de aandacht van diens ethiek naar diens esthetiek te wenden. En dan met name naar de wijze waarop Aristoteles probeert de tragische situatie ‘in Gedanken zu erfassen’: als collisie tussen menselijke en goddelijke wet. De tragische situatie onthult de fundamentele verdeeldheid van de morele dimensie zelf. Deze fundamentele verdeeldheid wordt door de tragedie getoond. Is het niet de opgave van de ethiek dat wat de tragedie toont ter sprake te brengen: de verdeeldheid van de morele dimensie als een ethische ervaring *par excellence*? De tragische situatie verschijnt dan als een situatie waarin ook de aristotelische rechter in verlegenheid wordt gebracht, zodat de rechtspraak wordt belemmerd omdat een uitspraak die recht doet aan de ene verplichting, de andere verplichting schendt, en omgekeerd. Krijgt Lyotards werk dan niet het karakter van een poging de eenheid van het prescriptieve taalspel veilig te stellen tegenover de mogelijkheid van een tragische collisie? Wordt ook in Lyotards werk niet iets verdonkermaand, namelijk de mogelijkheid van een tragische impasse? In *Hoofdstuk 7* zal ik een poging ondernemen recht te doen aan de incommensurabiliteit van aanspraken die zich in de morele ervaring opdringen.

Van Peperstraten stelt dat Lyotard de ‘discursieve ordening’ van moderne democratische samenlevingen affirmeert. Ik heb hem met Rawls vergeleken: beide auteurs zijn erop uit de actuele conditie in gedachten te vatten. In § 42 heb ik op het Hegeliaanse moment bij Rawls gewezen. Lyotard blijkt echter aanzienlijk kantiaanser dan Rawls. In navolging van Kant vermijdt Lyotard elke verleiding om zijn rechtvaardigheidsideaal met een bepaalde empirische werkelijkheid te verbinden. Iedere poging het ideaal met bepaalde maatschappelijke ordeningen te identificeren loopt het risico fundamentele geschillen toe te dekken, gewelddadig te zijn. De enige politieke praktijk die Lyotard legitiem acht is de poging nieuwe idiomen te ontwikkelen waarvan de regels niet bij voorbaat vaststaan, maar al doende gevonden moeten worden (Kunneman 1990). Zij zouden een stem kunnen geven aan nog niet gearticuleerd onrecht (op het gevaar af dat er een nieuw gevestigd idioom ontstaat).

De gezondheidsethiek kan worden geïnterpreteerd als een poging stem te geven aan onrecht dat binnen de gangbare idiomen niet gearticuleerd kon worden, namelijk het onrecht dat de patiënt door de medische macht wordt aangedaan. Een boek als *Medische macht en medische ethiek* van Van den Berg (1969) was uitdrukkelijk bedoeld om uitdrukking te geven aan een gedachte die in de gangbare medische ethiek niet verwoord kon worden, maar die zich, naarmate de macht van het medisch bedrijf toenam, steeds vaker aan betrokkenen opdrong. De gevestigde

medische ethiek zei namelijk, dat de arts de plicht heeft het leven van de patiënt te behouden en te verlengen. En vanuit de optiek van dit idioom leek deze regel “onaantastbaar juist”, aldus Van den Berg (p. 19). Naarmate het medisch bedrijf meer macht verwierf, werden patiënten in toenemende mate “slachtoffers van medisch-technische macht” (p. 25). Daarom pleitte Van den Berg voor ‘openheid’ (“De patiënt heeft het recht te horen waar hij aan toe is, op elk door hem gewenst moment”, p. 35), voor een “nieuwe medische ethiek, passend bij de nieuwe medisch-technische macht” (p. 47), een ethiek die ruimte biedt voor het afzien van of staken van een medische handeling die technisch gesproken mogelijk is. De casuïstiek waarmee Van den Berg zijn betoog adstrueert, betreft met name ernstig zieke of gehandicapte kinderen.

Het boek van Van den Berg is voor de Nederlandse gezondheidsethiek een belangrijk referentiepunt geweest. Dupuis (1976) schrijft bijvoorbeeld: “Met name Van den Berg heeft aangetoond dat de medische macht die niet gehinderd wordt door een bezinning op haar grondslagen zich niet voor, maar tegen de mens kan opstellen en de grenzen van het menselijke kan overschrijden” (p. 16). Vanuit de optiek van Lyotard kan vervolgens echter worden vastgesteld, dat de gezondheidsethiek inmiddels zélf een gevestigd idioom geworden is, dat grondige geschillen verdonkeremaant. Dit laat zich adstrueren aan de hand van een discussie die in het *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* en vervolgens in *Filosofie & Praktijk* werd gevoerd. Het betrof een casus die onder meer door Dupuis werd becommentarieerd (Molenaar, Gill, Dupuis 1988). Bij een mongoloïde pasgeborene werd afsluiting van de twaalfvingerige darm geconstateerd. De kansen voor een succesvolle operatieve ingreep waren medisch gesproken gunstig. Op verzoek van de ouders vond de operatie echter geen doorgang, en het kind stierf na enkele dagen. Volgens de commentaren zou medisch ingrijpen alleen maar meer leed hebben doen ontstaan. De filosoof Cobben, zelf vader van een zesjarig mongoloïde zoontje, betoogde in de rubriek ‘Open forum’ van De Volkskrant van 18 maart dat hij, wanneer zijn zoontje bij de geboorte een darmafsluiting zou hebben gehad, dezelfde beslissing zou hebben genomen, maar dat een dergelijke beslissing hem nu als absurd voorkwam (Cobben 1989). De visie van de ‘nieuwe’, inmiddels gangbare medische ethiek op deze casus wordt onder meer door de kinderchirurg Molenaar verwoord: “Levenreddend medisch handelen bij pasgeborenen waarbij met zekerheid kan worden aangenomen dat de uitkomst een geestelijk gehandicapt mens wordt, zal door iedere weldenkende arts waar mogelijk worden vermeden omdat ieder weldenkend mens de zin van dergelijk handelen ontgaat” (Cobben 1989, p. 59). Molenaar acht

dit standpunt klaarblijkelijk zó evident, voegt Cobben eraan toe, dat hij argumentatie niet nodig vindt. Dupuis, die deze casus eveneens becommentarieert, stelt dat medisch handelen in dienst moet staan van de patiënt en dat een bepaalde techniek alleen moet worden toegepast wanneer het belang van de patiënt erbij gebaat is. In wat volgt velt ze volgens Cobben echter te gemakkelijk een oordeel over het belang dat een mongoloïde kind zou kunnen hebben bij verder leven, en over de mate waarin de afweging die de ouders maken inderdaad een autonome beslissing is. Wat hij haar verwijt is dat zij “een moreel dilemma tracht op te lossen door juist die aspecten van het probleem weg te laten die het tot een moreel dilemma maken” (p. 61). Wanneer wordt aangenomen dat het kind bij verder leven leed ten deel zal vallen, en wanneer zonder meer wordt aangenomen dat de afweging van de ouders inderdaad een autonome beslissing is geweest, verdwijnt het dilemma uit zicht. Blijkbaar kan het niet binnen het gangbare gezondheidsethische discours worden verwoord. Zowel Molenaar als Dupuis, zegt Cobben, gaan dogmatisch uit van de vooronderstelling dat een mongolenleven het eigenlijk niet waard is geleefd te worden. Het dilemma wordt teruggebracht tot de vraag: hoe bereik je een minimum aan leed, zonder de zin en mogelijkheden van een mongoloïde leven in de discussie te betrekken. Terwijl het commentaar van Molenaar en Dupuis lijkt te zijn ingegeven door de wens niet blindelings de technologische imperatief te volgen, acht Cobben juist een dergelijke reductie uitdrukking van een technologische benadering. Wanneer Cobben vervolgens stelt dat zijn zoontje mens is, omdat hij deelgenoot is van menselijke communicatie, kan hij zich enkel op zijn subjectieve overtuiging in deze beroepen, waaraan klaarblijkelijk binnen het gangbare discours geen stem kan worden gegeven. Cobben stelt voorts dat van de ouders niet zonder meer kan worden verwacht dat zij een autonome beslissing zullen nemen. Zij weten immers niet welke mogelijkheden het leven van een gehandicapt kind zal hebben. Waarschijnlijk is er opnieuw een ‘nieuwe’ medische ethiek nodig om aan Cobbens verontwaardiging stem te geven. In verband met het afzien van of staken van medisch handelen bij pasgeborenen ageerde ook Arras al in 1984 tegen de proceduralistische gezondheidsethiek die erop uit is problemen te simplificeren. Arras zei dat hij geprobeerd had in zijn beschouwing, die een rehabilitatie van morele ambiguïteit beoogt, Kierkegaards voorbeeld te volgen door niet te simplificeren, maar “to create [or at least acknowledge] difficulties everywhere” (p. 32). Besef krijgen van complexiteit is het begin van wijsheid, aldus Arras.

§ 47 Bachtin

De gedachte die Bachtin (1970) in zijn boek over Dostojewski naar voren brengt luidt als volgt: er zijn veel interessante studies over Dostojewski verschenen, maar de kwintessens van diens werk, datgene wat diens romans uniek maakt, wordt steeds gemist. De meeste prozagenres en ook de poëzie zijn eenstemmig. Er is één stem aan het woord, er wordt één taal gesproken, die van de auteur. Kenmerkend voor Dostojewski's roman is de *wedijver* tussen 'stemmen' die voor het voetlicht wordt gebracht. De romanschrijver laat *vele* stemmen aan het woord die met elkaar in een polemieek verwickeld zijn. De Dostojewski-lezer heeft niet alleen te maken met de stem van de auteur, maar met een veelheid van 'stemmen', niet met één bepaald perspectief (dat van de auteur), maar met véle autonome en strijdige perspectieven. Dostojewski's romans vormen een strijdtoneel van stemmen waarin geen enkele stem neutraal kan blijven, ook niet de stem van de auteur. De personages worden niet beschreven, maar nemen zelf het woord, hun stem is niet ondergeschikt aan die van Dostojewski. De auteur neemt op voet van gelijkheid deel aan deze stemmenstrijd. De personages zijn niet de woordvoerders van het perspectief van de auteur, maar dragen visies uit die dikwijls op gespannen voet staan met de opvattingen van Dostojewski zelf. Deze stemmenstrijd, deze pluraliteit van stemmen is, aldus Bachtin, de kwintessens van Dostojewski's werk.

De literaire kritiek is er vaak op uit Dostojewski's werk te 'monologiseren' door de autonomie van de personages af te zwakken en ondergeschikt te maken aan een schema dat aan Dostojewski's tekst ten grondslag zou liggen. Dit wordt door Bachtin aangevochten. Dostojewski 'decentreert' en marginaliseert zichzelf in zijn romans, aldus Bachtin, hij is een stem onder de stemmen. Een roman van Dostojewski is een polemieek tussen auteur en personages, en tussen personages onderling, die niet wordt opgeheven door de 'neutrale stem' van de auteur. Kenmerkend voor Dostojewski is, dat deze polemieek tot het einde toe wordt volgehouden. De ontknoping van de roman is niet het einde van de polemieek.

Daarmee is Dostojewski de schepper van de veelstemmige roman. Deze kunstvorm is nauw verbonden met de opkomst van de moderne tijd en de teloorgang van het 'ideologisch equilibrium' in Rusland (p. 50). Dostojewski toont de onverzoenlijkheid van wat, in het Rusland van zijn tijd, niet langer verzoend kon worden. Dostojewski's wereld was onherroepelijk 'pluralistisch', dat wil zeggen: verschillende perspectieven op de werkelijkheid, verschillende

‘stemmen’ wedijverden met elkaar. Dostojewski’s werk is een romaneske weergave van deze strijd, zonder deze tot een ‘goed’ einde te brengen.

Wat Dostojewski optekent is geen vreedzame co-existentie van stemmen, aldus Bachtin, maar een ‘lutte continue des voix’. Het gaat uitdrukkelijk niet om meningsverschillen of discussies over bepaalde opvattingen. Conflicten en geschillen tussen *personages*, die ogenschijnlijk de inzet vormen van de roman, vallen in het niet bij de fundamentele geschillen tussen de *stemmen* waarin tegenspelers hun opvattingen verwoorden. In elke stem beluistert Dostojewski fundamentele diversiteit en andersheid. Wat bij Dostojewski ontbreekt zijn monologen. Elk standpunt wordt onmiddellijk ‘gedialogiseerd’, dat wil zeggen betrokken in de polemieek. De veelheid van stemmen is uitdrukkelijk *geen* melange, geen kakofonie, maar een ware polemieek, een stemmenstrijd. Dostojewski is, aldus Bachtin, een ‘provocateur’, hij zet zijn personages aan tot spreken, tot deelname aan de polemieek. Dostojewski dwingt zijn personages het woord te nemen, daagt hen daartoe uit. Het personage *moet* spreken.

Bachtin benadrukt echter, dat we ‘stem’ en personage niet mogen identificeren, dat ze niet samenvallen. Integendeel, de personages in Dostojewski’s roman zijn zelf het strijdtoneel van stemmen. De stemmenstrijd wordt niet alleen *tussen* personages, maar vooral ook *binnen* personages uitgevochten. Het romaneske personage is in zichzelf verdeeld. Het leidmotief van de ik-persoon uit *Aantekeningen uit het ondergrondse* (Cf. *Hoofdstuk 2*) is de permanente polemieek tegen de bepaling van de mens door het objectiverende vertoog van de ander. Dostojewski zoekt weliswaar ‘de mens in de mens’, maar deze ontsnapt aan elke definitieve objectivering. Bachtin benadrukt Dostojewski’s originaliteit. Dat neemt niet weg dat er sprake is van een lange voorgeschiedenis van aanzetten in de richting van de pluraliteit van stemmen, de ‘veelstemmige roman’. Bachtin zoekt deze voorgeschiedenis vooral in parodiërend en carnavaliserend taalgebruik, waarvan de Renaissance (“*époque d’une carnavalisation profonde, presque complète*”, p. 185) het hoogtepunt vormt. Daarbij denkt hij met name aan Cervantes en Rabelais.

Naast ‘het romaneske’ is er dan ook een tweede notie die een voorname rol speelt in Bachtins werk, ‘het carnivaleske’: naast Dostojewski is er Rabelais. Beide noties, het ‘romaneske’ en het ‘carnavaleske’, zijn niet zonder verband. Het carnivaleske, aldus Bachtin, is de voorgeschiedenis van het romaneske. De roman heeft een voorgeschiedenis van parodiërend en ‘carnavaliserend’ taalgebruik en is de erfgenaam van een eeuwenoude carnivaleske volkscultuur. Aan deze volkscultuur ontleent de roman zijn polemische en parodiërende karakter.

In de Dostojewski-studie wordt de originaliteit van Dostojewski sterk benadrukt. Gaandeweg echter ontstaat er in Bachtins werk een historische lijn, waarvan Dostojewski weliswaar het hoogtepunt vormt, maar die diens originaliteit toch enigszins relativeert.

De voorloper van de roman, aldus Bachtin (1988), is de parodie. In de parodie wordt de dominante, officiële taal van een bepaald tijdperk of een bepaalde cultuur geridiculiseerd door middel van overdrijving en stilering. De auteur bedient zich van de ‘taal van de ander’, zonder zich met deze taal te identificeren. Hij zet deze taal als het ware tussen aanhalingstekens. Met het serieuze, officiële en dominante vertoog wordt een polemisch spel gespeeld. Elk serieus betoog roept vroeg of laat een parodiërende tegenhanger op. De parodie is de lachende dubbelganger van het officiële vertoog en toont de eenzijdigheid en de beperktheid ervan. Bachtin spreekt in dit verband van ‘correctief lachen’. Het perspectief van de lach corrigeert de ernst van het officiële vertoog en plaats op geestige wijze aanhalingstekens bij de ernst. De parodie is een ontmaskerende nabootsing. De dominante taal verliest zijn neutraliteit en vanzelfsprekendheid.

De parodie maakt deel uit van een eeuwenoude volkse cultuur die Bachtin aanduidt met de term ‘carnaval’ en die teruggaat op de Romeinse Saturnalia. De Romeinse oudheid en vooral ook het Hellenisme worden door Bachtin opgevat als een bonte verzameling van ernstige en parodiërende genres. Samen vormen deze genres een levende heteroglossia, een ‘levende roman’. Van de Romeinse oudheid erfden de middeleeuwen hun neiging tot parodie. Het Latijn, het woord van de ander bij uitstek, de taal van kansel en universiteit, werd door Middeleeuwse parodieën op speelse wijze tussen aanhalingstekens geplaatst, ‘gecarnavaliseerd’. Middeleeuwse parodieën op Bijbelteksten bijvoorbeeld (de *parodia sacra*) waren talloos. De Middeleeuwen waren betrekkelijk tolerant jegens het lachende woord. Het officiële, serieuze ‘woord van de ander’ werd volop geparodieerd en geridiculiseerd. Het ging daarbij uitdrukkelijk niet om kritiek of om discussie. Kritiek en discussie spelen zich af binnen één bepaalde taal (bijvoorbeeld de taal van het scholastieke dispuut). De parodie echter is een polemiek *tussen* twee talen: de parodiërende en de geparodieerde. Deze wordt niet beslecht door argumenten. Het lachende woord toont de beperktheid en de eindigheid van de officiële taal, maar gaat er niet in op.

De middeleeuwen vormen een strijdtoneel van serieuze, officiële talen enerzijds en hun parodiërende dubbelgangers anderzijds. Het is een geleefde taalstrijd die op het marktplein daadwerkelijk uitgevochten wordt. De Renaissance is bij Bachtin de voltooiing van de Middeleeuwen, het is het moment waarop de volkse neiging tot parodiëring zijn intrede doet in

de literatuur. Uit deze infiltratie van de volkse lach in de literatuur is de roman voortgekomen. Twee grote romanschrijvers verpersoonlijken dit moment: Cervantes en Rabelais.

Ook aan Rabelais wijdde Bachtin (1968) een aparte studie, bedoeld als proefschrift. De gedachte die hij ten aanzien van Dostojewski naar voren bracht, vinden wij in zijn studie over Rabelais terug: er zijn veel studies over Rabelais verschenen, maar de kwintessens van Rabelais wordt steeds gemist. Daarom gaat Bachtin op zoek naar de ‘Rabelais in Rabelais’, naar ‘het carnavaleske’. Rabelais wordt ten tonele als gevoerd als het hoogtepunt van een eeuwenoude volkscultuur: het carnaval. Alleen in het licht van dit carnavaleske perspectief kan Rabelais verstaan, gewaardeerd en begrepen worden. Omgekeerd kan zijn werk dienen als een sleutel die toegang verschaft tot een wereld die ons vreemd geworden is. In de Middeleeuwen is het carnavaleske ruimschoots aanwezig, maar toch altijd binnen bepaalde begrenzings van tijd en plaats. Het carnavaleske wordt door de serieuze cultuur getolereerd, maar deze blijft in het zadel. Het carnavaleske manifesteert zich op bepaalde plaatsen en tijdstippen: bij festiviteiten die zich afspelen op het marktplein. Het is een tijdelijke opschorting van de dagelijkse routine. De wereld wordt tijdelijk op haar kop gezet. De officiële Latijnse teksten worden getransponeerd naar een andere toonaard, die van de lach. De Renaissance is echter het moment waarop het perspectief van de lach deze begrenzings van plaats en tijd volkomen overschrijdt. Tijdens de Renaissance is de carnavalisering compleet.

De lach van het marktplein was een publieke lach. Er was geen sprake van een onderscheid tussen toneel en publiek: het marktplein was een toneel ‘zonder voetlichten’. In de moderne tijd daarentegen is de lach gemoderniseerd, dat wil zeggen geïndividualiseerd en geprivatiseerd. De moderne lach is ironisch, louter negatief. Dit maakt de lach van Rabelais onverstaaanbaar. Men waardeert de negatieve aspecten van zijn lach, zijn kritiek op de clerus, op misstanden in de kerk en dergelijke, maar het positieve, scheppende en vernieuwende ervan ontgaat de meeste hedendaagse lezers. Daarom gaat Bachtin op zoek naar de ongemoderniseerde Rabelais, de “Rabelais within Rabelais” (p. 58). De moderne lezer, aldus Bachtin, ziet enkel de spot, de tijdgenoot zag ook de diepgang, het licht dat de lach op de wereld werpt. Bachtin schrijft: “Certain essential aspects of the world are accessible only to laughter” (p. 66). Zijn werk vormt de uitwerking van een perspectief dat niet meer het onze is. Voor Aristoteles was de mens niet alleen het redelijke, maar ook het lachende dier (‘animal rirens’). Bij Rabelais worden lach

en wijsheid nog met elkaar verbonden. Nadien heeft de Europese geest zich steeds verder van deze lachende wijsheid verwijderd.

In zijn eerste manuscripten, met name het artikel ‘Kunst en verantwoordelijkheid’, ontwerpt Bachtin een filosofie van de menselijke zingeving waarin het onderscheid tussen ethiek en esthetiek vervalst (Simons 1990). Gaandeweg wordt hij de leider van de befaamde Bachtinkring, een klein gezelschap dat probeerde een discussieklimaat te scheppen waarin ‘de uitersten van ruzie en onverschilligheid werden gemedend’, een klimaat dat Bachtin later als ‘dialogisch’ zou beschrijven (p. 29). In *The dialogic imagination* (1988) worden deze inzichten uitgewerkt tot een filosofie van de dialoog. De stemmen en talen die in een roman op artistieke wijze in strijd verwickeld zijn, zijn ontleend aan de sociale discursiviteit. Iedere beroepsgroep, iedere familie, iedere epoeche heeft zijn eigen taal. Ja, iedere dag, schrijft Bachtin, heeft zijn eigen vocabulaire, zijn eigen slogan, zijn eigen klemtoon. Het is de opgave van de romanschrijver deze diversiteit tot gelding te brengen, te ‘orkestreren’ tot een artistiek geheel. Hij moet de differenties tussen de talen aan het licht brengen en intensiveren. De heteroglossia, die in grote romans ten tonele wordt gevoerd, is geen kakofonie, geen melange van stemmen, maar een ware dialoog, een confrontatie. De kunst van het romanschrijven bestaat in het uitspelen van dominante vertogen tegen andere vertogen.

De traditionele literatuurwetenschappers tegen wie Bachtin polemiseert, hebben geen oog voor deze veelheid die in de sociale discursiviteit aanwezig is en in de grote roman op artistieke wijze wordt samengebracht. Zij transponeren de symfonie die de roman in feite is tot een pianostuk. Bachtin signaleert een sterke tendens de sociale discursiviteit te unificeren. In de roman wordt de dominante taal van een bepaald tijdsgewricht andermaal in het spel gebracht en uitgespeeld tegen de gediskwalificeerde talen. In de roman zijn centrifugale krachten werkzaam.

Een bestaan geen neutrale woorden. Elk woord heeft een omgeving, is gebonden aan een professie, een genre, een politieke richting, een persoon, een generatie. Elk woord dat wij bezigen is het woord van een ander dat wij ons hebben toegeëigend. Wij halen onze woorden niet uit het woordenboek, aldus Bachtin, niet uit een neutrale en onpersoonlijke taal, maar uit de levende sociale discursiviteit. Veel woorden verzetten zich tegen toeëigening, blijven ‘vreemde woorden’ in ons vertoog, alsof ze zichzelf tussen aanhalingstekens plaatsen. De woorden van de ander vormen het onderwerp van gesprekken, polemieken en commentaren, vergen nadere uitwerking, enzovoort. Ons gespreksonderwerp is het spreken van anderen. Wij evalueren,

vechten aan of onderstrepen wat anderen hebben gezegd. Bachtin spreekt in dit verband over ‘levende hermeneutiek’ (p. 338). Wij proberen ons te bevrijden van het spreken van anderen door het te objectiveren, te evalueren, te kritiseren.

De grote roman is een encyclopedie van de talen van haar epoche, distantieert zichzelf van de gangbare taal door deze te stileren, te parodiëren, te ‘dialogiseren’. Elke taal is “contested, contestable, contesting” (p. 332). Een roman is geen parodie zonder meer. Er wordt recht gedaan aan de geparodieerde taal, die ruimte krijgt om weerstand te bieden en zijn eigen kracht te tonen. Er is sprake van een permanente toestand van strijd om elke taaluiting. Elke overwinning is een tijdelijke overwinning. De talen worden blootgesteld aan elkaar. De roman is een experiment en de ontknoping van de roman is de ervaring die een bepaalde taal opdoet in het gevecht met andere talen. De negentiende-eeuwse roman introduceert de held die *alleen nog maar* spreekt, die niet meer handelt. En als hij al handelt, vergt zijn handeling een uitvoerige verbale toelichting en kwalificatie.

Commentaar: de taalstrijdoptiek

Een gezondheidsethische tekst is geen roman, en het kan niet de bedoeling zijn de eisen die Bachtin voor de roman formuleert, op te leggen aan het vertoog. Toch is de ethiek niet zonder verband met de romankunst. Beide genres zijn erop uit taaluitingen, ontleend aan de sociale discursiviteit waarin ze circuleren, op een bepaalde wijze vorm te geven. Waar het de roman betreft stelt Bachtin een duidelijke eis: middelpuntvliedende krachten dienen er vrij spel te krijgen. De roman dient de taalstrijd die in de sociale discursiviteit wordt uitgevochten, niet alleen in beeld te brengen, maar ook te intensiveren door dominante talen te parodiëren.

Hoe dient de eis aan de ethiek te luiden? Vanuit een minimalistische optiek wordt gesteld dat het ethische vertoog, in tegenstelling tot de roman, een middelpuntzoekende functie moet vervullen, door één bepaalde taal uit de sociale discursiviteit weg te prepareren en voor te schrijven aan alle participanten in het beraad. De gezondheidsethiek functioneert dan als een ‘officieel’ vertoog dat een bijdrage levert aan de regulering van het maatschappelijke verkeer. In tegenstelling tot de latere Rorty (1989), formuleerde de eerdere Rorty (1980) een daaraan tegengestelde eis. Het is de opgave van de filosofie, incommensurabiliteit juist op te zoeken. In Van Tongerens Nietzsche-lectuur komt eveneens een middelpuntvliedende opdracht aan de filosofie naar voren. Noch de roman, noch de ethiek is louter een weerspiegeling van de sociale

discursiviteit. In beide gevallen is sprake van afzwakking of intensivering, van uitwerking of extrapolatie van datgene wat in de sociale discursiviteit wordt aangetroffen. En hoewel de ethiek met andere middelen werkt dan de roman, kan de ethicus toch een ideaal voor ogen staan dat een zekere verwantschap met het romaneske ideaal vertoont. De opgave van de ethiek is dan, het dominante vertoog haar neutrale en vanzelfsprekende karakter te ontnemen, door het met andere discursieve mogelijkheden te confronteren. Door te laten zien dat andere ‘talen’ een andere interpretatie van de situatie mogelijk maken, andere aspecten van de morele ervaring ontsluiten. Dat het ‘Moralverständnis’ van onze tijd door de minimalistische ethiek niet uitputtend wordt gearticuleerd. Dat de neutrale morele omgangstaal ‘contested, contestable and contesting’ is. Op deze wijze worden de grammaticale voorbeslissingen van de minimalistische ethiek onthuld en aangevochten. Dan wordt zichtbaar dat discussies zoals die zich in medisch-ethische commissies afspelen, niet zozeer bestaan in een uitwisseling van argumenten, maar veeleer in een confrontatie tussen fragmenten van morele talen die in de sociale discursiviteit in omloop zijn, en waarop participanten in het beraad een beroep doen om datgene wat in de morele ervaring gegeven is te articuleren. Vergaderingen van medisch-ethische commissies krijgen dan, op sommige ogenblikken, het karakter van een ‘levende roman’.

Laten we deze voorstelling van zaken nader expliciteren. Simons (1990) schrijft dat Bachtins filosofie

op gespannen voet staat met de politiek, waar de deelnemers omwille van een beslissing hun bijzondere gezichtspunt, al dan niet vrijwillig, inleveren. [...] Wanneer [de dialoog] de sfeer van vrijblijvendheid verlaat en een politieke status krijgt toegemeten, mondt hij uiteindelijk uit in een beslissing waardoor het verschil tussen beide gezichtspunten wordt opgeheven. De monoloog lijkt het altijd van de dialoog te winnen (p. 9).

Daarmee staat Bachtins filosofie niet alleen op gespannen voet met de politiek, maar ook in toenemende mate met de ethiek van onze tijd die zegt, dat wij bereid moeten zijn te participeren in moreel beraad, in een proces van vreedzame onderhandelingen gericht op consensusvorming en het beslechten van morele geschillen, resulterend in afspraken, resoluties, richtlijnen en aanbevelingen. De gedachte dat ethiek maatschappelijk relevant zou moeten zijn, wordt teruggebracht tot de gedachte dat ethiek een bijdrage kan leveren aan beleid, aan regulering van het maatschappelijke verkeer door aan te geven hoe, in het geval van een moreel conflict, de

betrokkenen zich op redelijke en verantwoordelijke wijze dienen te gedragen. In *Hoofdstuk 2* hebben we gezien dat daarbij de gedachte naar voren wordt gebracht dat ethiek zich zou moeten toeleggen op het uitwerken van een neutrale morele omgangstaal, waarop individuen in het geval van een conflict met andersdenkenden een beroep kunnen doen. Simons signaleert een zekere vijandigheid in onze wereld jegens vreemde accenten en ambiguïteiten en noemt met name de gezondheidszorg als een taalpraktijk waarin ‘elke minieme onduidelijkheid fanatiek wordt geëlimineerd en afgestraft’ (p. 68). De gezondheidsethiek introduceert een schijnbaar neutrale en ondubbelzinnige morele taal waarin schier onoplosbare morele dilemma’s ‘oplosbaar’ worden en waarin ondubbelzinnige morele richtlijnen voor medisch handelen kunnen worden neergelegd. Bachtin daarentegen benadrukt dat taal een van waarden doordrongen medium is, en derhalve nooit neutraal kan zijn. Hij ontkent het bestaan van een “depersonalized language, understood by all in the same way” en schrijft: “there are no words with meanings shared by all, no words ‘belonging to no one’” (p. 401). Dit wordt ook door Simons naar voren gebracht. Terwijl de gezondheidsethiek confrontatie wil inruilen voor geruststelling, wil Bachtin “geruststelling [inruilen] voor de confrontatie” (p. 63).

Bachtin en de Verlichting

In het krachtenveld van het hedendaagse ethische discours staat Bachtin dichter bij Foucault dan bij Habermas. In Bachtins werk treffen wij, in tal van varianten, de gedachte aan die Foucault in zijn inaugurale rede en latere teksten naar voren brengt en die Simons als volgt verwoordt: “In elke taal is de macht aan het werk: sommige stemmen worden uitgefilterd en andere versterkt” (p. 12). ‘Taal’ in Bachtiniaanse zin komt in de buurt van wat Foucault ‘discours’ noemt: een bepaald taalregime, een bepaald gebruik van de taal.

Simons merkt op dat Bachtins hele werk de sporen draagt van zijn ambitie de moderniteit te “herevalueren in het licht van religieuze tradities” (p. 38). De vraag in hoeverre het werk een (goeddeels verborgen) religieuze strekking heeft is, gezien tal van biografische gegevens, legitiem. Het mag echter niet zo zijn dat de feitelijke, manifeste tekst wordt voorgesteld als een façade waarachter de eigenlijke (religieuze) boodschap zich zou verbergen - en Simons neigt bij tijd en wijle tot dit laatste. Want dan is de verleiding groot Bachtins veelstemmige oeuvre tot haar religieuze gehalte te reduceren en krijgt het tenslotte het karakter van een preek, een genre

waarvan Simons zelf vaststelt dat het aanknopingspunten zoekt bij het lagere om “via slimme omwegen de aandacht te leiden naar de Bijbelse waarheden” (p. 74).

Aan de problematiek van Bachtins werk moet een grote actualiteitswaarde worden toegekend. Het hedendaagse debat tracht immers een diagnose uit te spreken omtrent de actualiteit en dan met name over dat aspect dat door Foucault en anderen wordt aangeduid met de term ‘moderniteit’. De Verlichting (het moderne moment bij uitstek) verschijnt in Bachtins werk als een belangrijke stap in de richting van monologisering. Het is het definitieve afscheid van de veeltaligheid en ambiguïteit der late Middeleeuwen. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de Rabelais-receptie door de Verlichters: Rabelais wordt geprezen als criticus van de autoritaire clerus en klerikale autoriteiten, maar het groteske in zijn werk wordt gemarginaliseerd. Rabelais’ oeuvre zou een antiklerikale strekking hebben, hij zou een verlichter *avant la lettre* zijn, en dat is uitermate eenzijdig en verhullend.

In het licht van deze kritiek op de Verlichte Rabelais-receptie is het opmerkelijk dat Simons op pagina 119 schrijft dat Bachtins boek over Rabelais gelezen kan worden “als een politieke filosofie, als een onderzoek naar de mogelijkheden om de autoriteiten [in dit geval de Sowjet-Russische] te bekritisieren...”, want dan is het alsof Simons Bachtin leest zoals Voltaire Rabelais las, namelijk als iemand die, via de omweg van een boek over het groteske, de contemporaine autoriteiten wilde bekritisieren. Klaarblijkelijk schrijft Simons Bachtin bepaalde politieke bedoelingen toe. Bachtin zou erop uit zijn kritiek te leveren op autoritaire stalinisten en stalinistische autoriteiten. Dat zou een, of zelfs dé verborgen strekking zijn van Bachtins werk. Ook van eerdere studies door Bachtin meent Simons dat ze gelezen kunnen worden als kritiek op het stalinisme, als een kritiek op Stalins cultuurpolitiek, waarbij Bachtin noodgedwongen indirect te werk ging (p. 44). Het thema van het groteske lichaam verschijnt dan als een parodie op de helden van de stalinistische propaganda-affiches (p. 45). Het ligt voor de hand dat Bachtin het regime dat hem arresteerde, hem in zijn werk (en met name in de publicatie ervan) belemmerde en zijn vrienden executeerde, niet gunstig gezind was. Dit geeft ons echter niet het recht te veronderstellen dat Bachtin eigenlijk een boek over Stalins cultuurpolitiek had willen schrijven, maar noodgedwongen uitweek naar Rabelais (een in Rusland goeddeels onbekend en daarom ongevaarlijk onderwerp) om vervolgens op ‘indirecte’ wijze, dat wil zeggen voor de goede verstaander, Stalins politiek alsnog op de korrel te nemen. De keuze voor Rabelais lijkt

mij vooral ook een positieve keuze: het was Bachtin om Rabelais en het groteske te doen.

Simons schrijft over het carnaval:

De vorst werd tijdelijk afgezet, en gedurende enkele dagen kondigde de carnavalsvorst nieuwe wetten af. Er werden speciale munten geslagen. Men stelde een rechter aan die absurde vonnissen uitsprak bij absurde processen (p. 126)

Is dit niet ook een beeld van Stalinistisch bestuur? Bij de ‘humanist’ Rabelais gaat het er ook bepaald niet zachtzinnig aan toe: ook daar worden absurde vonnissen uitgesproken, mensen mishandeld en op lugubere wijze vermoord... terwijl er gelachen wordt. Kortom, Bachtin levert conceptuele wapens tegen stalinistische cultuurpolitiek, maar geen kritiek erop. In het licht van genoemde controverse over de ‘moderniteit’ zal dat ongetwijfeld de kritiek op Bachtin zijn: de herevaluatie van de Verlichting en de terugkeer naar het groteske zou de veroordeling van Stalin en andere groteske figuren van onze eeuw wel eens kunnen blokkeren. Elk criterium om groteske terroristen te bekritisieren (‘mensenrechten’ bijvoorbeeld) wordt ontleend aan één bepaalde, middelpuntzoekende taal die uit is op hegemonie, en blootgesteld kan worden aan parodie. Vanuit een minimalistische optiek behelst Bachtins idealisering van het Middeleeuwse marktplein, waar elk serieus criterium door gelach dreigt te worden ondermijnd, een Faustiaans voorstel. Op het postmoderne marktplein heerst echter niet de lach van Rabelais, maar de ironische glimlach van Rorty, door wie de postmoderne situatie inderdaad met een marktplein wordt vergeleken.

Bachtin en Nietzsche

Evenals Bachtin verwoordt Nietzsche een agonaal en polemisch ideaal. Beide auteurs zijn in dit opzicht ‘unzeitgemäß’, want onze tijd beoogt consensus. Toch treffen we naast verwantschap en convergentie ook divergentie aan. Bachtin zoekt de essentie van het romaneske in het pluralisme. Zijn Dostojewski-studie is een ‘lof der veelheid’. Dit lijkt slecht te sporen met Nietzsches optiek. In zijn *Unzeitgemäße Betrachtungen* uit hij zijn onvrede met de Duitse cultuur van zijn tijd. Wat hij haar verwijt is: haar veelstijligheid. De strekking van Nietzsches oordeel luidt als volgt. Het waarmerk van ware cultuur is: eenheid van stijl. Barbarendom daarentegen munt uit in “Stillosigkeit oder dem chaotischen Durcheinander aller Stile” (I, 140). Zo’n barbaarse en

‘groteske’ chaos van stijlen is het Duitsland van Nietzsches dagen. Elders rept Nietzsche over de ‘Jahrmarktslärme der moderne Ideen’. De Duitse geleerden beschouwen deze ‘Jahrmarktbumtheit’, deze tumult van stijlen, als ‘das Moderne an sich’. Wanneer wij ons vervolgens realiseren dat Duitse geleerden Bachtins leermeesters zijn geweest, lijken Bachtin en Nietzsche niet naast, maar eerder tegenover elkaar te staan. Bachtin noemt pluralisme het waarmerk van de grote roman, Nietzsche roemt juist eenheid van stijl en stelt dat de kunstenaar de werkelijkheid moet ‘vereenvoudigen’, hij moet de chaos meester worden (I, 386).

De veelheid die Bachtin voorstaat is echter geen kakofonie of veelheid zonder meer, maar een *georganiseerde* veelheid. De romanschrijver moet de vele stemmen die hij in de ‘sociale heteroglossia’ aantreft orkestreren tot een literaire symfonie. De kunst van het romanschrijven bestaat precies in het samenbrengen van de veelheid in een polemische eenheid, de roman. De roman is niet louter een kopie van de ‘sociale heteroglossia’, maar een romaneske weergave ervan. Carroll (1983) verwijst naar een passage in *Discourse in the novel* waar Bachtin de sociale heteroglossia beschrijft in termen van een Babylonische spraakverwarring. Vervolgens zegt Carroll dat ook de grote roman volgens Bachtin Babylonisch zou zijn. Nog op dezelfde pagina echter schrijft Bachtin: “The prose artist elevates the social heteroglossia ... into an image that has finished contours” (p. 278). Schrijvers zoals Dostojewski zijn erin geslaagd de sociale heteroglossia samen te brengen in een polemissch geheel: de veelstemmige roman, vergelijkbaar met de partituur van een symfonie. Een Babylonische spraakverwarring, dat zou het einde betekenen van de polemiek.

Dit onderscheid tussen veelheid als chaos en veelheid als symfonie brengt Bachtin dichterbij Nietzsche. Elders, sprekend over het Hellenisme, benadrukt Nietzsche bijvoorbeeld dat het Hellenisme geen louter aggregaat van invloeden en subculturen was, zoals de Duitse cultuur van Nietzsches tijd, maar dat de Grieken in die periode erin slaagden de chaos te *organiseren* (I, p. 284). De Griekse veelheid had een agonaal karakter, het was geen melange, maar een situatie van strijd. Dat is wat de romanschrijver bij Bachtin ook nastreeft. De veelheid wordt georkestreerd tot een literaire ‘symfonie’. Deze symfonie is een woud van klanken, maar geen aggregaat. Bachtin zegt: het Hellenisme was een ‘levende roman’ en de roman is de romaneske weergave van wat het Hellenisme daadwerkelijk realiseerde.

Een ander aanknopingspunt is Nietzsches positieve oordeel over Dostojewski. Hij noemt hem “der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte: er gehört zu den schönsten

Glückfällen meines Lebens...” (II, 1021). Wat leerde hij van Dostojewski als psycholoog? Volgens Bachtin is het individu bij Dostojewski een strijdtoneel van perspectieven. Het individu is in zichzelf verdeeld. Deze gedachte vinden wij ook bij Nietzsche (III, 473): het ‘Individueum’ (het onverdeelde) is in feite ‘Dividuum’ (het verdeelde). Todorov (1981) noemt Dostojewski Bachtins ‘maître à penser’. Dostojewski’s werk vormde de Koninklijke weg die hem toegang verschafte tot de kwintessens van de roman.

Tot zover het romaneske. Wat te zeggen van het carnavaleske en de parodie? Bachtin benadrukt dat de parodie meer is dan een genre, het is een perspectief op de werkelijkheid, een weg tot inzicht, een vorm van weten. In de parodie heeft de lach zich met de wijsheid verbonden. Het lachende woord brengt aspecten van de werkelijkheid aan het licht die in de ernstige vertogen onderbelicht en duister blijven. De parodiërende lach heeft een positief en verhelderend effect. Voor deze lach geeft de werkelijkheid haar geheimen prijs, zij werkt ontmaskerend. De parodie is, zoals het in de Engelse vertaling van Bachtins teksten heet, ‘gay science’, vrolijke wetenschap. Is er dan verwantschap met Nietzsches ‘Fröhliche Wissenschaft’? Ook hier is sprake van een lach om het bestaan, een lach met een epistemologische meerwaarde. Toch mogen wij het lachende woord van Bachtin niet met Nietzsches ‘fröhliche Wissenschaft’ identificeren. Nietzsche ontleende de notie (gaya scienza) aan de Provençaalse troubadours, Bachtin daarentegen grijpt terug op de Middeleeuwse parodisten. Hier stuiten we andermaal op de eenheid/veelheid-problematiek. Bachtin beschouwt de poëzie immers als een eenstemmig genre, in tegenstelling tot de veelstemmige roman en diens voorloper, de parodie. Treffend is een opmerking van Nietzsche over “Jene Einheit von Sänger, Ritter und Freigeister, mit der sich jene wunderbare Frühkultur der Provençalen gegen alle zweideutigen Kulturen abhebt” (II, 1127). De Provençaalse poëzie is een vonk van ware cultuur (een baken van eenheid) temidden van de veelstemmigheid en troebele dubbelzinnigheid der Middeleeuwen. Hier komen ‘gaya scienza’ en parodie dus tegenover elkaar te staan.

Deze divergentie is terug te voeren op een ander geschil tussen Bachtin en Nietzsche, namelijk hun oordeel over de Middeleeuwen. Bachtin oordeelt positief en benadrukt de continuïteit tussen Middeleeuwen en Renaissance, maar Nietzsche zegt: “Mittelalter, das heißt die Alkoholvergiftung Europas” (II, 131) en spreekt over de twee verdovende middelen die Europa ten tijde van de Middeleeuwen domineerden: alcohol en Christendom. Waar het de diagnose over de Middeleeuwen betreft, gaan de wegen van Bachtin en Nietzsche duidelijk

uiteen. Het oordeel van Bachtin en Nietzsche over de Renaissance daarentegen convergeert. Nietzsche noemt haar de agonale epoche *par excellence* en spreekt met veel respect over ‘het roofdier’ Borgia, terwijl hij zijn held Napoleon een voortzetter van de Renaissance noemt (II, 236). De Reformatie betekende het einde van de Renaissance, met de Reformatie slaat Europa een andere weg in. Napoleon was een laatste vingerwijzing in een andere richting dan die welke Europa sinds de Reformatie heeft gekozen (II, 796). De continuïteit tussen Middeleeuwen en Renaissance, door Bachtin benadrukt, ontbreekt bij Nietzsche. Voor hem is de Renaissance volstrekt uniek, een reservaat van cultuur, een tijdelijke, plotselinge triomf van het agonale ideaal.

De convergentie tussen beide denkers lijkt uiteindelijk groter dan de divergentie. Bij beiden speelt de polemische omkering een grote rol. Wat Nietzsche nastreeft is de omkering van perspectieven. Dat is ook zijn talent. “Ich habe die Hand dafür”, schrijft Nietzsche, “Perspektiven umzustellen”. Elders schrijft hij: ik heb een ‘kriegerische’ natuur. Hij ziet zichzelf als een ‘soldaat van de cultuur’. Zijn ‘polemos’ is de polemiek: de strijd met ‘zeitgemäße’ stemmen. Deze strijd staat eerder in het teken van de lach en van het spel dan van de ernst. De ernst komt toe aan de godsdienstoorlogen die een einde maakten aan de Renaissance. Sindsdien heeft de ernst zich weer meester gemaakt van de Europese ziel, al klinkt bij tijd en wijle een “Wille zur Renaissance” nog door (III, 469). Nietzsche schrijft: “Ich kenne kein andre Art mit großen Aufgaben zu verkehren als das Spiel” (II, 1097) en: de mens is gezond wanneer hij kan lachen om zijn ernst (III, 727). De ‘Umwertung’ die Nietzsche nastreeft en die de Renaissance realiseerde is in feite een *omkering*. De wereld wordt op haar kop gezet. Nietzsche schrijft: “Cesare Borgia als Papst - das wäre der Sinn der Renaissance, ihr eigentliches Symbol” (Brief aan Georg Brandes, 20 november 1888). Bachtin zou zeggen: Borgia als paus, de volmaakte parodie.

Slotopmerkingen

Bachtin noemt de roman een encyclopedie van de talen van een tijdsgewricht. Ook Hegels filosofie heeft een encyclopedische ambitie. De filosofie neemt het woord wanneer andere vertogen gesproken hebben, eigent zich deze vertogen toe. Het is de opgave van de filosofie de vertogen van de eigen tijd ‘in Gedanken zu erfassen’. De filosoof bespreekt het spreken van anderen, evalueert evaluaties, kwalificeert kwalificaties, zet vertogen tussen aanhalingstekens.

De romaneske situatie laat vele perspectieven toe. Het minimalisme probeert de strijd tussen de vele perspectieven te pacificeren door ze te neutraliseren, te vervangen door één ‘neutraal’ en billijk perspectief, een redelijk standpunt, een neutrale morele omgangstaal. Hegel acht het de opgave van het kunstwerk de veelzijdigheid van de mens vast te houden, de strijd tussen perspectieven vol te houden. Om recht te doen aan de differentie moet het kunstwerk incommensurabele visies, die op zich genomen in hun recht staan, op zich genomen redelijk zijn, ter sprake brengen, volhouden, het conflict uithouden. In *Antigone* ontbreekt de neutrale, onpartijdige stem van de auteur, of het zou helemaal aan het einde moeten zijn, waar Kreon zegt dat wij ons aan de conventies moeten houden. *Antigone* toont ons een serie perspectiefwisselingen: eerst krijgt Kreon het woord, dan Antigone, zo nu en dan onderbroken door de anderen, het koor. Antigone spreekt een andere taal dan Kreon, maar beiden spreken de taal van de ernst.

De deliberatieve interpretatie van de gespreksituatie beoogt het einde van de confrontatie *tussen* de talen, het einde van de heteroglossia. De dialoog tussen de vele talen en perspectieven maakt plaats voor beraad *binnen* een bepaalde taal, binnen één bepaald perspectief. De ervaring van onbehagen zet ertoe aan de neutrale taal andermaal uit te spelen tegen andere discursieve mogelijkheden. De patiënt heeft belangen, zeker, maar er doemen nog andere morele aspecten op dan de ‘belangen’.

Doet een dergelijke optiek wel recht aan het vertoog; wordt het vertoog, dat immers geen kunstwerk is, niet overvraagd? Anders gezegd, wat moet het vertoog doen om tegemoet te komen aan dergelijke eisen? Hegel noemt het kunstwerk een ‘Anruf’. Het minimalisme tracht datgene wat het kunstwerk toont, buiten de ethiek te plaatsen met het argument dat het om (private) literaire of levensbeschouwelijke facetten zou gaan. Er is duidelijk sprake van weezin tegen bepaalde vragen, bepaalde overwegingen. Een dergelijke uitbanning wil de taalstrijdoptiek verhinderen. Ethiek is weliswaar geen kunstwerk, maar tracht niettemin op discursieve wijze datgene waardoor wij in het kunstwerk worden aangesproken, ter sprake te brengen. In *Hoofdstuk 7* kom ik, in het kader van een lectuur van *Antigone* en *Spoken*, hier uitvoeriger op terug.

§ 48 Levinas

Het liberalisme werd aangemerkt als de traditie die het minimalistische ideaal het dichtst benaderd. Aan Hobbes ontleent het liberalisme de gedachte dat ethiek een antwoord moet bieden op het probleem van het geweld. Dit antwoord wordt gezocht in de redelijkheid, door Hobbes opgevat als vermogen tot berekening. De redelijke mens opteert uit berekening voor vreedzame coëxistentie. Hedendaagse liberale auteurs zoals Rawls verwijderen zich van Hobbes: de aanvankelijk *prudentiële* basis van de moderne maatschappelijke ordening is door een *morele* basis vervangen. Levinas geldt als een vooraanstaand criticus van de liberale ethiek. Dit neemt niet weg dat Levinas' ethiek in het teken staat van een discursiviteitsideaal dat hem ertoe brengt de sociale moraal die in de liberaal-democratische samenleving gerealiseerd is, te onderschrijven. Om Levinas' verhouding tot het liberalisme, en tot het discursiviteitsideaal dat daarin werkzaam is, nader uit te werken, ga ik tevens in op het werk van de auteur van wie Levinas wél op onoverbrugbare wijze afstand neemt, namelijk Heidegger.

De opbouw van deze paragraaf is als volgt. In de eerste plaats wordt gesteld dat het Liberalisme (net als de ethiek van Levinas) begrepen wil worden als een antwoord op het probleem van het geweld. Vervolgens wordt gewezen op de cruciale rol van de discursiviteit in Levinas' beschouwing over de ontmoeting met de ander. Vervolgens wordt Levinas' sociale moraal geschetst, dat wil zeggen zijn visie op de verhouding tot de *anderen*. De confrontatie tussen Levinas en Heidegger laat zien dat beide auteurs dezelfde keuzesituatie oproepen, maar een tegengestelde keuze maken.

Het probleem van het geweld

De liberale ethiek wil begrepen worden als een antwoord op een permanente dreiging, een permanent gevaar, een permanent probleem: dat van het geweld. Dit laat zich zowel op historische als op systematische wijze staven. Historisch gezien wil het Liberalisme gesitueerd worden tegen de achtergrond van de godsdienstoorlogen die Europa teisterden op het breukvlak van middeleeuwen en moderne tijd. En systematisch gezien presenteert het Liberalisme zich als een optie in een keuzesituatie: ofwel wij opteren voor een situatie van terreur, repressie en geweld (waarvan Hobbes' oorlog van allen tegen allen de klassieke weergave is), ofwel wij opteren voor een situatie van beraad tussen redelijke individuen die bereid zijn elkaars morele

autonomie te respecteren. Willen wij niet in een situatie van geweld verzeild raken, dan is een engagement met het Liberalisme, en met het daarin werkzame discursiviteitsideaal, onontkoombaar. Omgekeerd krijgen critici van het Liberalisme vroeg of laat te maken met de vraag hoe hun optiek zich verhoudt tot het probleem van het geweld.

Een van de auteurs die vaak als criticus van het Liberalisme ten tonele wordt gevoerd, is Levinas. Er zou sprake zijn van incommensurabiliteit, van een cesuur tussen het liberale denken (het denken in termen van autonomie) enerzijds en het denken van Levinas (het denken in termen van heteronomie) anderzijds. Ik zal de stelling verdedigen dat er, ondanks de verschillen tussen Levinas en het Liberalisme, van incommensurabiliteit geen sprake is. Zowel Levinas als het Liberalisme vinden het antwoord op het probleem van het geweld in de bereidheid tot discursiviteit. De cesuur in het denken van onze tijd moet dan ook niet tussen Levinas en de liberale ethiek, maar tussen humanisme en anti-humanisme worden gesitueerd.

In het voorwoord van *Totalité et infini* schrijft Levinas: “La lucidité – ouverture de l’esprit sur le vrai - ne consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre?” (p. ix). Ontwaart luciditeit niet het geweld als permanente mogelijkheid? Zouden wij erin slagen een volstrekt lucide en onbevangen blik te werpen op het werkelijke, dan ontwaarden wij een landschap dat waarschijnlijk het dichtst wordt benaderd door het donkere en gewelddadige landschap dat Jeroen Bosch vereeuwigde in zijn doek *Het laatste oordeel*. De pre-socratische denker Herakleitos, die in Heideggers werk zo prominent aanwezig is, benadrukt reeds het gewelddadige karakter van het werkelijke, hij stond nog dicht bij de ervaring van het gewelddadige waarover Levinas spreekt. Vanaf de eerste regels van *Totalité et infini* staan het gewelddadige en het morele tegenover elkaar. Zij sluiten elkaar uit, schorten elkaar op. De ethiek is het antwoord van de mens op het geweld, de permanente dreiging die uitgaat van het werkelijke.

De ontmoeting met de ander als discursieve situatie

In *Totalité et infini* stelt Levinas dat het ethische (de verhouding tot de ander) vooraf gaat aan het ontologische (de verhouding tot de zijnden en het anonieme andere, het zijn). Daarmee kiest hij uitdrukkelijk positie tegenover Heidegger. In diens denken wordt de ethische verhouding tot de ander ondergeschikt gemaakt aan een gehoorzaamheid aan het anonieme andere, het zijn zonder zijnden. In een beroemde passage in *Totalité et infini* beschrijft Levinas hoe de ander zich aan

mij openbaart als gelaat. Deze verschijning van de ander maakt een einde aan mijn spontane, gewelddadige verhouding tot mijn omgeving (waarvan de ontologie volgens Levinas de wijsgerige uitdrukking is). Heideggers ontologie staat volgens Levinas in het teken van een totalitarisme waaraan ook de ander, de naaste wordt opgeofferd. Individuen worden in een dergelijke optiek gereduceerd tot dragers van krachten (vergelijkbaar met de heidense goden) die hen sturen zonder dat zij zelf beseffen hoe en waarheen.

Levinas beschrijft de ontmoeting met de ander (deze ‘*expérience par excellence*’) als een discursieve situatie. De ander, die zich aan mij openbaart als gelaat, nodigt mij uit tot een gesprek. De ontmoeting met de ander behelst een uitnodiging tot discursiviteit: daarin berust het redelijke karakter van de ethische relatie. De ander, het gelaat van de ander, spreekt, hij is een gesprekspartner (‘*interlocuteur*’). De relatie met de ander is een talige. De taal is draagster van de betrekkingen tussen mij en de ander, die echter de afstand laat bestaan. Het eerste woord van de ander is het gebod ‘Gij zult niet doden’. De ontmoeting met de ander is een discursieve situatie die een einde maakt aan het spontane, impulsieve geweld dat het subject eigen is. Want mijn eerste, impulsieve reactie is, de ander te doden, maar een gesprekspartner kan ik niet doden. De zin ‘Gij zult niet doden’ behelst een verplichting de uitnodiging tot gesprek te aanvaarden. Het gesprek is de ethische relatie bij uitstek. In deze situatie realiseer ik mij dat ik de plicht heb mij tegenover de ander te ver-antwoord-en, mij te onderwerpen aan zijn appèl, zonder dat reciprociteit gegarandeerd is.

De ander en de anderen

De relatie met de ander mag zich niet beperken tot een intimiteit die anderen uitsluit van mijn verantwoordelijkheid. In mijn ontmoeting met dé ander wordt een opening gemaakt naar de anderen. Die andere, latere anderen verplichten mij evenzeer als deze ander, maar omdat ik niet in staat ben allen te ontmoeten zie ik mij gedwongen om in het algemeen over mijn verantwoordelijkheid jegens de anderen te spreken. Er moeten maatregelen getroffen worden om verantwoordelijkheid tegenover de vele anderen mogelijk te maken. Dit vergt een sociale organisatie waarin wederzijds respect en gelijkheid van rechten op institutionele wijze zijn gerealiseerd. “Op dit punt convergeert de gedachtegang van Levinas met de sociale filosofieën van het moderne Westen” (Peperzak 1987, p.87). Politieke en juridische praktijken moeten echter bezield worden door een inspiratie die teruggaat op de ervaring van verplichting die zich

aan ons opdringt in de persoonlijke ontmoeting. De politieke relatie met de *anderen* is een afgeleide van mijn persoonlijke relatie met de *ander*. Dat wil zeggen: de politieke relatie, die in het teken staat van de reciprociteit, is een afgeleide van de ethische relatie, waarin ik mij verplicht weet jegens de ander zonder dat wederkerigheid gegarandeerd is. Mijn onderwerping aan de ander wordt in alle relaties met andere anderen voorondersteld. De geïnstitutionaliseerde rechtvaardigheid moet voortdurend getoetst worden vanuit de oorspronkelijke relatie met de ander (1982, p. 95).

De westerse filosofie wordt gedomineerd door een denken dat er volgens Levinas op uit is het pluralisme te onderdrukken, op te offeren aan totaliteit. Het is onze opgave het pluralisme in discursieve praktijken overeind te houden. Voor zover wij daarin slagen is sprake van rechtvaardigheid en is de spontaniteit van het geweld gekeerd. In tegenstelling tot andere ontwerpen, zoals de Twee-Wereldentheorie, maar ook het minimalisme, ontwaart Levinas continuïteit tussen persoonlijke en sociale moraal. De brug tussen beide wordt gevormd door de discursiviteit waartoe ik zowel in de oorspronkelijke ontmoeting met de ander als in de meer onpersoonlijke maatschappelijke interacties verplicht ben. In de geïnstitutionaliseerde discursiviteit wordt het onmiddellijke besef van verplichting jegens de ander voortgezet en vastgehouden. De sociale moraal heeft geen autonome status, maar dient in de ervaring van de ontmoeting met de ander te worden verankerd.

Levinas en de liberale ethiek

Dit werkt door in de verhouding tussen Levinas en het liberalisme. Waar het de sociale moraal betreft is sprake van commensurabiliteit. Levinas kan zich vinden in de geïnstitutionaliseerde rechtvaardigheid zoals die in de liberale maatschappelijke ordening gestalte krijgt. De moderne liberale samenleving is een wereld waarin gesproken wordt en in dit spreken ('discours') wordt de ethische relatie met de ander voorgezet en vastgehouden. Spreken betekent afzien van geweld. Deze sociale moraal is bij Levinas echter verankerd in de onmiddellijke verplichting en verantwoordelijkheid jegens de ander. De ontmoeting tussen twee gelijke, autonome individuen is in Levinas' optiek een afgeleide, latere situatie. Heteronomie gaat aan autonomie vooraf. De ander openbaart zich als gelaat, krijgt gestalte in 'de vreemdeling, de weduwe en de wees' die aanspraak maken op mijn weldoen, en ten slotte is er de verplichting jegens de vele anderen

waarover noodgedwongen in algemene zin gesproken wordt, maar die nooit los gezien mag worden van de initiële ervaring van verplichting die ik opdoe in de ontmoeting met de ander.

Wat Levinas aanvecht is niet de liberale maatschappelijke ordening als zodanig, die zich erop toelegt de rechten en vrijheden van individuen te respecteren, maar de verankering van de liberale moraal in een aan Hobbes ontleende, gewelddadige visie op de directe, onbemiddelde relatie tussen individuen onderling. Wat hij afwijst is de gedachte dat de democratisch-liberale samenleving het resultaat zou zijn van beperkingen van de ruimte die individuen voor zelfontplooiing ter beschikking staat. Volgens Levinas moet de sociale moraal niet verankerd worden in de gedachte van de oorlog van allen tegen allen, maar in de ethische relatie die in het teken staat van humaniteit. Wat in de liberale ethiek ontbreekt is een persoonlijke moraal waarin de ander niet als concurrent, maar als behoeftige gesprekspartner verschijnt die bij mij een besef van morele verplichting afdwingt. Het liberalisme heeft in feite geen persoonlijke moraal die de naam ‘moreel’ verdient. De persoonlijke moraal wordt ondergeschikt gemaakt aan de sociale moraal van vreedzame coëxistentie en regulering. Het Liberalisme behelst een nood- en verstandsmoraal die de oorlog van allen tegen allen moet afwenden. Volgens Levinas daarentegen wordt de dreiging van geweld reeds in de initiële ontmoeting met de ander afgewend, doordat het subject zich aan de behoeftige ander onderwerpt. De liberale democratie wordt niet afgewezen, maar komt wel in een ander licht te staan. Sociale, dat wil zeggen geïnstitutionaliseerde rechtvaardigheid verliest zijn ethische gehalte wanneer de oorspronkelijke ervaring van verplichting jegens déze mens (tegenover mij, oog in oog met mij) verloren gaat.

De liberale ethiek legt het primaat in feite bij het politieke niveau. In Levinas’ optiek daarentegen gaat ethiek aan politiek vooraf. Een sociale moraal ter legitimering van politieke instituties kan alleen dan overtuigen wanneer zij verankerd is in een ethiek van persoonlijke verantwoordelijkheid, van waaruit deze sociale moraal voortdurend getoetst kan worden. Wanneer het gewelddadige, natuurlijke bestaan plaats maakt voor discursiviteit, voor spreken en luisteren, voor het gesprek met de anderen, gaat dat verder dan louter vreedzame coëxistentie.

Strasser over Levinas en het Liberalisme

Strassers boek *De burger voorbij* (1981) is een beschouwing over de moderne liberale samenleving vanuit een aan Levinas ontleend perspectief. De moderne samenleving, aldus Strasser, heeft een einde gemaakt aan de oorlog van allen tegen allen. Zij probeert de idee te

realiseren die Hobbes dierbaar was: de vrede. In een liberale democratie zijn individuen elkaars rivalen - niet meer elkaars vijanden. Vreedzame rivaliteit vormt de grondslag voor de burgerlijke maatschappij (p. 48). Haar optimisme is met name gebaseerd op het vertrouwen dat een rationeel gebruik van de techniek voor alle mensen een zinvol leven mogelijk maakt.

De liberale democratie krijgt echter te maken met het onbehagen in de cultuur: een diffuus gevoel van malaise dat op de een of andere manier verband houdt met de situatie waarin de samenleving zich bevindt, zonder dat het mogelijk is een bepaald object aan te wijzen waarop het onbehagen doelt (p. 65). Het is een verzet tegen een zekere dwang die onpersoonlijk is geworden en tevens alomtegenwoordig, onafgebroken, continu. Vooral echter heeft de dwang een rationeel gezicht. Het individu dat ertegen in opstand komt, stelt zich bloot aan de verdenking onredelijk te zijn. Pogingen om ertegen in opstand te komen (zoals de vorming van een tegencultuur, de terugtrekking in de innerlijkheid of het revolutionaire alternatief) zijn in feite uitzichtloos.

Strasser wil, aan de hand van Levinas, de fundamenteën van de moderne samenleving opnieuw doordenken. Met name de gedachte dat individuen eerst als vijanden tegenover elkaar staan en vervolgens een contract sluiten, acht hij onbevredigend. De ontmoeting met de ander, de vreemdeling, de weduwe en de wees, verstoort het egoïsme van de economische wereld die wij voor onszelf inrichten. Ik besef mijn onmiddellijke - door geen systeem van plichten en verplichtingen bemiddelde, niet te delegeren - verantwoordelijkheid. Dit besef moet in de plaats komen van het in wezen Hobbesiaanse beeld waarin de gangbare sociale moraal verankerd is. Aan de formeel gewaarborgde sociale vrede van de moderne maatschappij ligt een oorspronkelijke dienstbaarheid ten grondslag. Vervolgens dringt zich het besef op dat er ook andere ethische eisen aan mij gesteld worden. Vele anderen doen een beroep op mij: zij eisen rechtvaardigheid. In deze 'nieuwe' situatie eis ik rechtvaardigheid, voor de ander, voor derden, maar ook voor mezelf.

Door deze herziening van het ethische fundament van de moderne maatschappij wordt elke vorm van onbehagen die zichzelf niet als onmiddellijke verantwoordelijkheid jegens de ander ervaart, in diskrediet gebracht. Het besef van onmiddellijke verantwoordelijkheid is een kritische maatstaf waaraan de 'werkelijk bestaande rechtvaardigheid' getoetst kan worden. Het antwoord van Levinas op feitelijke onrechtvaardigheid van sociale structuren wordt volgens Strasser gezocht in 'readiness', in een voorbereid zijn op alles, maar vooral ook een gereed staan

voor de ander. Strasser verwijst daarbij naar Hamlet: “The readiness is all” (p. 164). De moderne mens moet in staat zijn in het ongewisse te leven. Het enige dat voor hem telt is de eis van zijn unieke verantwoordelijkheid hier en nu. Gegeven deze verantwoordelijkheid voor de naaste is zelftevredenheid ondenkbaar. De noodzaak van een telkens hernieuwd gewetensonderzoek, van een steeds te hernemen morele inspanning, van een onophoudelijke correctie, zou de weg kunnen wijzen naar “een ethisch landschap dat voorbij de gebieden ligt waarin de burgers wonen” (p. 164).

Strassers beroep op Hamlets notie ‘readiness’ lijkt mij problematisch, al was het alleen maar vanwege het feit dat Hamlet, in plaats van klaar te staan voor de ander in de zin van Levinas, nadat hij de zojuist geciteerde woorden heeft gesproken, twee mensen doodt, waarvan één met voorbedachte rade. En in Shakespeare’s tragedie is Hamlet degene die zijn concrete verplichtingen jegens naasten ondergeschikt maakt aan een andere, en tegelijk meer anonieme verplichting, die hij klaarblijkelijk zwaarder laat wegen, een verplichting, niet tegenover een mens, een naaste, maar tegenover iets dat door Shakespeare als spookverschijning ten tonele wordt gevoerd, een ‘mauvais génie’, zoals Levinas dat noemt, die niet oproept tot naastenliefde maar tot gerechtigheid in de zin van wraak. De notie ‘readiness’ moet derhalve op een ander, meer onbestemd besef van verplichting betrekking hebben. Strassers beroep op ‘readiness’ lijkt bedoeld als tegenwicht tegen de Heideggeriaans notie van ‘Sorge’: een engagement dat het besef van onmiddellijke verantwoordelijkheid jegens de behoeftige ander ontbeert, een onbestemde, uitzichtloze dienstbaarheid. Dit onbestemde besef van verplichting ligt echter veel dichter bij de door Strasser aangehaalde woorden van Hamlet dan de inhoud die Strasser in het voetspoor van Levinas aan deze woorden wil verlenen.

Levinas en Heidegger

Philippe Nemo noemt Levinas de filosoof van de ethiek. Voor Levinas is ethiek ‘eerste filosofie’, en het eerste filosofische vraagstuk is dat van de rechtvaardigheid. Het zijn traumatische, gewelddadige situaties die zich moeilijk laten verwoorden, die ons ertoe aanzetten te denken. Het denken van Levinas is een denken tegen het geweld. Het gewelddadige karakter van het westerse denken komt volgens Levinas het meest expliciet tot uitdrukking in het werk van Hegel en Heidegger. Bij Hegel bespeurt hij nostalgie naar totaliteit. Hij verwijt hem dat hij de subjectiviteit, de persoonlijke ervaring ridiculiseert, terwijl juist hier, in de persoonlijke sfeer, de

ethische verplichting zich aan ons opdringt. Waar het Heidegger betreft: Levinas beschouwt *Sein und Zeit* als een van de mooiste boeken uit de geschiedenis van de filosofie, maar betreurt de voorname plaats die de poëzie van dichters zoals Hölderlin gaandeweg in Heideggers werk gaat innemen. Heidegger verschijnt bij Levinas als antihumanist. Hij had enkel belangstelling voor de menselijke existentie als de plaats waar het uitstaan van de mens naar de waarheid van het zijn gestalte kreeg.

Terwijl Levinas opteert voor het primaat van de onmiddellijke verplichting jegens de behoeftige ander, tracht Heidegger een meer onbestemd besef van verplichting jegens ‘het andere’ ter sprake te brengen, een verplichting die niet de zijnden geldt (en dus ook niet de andere mens als zijnde), maar het Zijn. Dat wil zeggen, Levinas opteert voor een ethiek van zorgzaamheid voor en dienstbaarheid aan de behoeftige ander, Heidegger voor een fundamentele ontologie die in het teken staat van de notie ‘Sorge’, een onbestemd besef van bekommernis om het anonieme andere zonder gelaat, om een Zijn zonder zijnden. Voor Levinas is Heidegger een filosoof die de mens aan de natuur ondergeschikt maakt (De Jong 1975). Daarom richt hij zijn verwijt van heidendom aan Heidegger. Het Zijn zonder zijnden, het anonieme Zijn, waar Heidegger over spreekt, is de dimensie van de heidense goden, de goden zonder gelaat die zich van mensen bedienen om hun doeleinden te realiseren, zonder dat deze zich hiervan ten volle bewust zijn. En het medium waarin deze verbondenheid met het natuurlijke tot uitdrukking wordt gebracht is de poëzie, al evenzeer door Levinas verfoeid. Want terwijl het prozaïsche spreken geldt als het medium van de rede, de verantwoordelijkheid en de rechtvaardigheid, geldt de poëzie als het medium van de roes, het enthousiasme en het geweld waarin de herinnering aan de heidense goden levend wordt gehouden (Levinas 1963). Hölderlin is de dichter die in de heidense goden bleef geloven, de wezens die in het natuurlijke hun woonplaats hebben. Het aangesproken (‘aangegrepen’) worden door het anonieme Zijn (de goden zonder gelaat, de ‘boze geesten’) is een ervaring die aanzet tot geweld en door de filosofie onttoverd en uitgeschakeld moet worden.

In de ethiek van onze tijd doemt echter de vraag op of het wel verdedigbaar is de natuur op deze principiële wijze ondergeschikt te maken aan, en in dienst te stellen van de noden van de mens. De technologische ontwikkeling heeft immers tot een exponentiële toename van noden, tot een explosie van behoeften geleid. De enorme uitbreiding van het arsenaal aan technische mogelijkheden maakt dat ook de menselijke behoeften snel in omvang toenemen. In plaats van

het aantal behoeften terug te dringen, creëert de geavanceerd-liberale samenleving steeds meer behoeften en behoeftigen. Opteren wij voor de ethiek van Levinas, dan is exploitatie de enige houding tegenover de natuur die ethisch verdedigbaar is. Ook voor de liberale moraal geldt, dat menselijk leed de enige morele maatstaf is die ons nog rest, dat ‘het voorkomen van leed’ de enige morele imperatief is die nog universeel verdedigbaar kan worden geacht. De op exploitatie en berekening gerichte, egologische houding ten opzichte van de natuur die hieruit voortvloeit, en waarin de natuur in toenemende mate wordt opgeofferd aan het lenigen van menselijke schaarste, leidt in uiterste consequentie tot een vernietiging van de natuur. Er lijkt derhalve een verband te bestaan tussen het categorisch op de voorgrond plaatsen van mijn verplichting tegenover de naaste (de vreemdeling, de weduwe en de wees) en een ‘egologische’, ‘economische’ en ‘imperialistische’ houding jegens de natuur.

Is er, naast de bekommernis om de noden van de ander (de morele verplichting jegens de behoeftige ander), nog een ervaring van een *andere* verplichting, niet tegenover dé ander, of de anderen, maar tegenover ‘het’ andere, door de romantiek aangeduid als ‘de natuur’? Beschikken wij nog over mogelijkheden dit besef van een ‘andere’ verplichting op verdedigbare wijze te verwoorden en zo ja, hoe verhoudt deze verplichting zich dan tegenover mijn als dwingend ervaren verantwoordelijkheid jegens de ander die zich aan mij openbaart als gelaat? Dit ‘het’, dat ‘andere’ waarvan een verplichting uitgaat zonder dat er iets gezegd wordt, zonder dat ik mij kan ver-antwoor-den, wordt door Heidegger ter sprake gebracht in *Sein und Zeit* als de roepende en tegelijk zwijgende ‘stem van het geweten’, later als ‘stem van het Zijn’. De romantiek benoemt deze innerlijke of anonieme stem als ‘stem van de natuur’, maar dat is vanuit Heideggers optiek een metafysische verhulling. Wat hij ter sprake wil brengen is niet het geheel van de zijnden (de natuur), maar een Zijn zonder zijnden. De menselijke existentie is de plaats waar deze stem ‘roept’, waar dit onbestemde besef van verplichting opklinkt. Het zwijgende Zijn zonder zijnden: Levinas spreekt over ‘il y a’ - de stille wereld van het ‘er is’, die welbeschouwd geen wereld is, moet plaats maken voor een echte wereld, dat wil zeggen een wereld waarin gesproken wordt en waarin de dingen een plaats krijgen, waar een onderscheid gemaakt kan worden tussen ‘waar’ en ‘niet waar’, want het ware is datgene waarvan gezegd kan worden *waar* het is. Alleen de mens is in dit assenstelsel geen object, hij heeft in deze wereld geen vaste verblijfplaats. Hij is niet gebonden aan een bepaald landschap dat hem respect inboezemt als ‘woonplaats van de goden’. ‘Horigheid’ (‘horen bij’) maakt plaats voor discursiviteit, de mens wordt gesprekspartner.

Terwijl Heidegger voor het onbestemde engagement, de ‘Sorge’ opteert, dat wil zeggen voor het engagement dat eigenlijk geen engagement is, maar horigheid aan een ‘andere’ verplichting, kiest Levinas uitdrukkelijk voor de sfeer van de sociale verantwoordelijkheden, maar dan als afgeleide van de ervaring van onmiddellijke verantwoordelijkheid voor, en dienstbaarheid aan de ander (een afgeleide die onafgebroken getoetst moet worden aan de onmiddellijke, onbemiddelde verantwoordelijkheid voor de behoeftige ander). Het individu is niet langer aangedaan door de macht die uitgaat van het rijk van de kwade genius, het ‘il y a’, maar beseft zijn verantwoordelijkheid. Terwijl Heidegger zich beroept op de dichters die het schier on-communiceerbare, dat wat niet gezegd, niet gearticuleerd kan worden, dat wat zich aan de discursiviteit onttrekt, ter sprake brengen, benadrukt Levinas dat de oorspronkelijke ervaring van verantwoordelijkheid wordt vastgehouden en voortgezet in discursiviteit. De ‘readiness’ moet bij Levinas begrepen worden als bereidheid tot gesprek.

In *Difficile liberté* wordt deze keuze uitgelegd als participatie in een ‘Kulturkampf’ van de humaniserende tegen de heidense tendensen in het verscheurde landschap van de westerse cultuur. Tegenover Heideggers onvermogen zich te engageren, in 1933 tijdelijk onderbroken door zijn engagement met het Nazisme, benadrukt Levinas de bekommernis met de ander als toegang tot de wereld. Bereidheid tot weldoen en bereidheid tot gesprek zijn in zijn optiek niet zonder verband. In het geval Hamlet zien wij hoe betrokkenheid bij de ‘waarheid’ engagement en bekommernis blokkeert. De ‘readiness’ waartoe het appèl van de ander oproept, is derhalve een heel andere beschikbaarheid dan de onbestemde beschikbaarheid waar Hamlet aan het einde van Shakespeare’s toneelstuk op doelt.

Voor Levinas is ethiek ‘eerste Filosofie’ en de ontmoeting met de ander een ‘expérience par excellence’. Heidegger daarentegen spreekt over een denken dat aanvankelijker denkt dan de ethiek, over een ervaring die aanvankelijker is dan deze ervaring. Dát er een ervaring is die aan de ervaring van verantwoordelijkheid jegens de ander vooraf gaat, wordt door Levinas vragenderwijze ter sprake gebracht, in de reeds geciteerd zin uit het voorwoord van *Totalité et infini*. Luciditeit ontwaart het gewelddadige karakter van het werkelijke. Dat wat luciditeit ontwaart, wil Heidegger ter sprake brengen. Dit is de eerste ervaring, en de fundamentele ontologie die deze ervaring ter sprake wil brengen, denkt aanvankelijker dan de ethiek. De ethiek is een ‘vaste burcht’ die ons moet beschermen tegen datgene waardoor wij, tijdens dit moment van luciditeit, getroffen worden, maar in zekere zin ook tegen Heideggers verwoording ervan,

omdat diens fundamentele ontologie een optie open laat, namelijk de optie die tot uitdrukking komt in diens engagement uit 1933 en die Levinas wil blokkeren. Kant zocht het fundament voor de ethiek in een postulaat: de vrijheid van de mens. Levinas verankert de ethiek in de ervaring van verantwoordelijkheid jegens de ander. Voor Heidegger is in beide gevallen sprake van een voorbeslissing. De belangrijkste vragen zijn in feite al beantwoord voordat ze zijn gesteld. Voor de ethiek is deze vooringenomenheid (die in feite een commitment met humaniteit behelst) onontkoombaar. Heidegger beoogt echter een denken dat aanvankelijker denkt dan de ethiek en waarin zelfs de imperatief van de discursiviteit, de ‘categorische imperatief’ van onze tijd, niet onontkoombaar is.

In het werk van Levinas komt een geheel eigen interpretatie van de morele gesprekssituatie naar voren, die als ‘heteronome’ interpretatie kan worden aangeduid. De liberale maatschappelijke ordening, en het discursiviteitsideaal dat daarin werkzaam is, wordt echter onderschreven. De ontmoeting met de ander motiveert het subject zich met de liberale ordening en sociale moraal die daarin naar voren komt te engageren.

Slotopmerkingen

In § 45 kwam naar voren dat Lyotard zich op Levinas beroept. Er blijkt inderdaad sprake van convergentie: het is hen erom te doen het pluralisme veilig te stellen tegenover gewelddadige tendensen in het westerse denken. Rechtvaardigheid wil zeggen: denken tegen het geweld. Pluralisme wordt echter niet opgevat in liberale zin - als diversiteit op het vlak van de levensbeschouwing - maar in een meer fundamentele zin. Het gaat erom recht te doen aan ervaringen van onrecht die zich in bestaande taalregimes niet adequaat laten articuleren. Terwijl zij proberen aan dergelijke ervaringen een stem te geven, wordt een andere, ‘heidense’ ervaring door Levinas gediskwalificeerd, de ervaring van onbehagen. Foucault heeft haar aangeduid als de ervaring bij uitsteking die opgeroepen wordt door een liberaal en panoptisch bestuursregime. Deze ervaring dient volgens Levinas tot zwijgen te worden gebracht vanwege de gewelddadige en heidense inspiratie die eraan ten grondslag ligt. Het is, in Levinas’ optiek, een opstand tegen de redelijkheid. Wij moeten ons van dergelijke gewelddadige ervaringen afschermen door permanent gewetensonderzoek en onophoudelijke zelfcorrectie. Vanuit de optiek van Foucault echter is Levinas een van de auteurs die zichtbaar maakt dat het subject dat door de liberaal-democratische instituties wordt voorondersteld en geproduceerd, een panoptisch subject is, dat

onderworpen is aan een permanente disciplineren en zelfdisciplineren. Ook Foucault zoekt de meest basale ervaring van de moderne morele subjectiviteit in het gelaat, of beter gezegd de blik van de ander. Bij hem is deze blik echter een anonieme, toezichhoudende instantie. Het onbehagen dat door deze situatie van toezicht wordt opgeroepen, is in Foucaults optiek geen opstand tegen de redelijkheid als zodanig, maar tegen één bepaalde, dominante vorm van rationaliteit, en tegen het (discursieve) geweld dat ervan uitgaat. Het gaat erom ervaringen van onrecht te articuleren die door deze rationaliteit worden opgeroepen.

In de *Inleiding* werd erop gewezen dat de ervaring van onbehagen de drijfveer van deze studie vormt. Het vermoeden werd uitgesproken dat deze ervaring verwijst naar een meer fundamentele ervaring van verdeeldheid of verlegenheid, waarin tegenstrijdige morele aanspraken zich aan ons opdringen. De ervaring van onbehagen, zo vermoedde ik, is een gevolg van het feit dat het vertoog tevergeefs probeert eenduidigheid te scheppen, door elke poging tot verwoording van incommensurabele aanspraken uit te bannen. De legitimering voor het ontwerpen van een agonale, op confrontatie gerichte taalstrijdoptiek, - waarvan tot dusver Nietzsche en Bachtin als de meest uitgesproken woordvoerders kunnen worden aangemerkt -, werd gezocht in het feit dat de minimalistische ethiek, door middel van unificatie van de morele discursiviteit, de verwoording van bepaalde morele aanspraken wil blokkeren. Het betreft aanspraken die zich niet zozeer aan ons opdringen wanneer wij participeren in het maatschappelijke verkeer, maar veeleer wanneer wij opteren voor datgene wat Dupuis aanduidde als de ‘middeleeuws-contemplatieve houding’. In het werk van Levinas hebben wij tevergeefs naar een nadere explicatie van deze morele aanspraken gezocht. De ervaring van onbehagen wordt door hem gediskwalificeerd en als gewelddadig van de hand gewezen, terwijl de imperatief van de discursiviteit wordt onderschreven. In *Hoofdstuk 6* zal ik mij tot Heidegger wenden.

§ 49 Hergroepering: Minimalisme en Humanisme

In *Hoofdstuk 2* bracht Engelhardt naar voren, dat het minimalisme een Humanisme is. In *Hoofdstuk 4* werd het Humanisme als grondslag voor de hedendaagse gezondheidsethiek door Callahan 1 gethematiseerd. De mens is verantwoordelijk voor de mens, het ethische beginsel van waardigheid van menselijk leven is een menselijke wet. In *Hoofdstuk 5* kwam naar voren dat een

afwijzing van het minimalisme niet noodzakelijk een afwijzing van de humanistische inspiratie ervan impliceert. Dit gegeven wordt in deze slotparagraaf uitgewerkt om de discussie in *Hoofdstuk 6* voor te bereiden.

Kunneman (1990) houdt in zijn oratie een pleidooi voor een ‘postmodern gelouterd Humanisme’. De kritiek van het anti-Humanisme op het Humanisme luidt, dat de humanistische basiswaarden zelf als voertuig voor geweld en uitsluiting zijn gaan functioneren. Het autonome individu is in feite het gedisciplineerde en genormaliseerde lichaam waaraan de bestaande maatschappelijke ordening behoefte heeft. Kunneman wil daar een eind in meegaan, maar zonder de humanistische inspiratie helemaal op te geven. Postmoderne denkers zoals Lyotard en Foucault beroepen zich weliswaar op antihumanisten zoals Heidegger en Nietzsche, maar volgens Kunneman hebben Lyotard en Foucault, in tegenstelling tot Heidegger en Nietzsche, niet het humanistische engagement als zodanig, maar enkel het humanistische vooruitgangsscenario verworpen. Kunneman wil, met Lyotard en Foucault, aan een gelouterd Humanisme vasthouden. Wat Lyotard en Foucault nastreven is eerder een radicalisering dan een verwerping van de humanistische basiswaarden, aldus Kunneman. Hoewel Lyotard en Foucault zich op Nietzsche en Heidegger beroepen, mogen ze niet louter als voortzetters en uitvoerders van hun antihumanistische intenties worden beschouwd. Want in tegenstelling tot Nietzsche en Heidegger, houden Lyotard en Foucault vast aan het humanistische engagement dat bestaat in “het fundamentele respect voor de uniciteit, de onvervangbare waarde en de potenties van de persoon, en de bekommernis om de kwetsbaarheid van het individu die daarmee verbonden is. Dit engagement wordt door Foucault en Lyotard niet verlaten, maar juist benut voor radicalisering van de humanistische basiswaarden” (p. 21). Daarmee stijgen ze boven Nietzsche en Heidegger uit, wier afscheid van het humanistisch engagement tot ‘normatieve kaalslag’ voert. Lyotard en Foucault daarentegen reiken over Nietzsche en Heidegger heen, terug naar Kant: eigenlijk zijn het humanisten. Volgens Kunneman is het antihumanisme van Nietzsche en Heidegger niet langer “bij de tijd” (p. 22). Hij adstrueert dit aan de hand van de recente gebeurtenissen in Oost-Europa. Vanuit hun optiek is het enthousiasme en de opluchting die het gevolg waren van de omwentelingen in Oost-Europa onbegrijpelijk.

Lyotard brengt de gedachte naar voren dat talige werkelijkheidsordening altijd het risico van geweld en uitsluiting impliceert, omdat in de communicatie slechts één idioom op de voorgrond kan staan, en alleen gezegd kan worden wat binnen dat idioom mogelijk en

toelaatbaar is. Er is sprake van een ‘strijdigheid’ (‘différend’) wanneer een idioom ontbreekt om stem te geven aan ervaren onrecht, of wanneer een dergelijk idioom wel bestaat, maar niet wordt erkend als legitiem. Het betoog van Lyotard laat zich volgens Kunneman lezen als “een niet-aflatend pleidooi om alle claims op algemene geldigheid te wantrouwen en in plaats daarvan een uiterste gevoeligheid voor strijdigheden te ontwikkelen en van daaruit pogingen te ondernemen om stem te geven aan nog niet-articuleerbaar onrecht” (p. 24). Hoewel Lyotard het humanistische scenario als een vorm van discursieve geweldsuitoefening afwijst, betekent dat volgens Kunneman niet dat hij ook afscheid neemt van het humanistisch engagement: “Integendeel; zonder dat hij dit zelf ooit zo zou noemen wordt zijn hele project ten diepste door dit engagement gemotiveerd” (p. 24). Bij Foucault, aldus Kunneman, is het humanistisch engagement als normatieve horizon van zijn denken voortdurend bespeurbaar. Het blijft weliswaar volstrekt onduidelijk hoe het moderne individu zich aan de disciplinerings- en normaliseringsmachinerie van de moderne samenleving zou kunnen onttrekken, maar dat komt volgens Kunneman omdat Foucault weigert een nieuw politiek program te ontvouwen (dat weer nieuwe woordvoerders en nieuwe deskundigen zou opleveren). Kunneman zelf daarentegen is van mening dat er een nieuw humanistisch project van de grond zou kunnen komen dat zich rekenschap geeft van de postmoderne kritiek op het humanistische vooruitgangsscenario.

Hoewel hij onder de indruk is van Lyotards strategie om communicatie niet onder het teken van de geweldloze consensus, maar primair onder het teken van geweld en uitsluiting te analyseren, wil hij uiteindelijk toch vasthouden aan de door Habermas verwoorde basisintuïtie dat het humanistisch engagement niet op een willekeurige normatieve keuze berust, maar in de structuur van de talige communicatie zelf verankerd is. Het humanistisch engagement heeft een ankerpunt in de taal: in de vorm van de mogelijkheid om stem te geven aan ervaren pijn en gehoor te vragen voor ervaren onrecht. Volgens Kunneman is het mogelijk om enerzijds met Lyotard te vooronderstellen dat talige communicatie de mogelijkheid van geweld en uitsluiting met zich meedraagt, en anderzijds met Habermas te blijven vooronderstellen dat talige communicatie op geweldloze overeenstemming is betrokken. Dat wil zeggen, Kunneman meent dat het mogelijk is te opteren voor een postmodern geïnspireerde inperking en herformulering van de habermasiaanse consensusgedachte die enerzijds meer ruimte biedt om sensibel te zijn voor uitsluiting en onrecht, en anderzijds voldoende ruimte biedt om mét Habermas het Verlichtingsproject als onvoltooid te blijven zien.

Voor het moderne ziekenhuis (een van de voorbeelden die Kunneman gebruikt) betekent dit, dat zowel overwegingen die op normatieve doelstellingen, als overwegingen die op efficiënte beheersing betrokken zijn, tot op zekere hoogte legitiem zijn. Panoptische vormen van toezicht sluiten normatieve doelstellingen, zoals het weer gezond worden van patiënten, niet uit. Het gelouterde karakter van Kunnemans humanisme komt dan vooral tot uitdrukking in een afkeer van het deskundologische regime. Want hoewel het discours der deskundigen vaak humaan en humanistisch van toon is, sorteert het in feite onderdrukkings- en uitsluitingseffecten. Een humanistische praktijk beoogt, de tot standkoming van een humanistisch deskundologisch regime te vermijden.

Commentaar

De vraag is of Kunnemans herijking werkelijk een loutering behelst. Terwijl Lyotard achterdocht predikt tegen elke poging om algemene geldigheid te claimen, claimt Kunneman algemene geldigheid voor het humanistische project door het werk van Lyotard en Foucault in termen van dit project te herformuleren en van het predicaat ‘humanistisch’ te voorzien, met (in het geval van Lyotard) als toevoeging dat de auteur zelf het waarschijnlijk nooit zo zou noemen. Het Humanisme functioneert als discours dat beoogt het werk van genoemde postmodernisten op te nemen en een aanzienlijk deel van de oratie is erop gericht de ‘strijdigheden’ in het werk van deze auteurs, die de kwalificatie ‘humanistisch’ zouden kunnen blokkeren, af te zwakken. En auteurs bij wie dit echt niet lukt, valt uitsluiting ten deel. Zij worden afgewezen met als argument dat ze ‘niet bij de tijd’ zijn. Het enthousiasme na de val van de dictatoriale regimes in Oost-Europa blijft vanuit een anti-humanistische optiek onbegrepen, houdt Kunneman ons voor. Geldt dit ook voor het onbehagen dat overblijft wanneer het enthousiasme over de omwenteling is weggeëbd? Overigens verbindt Kunneman Lyotard met Rorty wanneer hij naar voren brengt dat het erom gaat nieuwe idiomen te ontwikkelen om pijn en onrecht, die in bestaande idiomen niet gearticuleerd kunnen worden, een stem te geven. Ook Rorty stelt dat het de opgave is van de filosoof nieuwe taalspelen te ontwikkelen, en dat het principe dat we elkander geen pijn mogen berokkenen het enige principe is dat boven alle taalspelen verheven is en derhalve niet het doelwit mag worden van de ironie die alle taalspelen vroeg of laat zal treffen. In *Hoofdstuk 6* zal de aandacht worden gevestigd op de strijdigheden die in het werk van Foucault, Nietzsche en Heidegger worden verwoord en die zich tegen articulatie in termen van Habermas’ basisintuïtie,

dat wil zeggen in termen van de gerichtheid op geweldloze consensusvorming, verzetten. Tevens wordt onderzocht in hoeverre in het werk van Foucault een humanistisch moment ontwaard kan worden, zoals Kunneman wil. Inzet van de discussie is de vraag wie, in termen van discursieve gewelddadigheid, de grootste bedreiging vormt, de humanisten of de antihumanisten?

Hoofdstuk 6: Discursiviteit

De pluralismethese behelst dat geen enkel moreel perspectief aanvaardbaar is voor alle participanten in moreel beraad. Dit houdt een morele dreiging in. De vreedzame coëxistentie van morele gemeenschappen zou plaats kunnen maken voor een toestand van morele oorlogsvoering waarin - naar het woord van Hobbes - niet redelijkheid maar ‘force and fraud’ de voornaamste deugden zijn. Wat in de vraag naar ethische consensus in feite gevraagd wordt, is hoe deze toestand van morele oorlogsvoering kan worden vermeden. De hedendaagse ethiek verwijderd zich van Hobbes, die consensus wilde afdwingen, en wendt zich tot Locke en Mill, tot het liberale taalspel van autonomie, tolerantie en ‘consent’, waarin ruimte wordt geschapen voor pluralisme, terwijl tevens de vreedzame coëxistentie van incommensurabele ontwerpen gewaarborgd wordt. Dit onderscheid tussen Hobbes aan de ene, Locke en Mill aan de andere kant komt overeen met het onderscheid dat in *Hoofdstuk 4* werd gemaakt tussen ‘prudentiële’ en ‘morele’ legitimering. Bij Hobbes heeft het individu enkel prudentiële overwegingen om een redelijke maatschappelijke ordening te onderschrijven (hij trekt zich uit berekening uit de natuurtoestand terug), terwijl deze keuze bij latere auteurs met morele overwegingen wordt gestaafd. Musschenga 1 staat dichterbij Hobbes omdat hij (net als Kuitert) prudentiële overwegingen met morele overwegingen identificeert; Musschenga 2 daarentegen verwijderd zich van Hobbes omdat hij, in navolging van Rawls, prudentiële van morele overwegingen onderscheidt en een morele compromisconceptie hanteert.

Veel stemmen in het hedendaagse praktisch-filosofische debat zijn variaties op dit (van oorsprong liberale) thema. Dit wordt onderstreept door de inleiding op een recente bundel (Parret 1989) getiteld *In alle redelijkheid. Standpunten over denken, spreken en handelen van de redelijke mens*. De basale gedachte van de hedendaagse ethiekbeoefening (de wil tot redelijkheid, opgevat als bereidheid tot gesprek) wordt onderschreven. Voor het samenzijn en de interactie tussen personen is het van het grootste belang dat ze redelijk zijn, aldus Parret. Een aandurende onredelijkheid zou de mogelijkheid om met elkaar samen te leven vernietigen. Habermas en Apel, aldus Parret, achten redelijkheid slechts mogelijk binnen een argumentatieve en consensuele gemeenschap, die gedomineerd wordt door het *discursief a priori*. Parret schrijft:

De redelijkheid van de communicatie steunt op de ethische aanvaarding en cultivering van de *discussie* en de *argumentatie*. Een discussie aangaan betekent dat men reeds de *normen* van de argumentatieve redelijkheid aanvaardt. Het principe van argumentatie weigeren is zich van meet af plaatsen buiten de gemeenschap van redelijke wezens (p. 28).

Daarmee wordt niet alleen de imperatief van de discursiviteit onderschreven, maar ook de daarmee verbonden gedachte dat degene die haar schendt, zichzelf als gesprekspartner diskwalificeert. Deze zelfuitsluitingsclausule wordt door verschillende auteurs die in mijn studie aan de orde kwamen onderschreven. In *Hoofdstuk 2* werd er reeds op gewezen dat deze optiek van de keuze tussen rede en geweld zich kan beroepen op een eerbiedwaardige filosofische voorgeschiedenis: “[I]t is equitable ... to be willing to appeal to the judgement of reason rather than to violence” (Aristoteles, *Rhetorica*, 1, viii, 18). De rede wordt in onze tijd echter als *discursieve* rede opgevat.

De opbouw van dit hoofdstuk is als volgt. In de eerste twee paragrafen krijgen Habermas en Apel het woord, als woordvoerders van de Duitse discousethiek. In § 46.1 kwam aan de orde dat Lyotard onderscheid maakt tussen een performatieve en een argumentatieve consensusconceptie. De performatieve conceptie bleek op het gezondheidsethische vertoog, de argumentatieve op Habermas van toepassing. Ook bij van Luijk (1986) kwam, in dezelfde paragraaf, een dergelijk onderscheid naar voren. Ook andere participanten in het discours verwijzen naar de Duitse discousethiek. Het is mogelijk dat de conclusies die tot dusver met betrekking tot de consensusgedachte werden getrokken, enkel van toepassing zijn op de performatieve consensusconceptie, terwijl de argumentatieve conceptie buiten beschouwing bleef. Daarom is het van belang om in dit hoofdstuk de aandacht te vestigen op de in theoretisch opzicht sterkere variant van het consensusdenken, de argumentatieve consensusconceptie.

In *Hoofdstuk 2* kwam naar voren dat de performatieve consensusgedachte een deliberatieve interpretatie van de gesprekssituatie impliceert. Het morele gesprek wordt opgevat als een situatie van moreel beraad (‘moral deliberation’) waarbij gesprekspartners argumenten uitwisselen totdat consensus wordt bereikt. Kenmerkend voor de deliberatieve interpretatie is, dat dit gebruik van argumenten aan bepaalde restricties is onderworpen. Gegeven het pluralistische karakter van onze samenleving worden wij geacht argumenten die aan een substantiële (lees: levensbeschouwelijke) visie op het bestaan zijn ontleend, te vermijden.

Kenmerkend voor de argumentatie consensusconceptie is, dat zij een interpretatie van de morele gesprekssituatie behelst waarin dergelijke restricties lijken te ontbreken. Alles is bespreekbaar en elke taaldaad in beginsel legitiem, mits hij kritiseerbaar is. Habermas zal niet ontkennen dat participanten in de communicatie hun bijdragen aan brede, substantiële visies op het bestaan, dat wil zeggen aan morele tradities zullen ontleen. In een ideale gesprekssituatie mogen participanten dergelijke bijdragen wel degelijk inbrengen, maar zij mogen zich niet op de autoriteit van de betreffende traditie beroepen om hun bijdrage te legitimeren. Legitimiteit kan alleen aan de (boven alle tradities verheven) communicatieve rede worden ontleend. De vraag is dan hoe het streven naar een meer substantiële interpretatie van de gesprekssituatie, zoals in deze studie wordt beoogd, zich verhoudt tot de argumentatieve consensusopvatting die de Duitse discoursethici verdedigen. Kan een meer substantiële interpretatie van de gesprekssituatie wel met een argumentatieve, maar niet met een performatieve consensusconceptie worden verenigd? Ik zal verdedigen dat het onderscheid tussen de performatieve (minimalistische) en de argumentatie consensusconceptie uiteindelijk gering is. In de minimalistische interpretatie worden bijdragen, die aan een substantiële visie op het menselijke bestaan worden ontleend, gediskwalificeerd omdat ze niet kritiseerbaar zijn, zich aan de toets van de discursieve rede onttrekken. Eerst wil ik echter meer zicht krijgen op wat een argumentatieve consensusconceptie behelst, dat wil zeggen: hoe wordt de vraag naar consensusvorming begrepen, uitgewerkt en beantwoord en hoe verhoudt zich dit tot een performatieve consensusconceptie?

Habermas en Apel onderschrijven het discursieve uitgangspunt van de hedendaagse ethiek, maar ontkennen dat pluralisme onontkoombaar is. Dat wil zeggen, ze opteren voor discursiviteit, niet omdat het pluralistische karakter van onze samenleving moreel beraad onontbeerlijk maakt, maar omdat het een ethisch uitgangspunt betreft waarvan we kunnen en moeten willen dat het een algemene wet wordt. Of, zoals Apel het uitdrukt: “If this is acknowledged, everything is solved” (1990, p. 16). In § 53 krijgt de discoursethiek van Habermas reliëf in de confrontatie met een andere Frankfurter: Adorno. Daarbij gaat het om diens morele actualiteitsanalyse getiteld *Minima moralia*. Deze paragraaf vormt de overgang naar de auteurs die in de daarop volgende paragrafen aan het woord komen en als rivalen van de discursiviteitsgedachte ten tonele worden gevoerd. Deze gedachte heeft gaandeweg het karakter gekregen van een onbetwifelbaar, ‘niet hintergebaar’ uitgangspunt van de hedendaagse ethiek. Toch zijn er auteurs, de zogeheten ‘gevaarlijke’ denkers, die dit uitgangspunt aanvechten,

namelijk Foucault (§ 54), Nietzsche (§ 55) en Heidegger (§ 56). De bedoeling is, een polemieek te enceneren met als inzet de imperatief van de discursiviteit, het antwoord van de hedendaagse ethiek op de permanente dreiging van het geweld. De meta-ethische vraagstelling heeft plaatsgemaakt voor een ethische: het gaat niet langer om een kritische lezing van het gezondheidsethische discours, maar om een ethische reflectie op een fundamentele problematiek die daarin naar voren komt.

§ 50 Habermas

De beslissing het werk van Habermas in deze studie te betrekken werd ingegeven door twee overwegingen. In de eerste plaats heeft hij, in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, gehoor gegeven aan Hegels stelling dat het de opgave is van de filosofie haar eigen tijd in gedachten te vatten. In de tweede plaats bevat zijn werk een uitgewerkte consensusconceptie. In de discursiviteitsopvatting die in zijn theorie van het communicatieve handelen naar voren komt, speelt consensus een prominente rol. De ideale gesprekssituatie die Habermas voor ogen staat, is op consensusvorming gericht. Participanten in de discursiviteit zijn beziel door de wens oneigenlijke vormen van consensus langs kritische weg door een echte consensus te vervangen. En die is alleen bereikbaar via een van alle vormen van dwang gevrijwaarde discursiviteit (Strasser 1972).

In zijn boek *Der philosophische Diskurs der Moderne* bespreekt Habermas (1985) het hedendaagse Franse denken en haar Duitse voorgeschiedenis. De diagnose luidt: ‘subjectivisme’. Nietzsche, Heidegger en Foucault worden als antagonisten van de rede opgevoerd. Habermas pleit voor *openheid*, voor een open debat, waarin alle bijdragen kritiseerbaar zijn, gericht op consensusvorming. Dit vereist dat datgene wat uit de subjectiviteit naar voren komt - zoals ervaringen van onbehagen -, ter discussie wordt gesteld en onderworpen aan de toets van de communicatieve rationaliteit, zoals door Habermas in zijn theorie van het communicatieve handelen (1987) uitgewerkt. Hij bouwt daarin voort op het werk van Weber, die de moderne geschiedenis beschrijft als rationalisering van de levensvoering. De individuele levensstijl wordt opgeofferd aan rationele principes, geschoeid op de leest van de calvinistische moraal. Het leven wordt berekenbaar. Weber heeft oog gehad voor de pathologische neveneffecten van dit proces, zoals zinverlies. De mens vereenzaamt, moreel gezien, traditionele waarden devalueren tot

conventies. Het individu wordt teruggeworpen op zijn morele autonomie, maar vindt geen onbetwistbare leidraad meer. Hoewel Habermas deze diagnose in grote lijnen onderschrijft, vervalt hij niet tot defaitisme. De positieve mogelijkheden van onze rationaliteit acht hij niet uitgeput. De rationaliteit kan worden gered indien men haar herformuleert in communicatieve zin.

Volgens de theorie van de communicatieve rationaliteit kan het individu zich niet langer beroepen op een collectieve morele horizon, maar moet hij zelf verantwoording afleggen voor zijn opvattingen en daden: hij is toerekeningsvatbaar geworden. Morele consensus wordt niet langer geschraagd door traditie of autoriteit, maar moet haar draagvlak *verwerven*. Wij kunnen ons in haar vinden, niet uit dwang of uit gewoonte, maar omdat wij ons laten overtuigen van haar geldigheid. De maxims van onze levensvoering moeten open staan voor, en bestand zijn tegen kritiek. Karakteristiek voor de moderne situatie is de ‘Versprachlichung’ van de moraal. Openheid vereist dat wij bereid en in staat zijn onze opvattingen op propositionele wijze te verwoorden. De moderne mens is een communicerend dier geworden. Het oogmerk van deze communicatie is consensus in de zin van ‘dwangeloos vergelijk’. Uiteraard is het individu het product van socialisatieprocessen en erfgenaam van morele tradities. Zijn ‘leefwereld’ vormt het reservoir waaruit hij put, zodat hij niet met lege handen deelneemt aan het morele beraad. Toerekeningsvatbaarheid behelst echter de bereidheid zich te richten naar geldigheidsaanspraken die kritiseerbaar zijn. De moderne maatschappij is ‘post-conventioneel’, haar geldigheidsaanspraken moeten toetsbaar zijn, ook voor gesprekspartners die geen deel uitmaken van de leefwereld van de protagonist in kwestie. In de ideale communicatie die Habermas schetst, telt enkel de ‘dwangloze dwang’ van het betere argument. Elke vorm van repressie wordt aangevochten. Wie niet bereid is de discussie te betreden op voet van gelijkheid, dat wil zeggen bereid is zijn overtuigingen ter discussie te stellen, diskwalificeert zichzelf als gesprekspartner en plaatst zich buiten het debat. Stellingnamen *ex cathedra* zijn uit den boze.

De eenmaal bereikte consensus blijft altijd open voor revisie. Zij heeft een voorlopig karakter, toont zich ontvankelijk voor kritiek en is, van meet af aan, betwistbaar. Zelfs haar meest fundamentele uitgangspunten kunnen inzet vormen van debat. Consensus is meer dan louter empirische overeenstemming, meer dan een compromis. Zij moet niet alleen gedragen worden, zij moet dit draagvlak ook verdienen. De participanten moeten hun aanspraken *waarmaken*, zij moeten het eens *worden*. Het doorslaggevende argument moet zichzelf bewijzen,

beroep op feitelijke overeenstemming kan nooit volstaan. De participanten moeten duidelijk kunnen maken waarop de ‘konsenserzielende Kraft’ van hun argumenten berust. Premissen zijn alleen dan onbetwistbaar wanneer ze universaliseerbaar zijn, dat wil zeggen geldig onafhankelijk van de leefwereld van het betreffende individu. Aan de voorwaarden voor een ideale discussie wordt nooit in optimale zin voldaan. Er is geen enkel discours dat volledig aan de premissen van het model beantwoordt. Toch gaat het om een vruchtbaar ideaal, een kritische maatstaf waarmee feitelijke gespreksituaties beoordeeld kunnen worden. Habermas spreekt van een ‘werkzame fictie’ die zich doorzet naarmate participanten erin slagen dit ideaal zo dicht mogelijk te naderen (Habermas 1974).

Rationele communicatie is alleen dan mogelijk wanneer aan een aantal voorwaarden is voldaan. Om te beginnen moet de communicatie volstrekt symmetrisch zijn. Er mag geen sprake zijn van dwang, buiten de dwangloze dwang van het betere argument. Alle argumenten moeten in dezelfde mate kritiseerbaar zijn (geen geprivilegieerde verwoordingen die bij voorbaat respect afdwingen, geen uitspraken ex cathedra). Verder stelt Habermas de eis dat de participanten aan het debat hun gevoelens en overwegingen op doorzichtige wijze moeten verwoorden. Wanneer de communicatie op systematische wijze vertekend is, is een bijzondere vorm van communicatie geïndiceerd, de therapeutische, die asymmetrisch is, maar uit is op het herstel van de communicatieve competentie van de betrokkene. Een rationele, toerekeningsvatbare participant wil zich bevrijden van illusies en zelfbedrog. Hij verhoudt zich kritisch ten opzichte van zijn eigen stellingname. De irrationele mens daarentegen pleegt zelfbedrog en is niet in staat zijn irrationele beperkingen te doorzien. Dit verstoort het communicatieve procedé. Een gezamenlijke horizon voor het gesprek ontbreekt. De taak van de therapeut is een hermeneutische. Hij maakt de taal van de pathologie verstaanbaar, toont de redelijkheid van datgene wat prima facie onredelijk leek. Zo wordt de gedeelde horizon teruggewonnen, en worden de idiosyncrasieën gelokaliseerd. Dit is een van de voorzorgsmaatregelen waarmee Habermas de ‘orde in het vertoog’ wil garanderen.

In een recent essay keert Habermas (1988) zich expliciet tegen twee auteurs die in het vorige hoofdstuk aan de orde kwamen: Rorty en Lyotard. De titel (‘Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen’) brengt zowel de heteroglossia als de monologiserende, middelpuntzoekende kracht van de rede tot uitdrukking. Van oudsher, aldus Habermas, benadrukt de metafysica de eenheid van de rede. In onze tijd is het echter in de mode om de

pluraliteit en alteriteit van taalspelen en het heterogene, conflictueuze en accidentele karakter van discursiviteit te benadrukken. Tegenover deze tegenstanders van het eenheidsideaal plaatst Habermas zijn eigen optiek: de communicatieve rede. De metafysica wordt opgegeven, maar de eenheid van de rede, in afgezwakte vorm, gered. Voor een metafysicus is Habermas' communicatieve rationaliteitsbegrip te formeel, de inhoud van de communicatie is immers overgeleverd aan de contingenties van het beraad. Voor een contextualist is dit rationaliteitsbegrip nog te sterk, omdat incommensurabiliteit niet wordt aanvaard. In feite, aldus Habermas, zijn de metafysicus en de contextualist "heimliche Komplizen" (p. 155) in de strijd tegen het humanistische ideaal dat door de theorie van de communicatieve rede wordt verwoerd.

Het contextualisme benadrukt de veelheid en incommensurabiliteit van taalspelen, de gelijkwaardigheid van incommensurabele maatstaven en de 'ethnocentriciteit' van alle perspectieven. Rorty bijvoorbeeld wijst de gedachte van een ideale gemeenschap van participanten, bevrijd van provincialisme, van de hand. Iedere gemeenschap, aldus Rorty, kent zijn eigen lokale rechtvaardigingspraktijken en is in feite perifeer en provinciaal. Habermas daarentegen verdedigt dat een geïdealiseerd waarheidsbegrip mogelijk en noodzakelijk is. Hij verworpt de gedachte dat eenheid en redelijkheid andere woorden voor repressie zouden zijn. Daarbij beroept hij zich op de impliciete ethiek van de gesprekssituatie. De gesprekspartners respecteren elkaar, het gesprek is symmetrisch en gericht op 'Verständigung'.

Volgens Habermas herinnert het contextualisme aan de compensatietheorie van Joachim Ritter. Volgens deze theorie is het de taak van de geesteswetenschappen om, in de privé sfeer en op narratieve wijze, het zinverlies te compenseren dat het gevolg is van de verwetenschappelijking van menselijke verhoudingen in de publieke sfeer. De geesteswetenschappen vormen een 'Kultur der Vieldeutigkeit' waar geen consensus heerst en vele verhalen mogelijk zijn. De enige manier om een burgeroorlog tussen incommensurabele opties en 'hermeneutischer Totschlag' te vermijden is, af te zien van het eenheidsdenken. Deze lof van de veelheid wordt door Habermas niet onderschreven. Want wanneer wij geen onderscheid meer maken tussen (1) dat wat op een bepaald moment en in een bepaalde gemeenschap voor waar gehouden wordt en (2) dat waarvan de waarheid ook onder ideale omstandigheden wordt aanvaard, kunnen wij niet begrijpen waarom wij argumenteren en onze stellingnamen op grond van argumenten herzien. Aan de structuur van de gesprekssituatie zelf, aan het feit dat mensen erop uit zijn elkaar met behulp van redelijke argumenten te overtuigen,

ontlenen wij de regulatieve idee van de ideale gesprekssituatie en de gedachte van communicatieve rationaliteit. Dankzij deze regulatieve idee kunnen wij het *hic et nunc* bekritisieren en zijn wij niet overgeleverd aan tijdgebonden conventies van een bepaalde gemeenschap. Verschillende gemeenschappen spreken weliswaar verschillende talen, maar in elke taal kan onderscheid worden gemaakt tussen dat wat waar is, en dat wat voor waar wordt *gehouden*. De pragmatiek van het gesprek, in welke taal dan ook, verwijst naar een objectiviteit die voor alle participanten in beginsel toegankelijk is. De communicatieve rede is in elke concrete gesprekssituatie, in elk concreet taalspel aanwezig. Het is een regulatieve idee waaraan wij onze feitelijke taalhandelingen, onze feitelijke gesprekssituatie kunnen meten. Deze communicatieve rationaliteitsconceptie is nauw verbonden met het Humanisme als voortzetting van de kantiaanse gedachte. Dit humanisme, dat in de notie autonomie tot uitdrukking wordt gebracht, moet tegen metafysica enerzijds, contextualisme anderzijds verdedigd worden.

Habermas' project kent derhalve een affirmatief en een polemisch moment. Zodra de rationaliteit als communicatieve rationaliteit veilig is gesteld (het affirmatieve moment), keert Habermas zich tegen de hedendaagse filosofen en hun voorgangers die de communicatieve rationaliteit bedreigen. Waar het de voorgangers betreft richt Habermas zich om te beginnen tegen Hegel. In zijn debat met Kant brengt Hegel volgens Habermas geen argumenten, maar ervaringen in, namelijk de crisiservaringen uit zijn Tübinger adolescentie. In zijn jeugdwerken had Hegel een theorie van de communicatieve rede kunnen ontwikkelen. De aanzetten tot een theorie die de zedelijke totaliteit als communicatieve rationaliteit begrijpt, zoals wij die in zijn jeugdgeschriften aantreffen, hebben zich echter niet doorgezet. Vervolgens keert Habermas zich tegen Nietzsche, Heidegger en Foucault. Hij roept op tot strijd tegen diegenen die discursiviteit als een strijd begrijpen.

Commentaar

De relevantie van Habermas' consensusconceptie voor de medisch-ethische praktijk kan worden toegelicht aan de hand van een beschrijving van een consensusconferentie in Denemarken (Straten en Weijers 1991). De agenda van dergelijke bijeenkomsten blijkt aan restricties onderhevig. Zo besloten de Amerikaanse NIH (*National Institutes of Health*) om niet door te gaan met een conferentie over PET (Positron Emission Tomography) aangezien men vermoedde dat de uitkomst negatief zou zijn voor klinische toepassing van de PET-scan. Dat wil zeggen,

waar de technologische imperatief in gevaar komt, moet de discursieve imperatief wijken. Allerlei contingente factoren, zoals verschillen in het uithoudingsvermogen van panelleden, blijken van grote invloed op de consensus die wordt bereikt. Ten slotte wordt gewezen op het probleem van de informatietoever. Vaak wordt consensus bereikt dankzij gebrek aan informatie, zodat de overeengekomen richtlijnen onvoldoende draagvlak zullen vinden in de praktijk.

Vanuit Habermas' optiek wordt de idee van de ideale gesprekssituatie door dergelijke beschrijvingen van reëel bestaande gesprekssituaties niet ondergraven. Het ideaal functioneert als kritische maatstaf waaraan feitelijke situaties worden getoetst, en is eerder opgave dan realiteit. De gedachte van Kant dat de moderne tijd geen 'aufgeklärtes Zeitalter', wel een 'Zeitalter der Aufklärung' is, keert bij Habermas terug als de gedachte dat de Verlichting als onvoltooid, dat wil zeggen als zich nog altijd aandienende opgave moet worden beschouwd. Daarmee neemt hij afstand van de gedachte dat het project van de Verlichting als definitief mislukt moet worden aangemerkt. Toch moeten twee soorten van conflicten worden onderscheiden. In de eerste plaats het conflict dat voortkomt uit misverstanden, gebrekkige communicatie, neurotische dwanggedachten, machtsmisbruik enzovoort. Wanneer al deze empirische verstoringen van de communicatie zouden kunnen worden teruggedrongen of uitgeschakeld, blijft een categorie conflicten over die als 'reële conflicten' kunnen worden aangemerkt, de 'interessante' conflicten die licht werpen op de actuele morele situatie. Een beschrijving ervan in termen van 'misunderstandings' verhult dat het om fundamentele 'disagreements' gaat.

Habermas' vertrouwen in datgene wat zich in de moderne tijd heeft doorgezet, herinnert aan Rawls. Hij maakt echter uitdrukkelijk onderscheid tussen consensus en compromis en opteert niet voor consolidering van een feitelijke situatie (namelijk het 'historisch compromis' dat de grondslag vormt voor de liberaal-democratische ordening), maar voor explicatie van de rationaliteit die onontkoombaar in elk denken en handelen besloten ligt. Bij Rawls is consensus het resultaat van conceptuele innovaties, die tradities ertoe aanzette de politiek, later de ethiek van de redelijkheid te onderschrijven. Bij Habermas hebben wij de 'keuze' voor rationaliteit altijd al gemaakt, gehoorzamen wij altijd al enigermate aan de eisen van de rationaliteit. Het 'Faktum der Vernunft' dringt zich onontkoombaar en van meet af aan op aan

handelingssubjecten (Oger 1992). Vanuit Rawls' optiek behelst dat een metafysische claim die hij wil vermijden.

Oger (1992) maakt onderscheid tussen kantiaanse en hegeliaanse rationaliteit. De eerste is exclusief, de laatste inclusief. De kantiaanse rationaliteit legt rigide restricties aan morele overwegingen op. Slechts een beperkt aantal overwegingen zijn, vanuit het standpunt van de rede, legitiem. De hegeliaanse rationaliteit daarentegen is inclusief: zij tracht het redelijke moment in zoveel mogelijk posities te onderkennen, zoveel mogelijk posities in de eigen meta-positie te incorporeren. De Rawlsiaanse benadering behelst zowel een kantiaans als een hegeliaans moment. De 'original position' is een rationele procedure voor de toetsing van morele overwegingen, een discursieve revisie van de categorische imperatief. De 'method of avoidance', waarbij het erom gaat metafysische claims en antinomieën (die niet opgelost kunnen worden) uit de weg te gaan, is 'kantiaanser' dan Kant zelf omdat het laatste metafysische fundament voor de ethiek, de metafysica van de vrijheid, door Rawls vermeden wordt. De consoliderende explicatie van de rationaliteit van datgene wat in de liberaal-democratische samenleving gerealiseerd werd daarentegen, kan als 'hegeliaans' worden aangemerkt: dat wat werkelijk is, is redelijk. Het gaat erom het redelijke moment van zoveel mogelijk tradities in één rechtvaardigheidsconceptie samen te brengen. Het oriëntatiepunt van Rawls denken wordt niet gevormd door het appel dat uitgaat van de Verlichting (en waaraan de werkelijkheid nooit geheel beantwoordt), maar veeleer door de (partieel gerealiseerde) redelijkheid en billijkheid die in de liberaal-democratische samenleving kan worden ontwaard.

De gedachte van de ideale gespreksituatie, waarin geen enkele dwang in het spel is buiten de dwangloze dwang van het betere argument, behelst (net als de 'original position' van Rawls) een discursieve revisie van de categorische imperatief. In dit opzicht is Habermas' rationaliteitsconceptie kantiaans. Ook de notie 'dwangloze dwang' is kantiaans:

De rede oefent vooreerst een *dwang* uit, omdat u ons spreken en handelen onophoudelijk oriënteert. Tevens is de rede *dwangloos* daar u geen externe, aan ons vreemde en vervreemdende instantie is die ons als tiran zou onderwerpen. Ze ligt geïmpliceerd in de pragmatiek van elke taaldaad (Oger 1992, p. 95).

Habermas' ideale gesprekssituatie is een normatieve fictie die functioneert als maatstaf waaraan feitelijke gesprekssituaties getoetst kunnen worden, een procedureel instrument voor de rationele toetsing van morele overwegingen, een kritische, in wezen kantiaanse praktische rationaliteit. In *Der philosophische Diskurs der Moderne* onderneemt Habermas een poging de filosofische stemmen van onze tijd in een omvattende diagnose te situeren. Een dergelijke poging wekt eerder een hegeliaanse dan een kantiaanse indruk. Betreft het een fenomenologie van de hedendaagse geest? Daarvoor is de rationaliteit die in Habermas' studie werkzaam is, te exclusief. Zij is eerder uitsluitend dan incorporerend. Nietzsche, Heidegger en Foucault begeven zich op dwaalwegen, zij gaan voor het project van de moderniteit - dat bestaat in de vestiging van een rationeel regime - verloren, zijn niet langer 'bij de tijd'. In hun subjectivistisch verzet tegen de moderniteit plaatsen zij zichzelf buiten de rede. Elders zal ik ingaan op de vraag of hun onbehagen als verzet tegen dé rede, dan wel als kritiek op één bepaalde rationaliteit moet worden opgevat.

Hoe verhoudt Habermas' consensusconceptie zich tot de minimalistische ethiek? Het minimalisme is geënt op wat ik heb aangeduid als 'imperatief van de discursiviteit'. De eerste twee eisen - bereidheid tot gesprek en wederzijds respect - worden door Habermas' theorie onderschreven. Het gaat derhalve om de derde eis: afzien van het beroep op intuïties, uitspraken ex cathedra en traditie-gebonden overwegingen. Habermas onderkent dat gesprekspartners hun taaldaden aan substantiële visies op het morele bestaan zullen ontleen, maar benadrukt tegelijkertijd het 'post-conventionele' karakter van de ideale gesprekssituatie: men mag zich niet op het gezag van een traditie beroepen om de eraan ontleende bijdrage te legitimeren. Wat Habermas voor ogen staat is een situatie van volstrekte openheid waarin alle taaldaden in dezelfde mate kritiseerbaar zijn. Daarmee keert hij zich tegen een traditie-gebonden opvatting van rationaliteit waarin bepaalde geprivilegieerde verwoordingen het vertrekpunt vormen. Consensus wordt opgevat als 'dwangloos vergelijk' dat zich onttrekt aan de 'dwang' die uitgaat van tradities.

Dit komt ook naar voren in de bijdrage van Kelly (1990) waarin de posities van MacIntyre en Habermas met elkaar worden geconfronteerd. MacIntyre stelt dat praktische rationaliteit een substantiële aanvang heeft, zonder dat dit ten koste gaat van het kritische of rationele gehalte van de betreffende rechtvaardigingspraktijk. Habermas daarentegen acht het kenmerkend voor de moderne praktische rationaliteit dat zij haar normen uit zichzelf, dat wil

zeggen onafhankelijk van tradities ontwikkelt. De moderne praktische rationaliteit wordt door Habermas uitdrukkelijk niet als een traditie opgevat. Kelly schrijft:

Habermas agrees that specific moral principles ... are historically determined in the sense of stemming from concrete lifeworlds; he thus concedes that moral principles are at least tradition-dependent. At the same time, Habermas argues that the validity of these principles can be justified independently of the tradition from which they emerged. He claims that universal, structural features of communication provide a procedure for identifying and grounding the universal validity of certain moral principles (p. 73).

In de ideale gesprekssituatie zijn gesprekspartners niet alleen bereid hun bijdragen met argumenten te onderbouwen, ze zijn ook bereid te onderkennen dat alleen die bijdragen als legitiem kunnen worden beschouwd waarvan de redelijkheid door alle betrokkenen moet worden ingezien, indien zij zich redelijk gedragen, dat wil zeggen indien zij hun instemming alleen op grond van de dwangloze dwang van argumenten zullen verlenen of onthouden. Kelly benadrukt echter dat de morele eisen die ten grondslag liggen aan de ideale gesprekssituatie niet op aprioristische wijze aan consensusvorming vooraf gaan, maar ook zelf als het resultaat van consensusvorming moeten worden beschouwd. Habermas stelt, dat er maar één interpretatie van de moderne situatie mogelijk is. Wie haar verwerpt maakt zich schuldig aan een performatieve tegenspraak (wanneer hij zich ertoe laat bewegen te beargumenteren waarom hij haar verwerpt, heeft hij haar in feite onderschreven). Kelly beschouwt ook de moderne praktische rationaliteit als traditie-gebonden en benadrukt het kantiaanse karakter van Habermas' interpretatie. Wanneer Habermas stelt dat de moderne rationaliteit ertoe veroordeeld is haar normativiteit uit zichzelf te putten, schrijft Kelly: "out of itself, that is, out of its own tradition" (i.e. de kantiaanse, oftewel: de Verlichting, p. 79). Door de traditiegebondenheid te tonen van de rationaliteitsconceptie die in Habermas' denken werkzaam is, brengt hij het brede, substantiële gehalte van Habermas' 'procedurele' (p. 80) en 'minimalistische' (p. 82) ethiekopvatting aan het licht. Volgens Kelly is het verschil tussen het proceduralisme van Rawls en dat van Habermas hierin gelegen, dat Rawls het traditie-gebonden karakter van zijn proceduralisme onderkent en zich niet laat verleiden tot de (metafysische) claim dat deze rationaliteit in elke vorm van communicatie werkzaam is.

De gedachte dat Habermas' procedurele ethiek een substantieel gehalte heeft dat niet als aprioristisch uitgangspunt, maar veeleer als het resultaat van consensusvorming moet worden

opgevat, wordt ook door Benhabib (1990) naar voren gebracht. Zij vergelijkt de neo-aristotelische kritiek op Habermas met die van Hegel op Kant. Daarbij worden drie varianten van neo-aristotelisme onderscheiden: de neoconservatieve, de communautaire en de hermeneutische. De laatste en belangrijkste variant benadrukt de noties *phronèsis* en contextgebondenheid: ook Habermas' idee van de ideale gespreksituatie is geïnformeerd door substantiële ethische vooronderstellingen. Benhabib noemt er twee, te weten (1) het recht van alle individuen die over spreekvaardigheid beschikken op betrokkenheid in moreel beraad, oftewel het beginsel van universeel moreel respect, en (2) het recht om in een dergelijk beraad bepaalde onderwerpen en argumenten voor te leggen, oftewel het beginsel van egalitaire reciprociteit. Zelf pleit Benhabib voor een historisch zelfbewust universalisme. Dat wil zeggen: het gedachtegoed van de discursieve of deliberatieve ethiek wordt aanvaard, maar in het besef van de historische gesitueerdheid ervan. In Benhabibs versie maakt de discursieve ethiek een kniebuiging naar het neo-aristotelisme in zijn hermeneutische, niet in zijn neoconservatieve variant.

§ 51 Apel

K.O. Apel verdedigt een positie die dicht bij die van Habermas ligt, zonder daar geheel mee samen te vallen. Ik zal mij beperken tot Apels tekst 'Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik' (Apel 1973). Apels vertrekpunt is de vraag naar de verhouding tussen wetenschap en ethiek in de moderne samenleving. Hoewel de behoefte aan een universele, dat wil zeggen voor iedereen bindende ethiek waarschijnlijk nog nooit zo groot geweest is als nu (gezien de mondiale problemen waarvoor wij staan), lijkt een rationele fundering van ethiek een uitzichtloze opgave. Traditionele en groepsgebonden moralen zijn echter voor de beantwoording van mondiale vraagstukken ongeschikt. Onze beschaving confronteert alle groepen en culturen met dezelfde problematiek (een argument dat wij ook bij Engelhardt aantreffen).

Apel stelt vast dat vaak sprake is van een taakverdeling of boedelscheiding tussen wetenschap en ethiek. De wetenschap wordt beschouwd als rationeel, maar ethisch gezien neutraal. De ethiek daarentegen als een zaak van subjectieve, irrationele en persoonlijke keuzen. Dit komt overeen met het liberale onderscheid tussen privé en publiek. Moraal is een zaak van de persoonlijke sfeer geworden. In de publieke sfeer moet moraal plaatsmaken voor pragmatisme en

expertise, in de privé sfeer daarentegen is ruimte voor persoonlijke gewetensbeslissingen. De gemeenschappelijke moraal die onder deze omstandigheden tot stand komt, is louter conventioneel. Het is verstandig om in overeenstemming met deze moraal te handelen, maar het is geen morele verplichting in eigenlijke zin. Apel herkent in deze voorstelling van zaken de luthers-kantiaanse ethiek van de innerlijkheid, die uit is op persoonlijke integriteit, maar de publieke sfeer overlevert aan het wereldse spel van machtsverwerving. Apel volgt een ander spoor. Het vooroordeel dat moraal irrationeel, subjectief en betrekkelijk zou zijn, moet worden aangevochten. Waar kan een rationele grondslag van moraal gevonden worden? Volgens Apel in de impliciete moraal die ten grondslag ligt aan de gesprekssituatie. Iedereen die participeert in moreel beraad richt zich tot een communicatieve gemeenschap, onderschrijft impliciet een aantal morele beginselen die met elke gesprekssituatie verbonden zijn, met name wederzijds respect en principiële gelijkwaardigheid van participanten. Deze ethiek van het gesprek is geen irrationele keuze. Wie ervoor kiest het woord te nemen, kiest ook voor de ethische attitude die met de gesprekssituatie verbonden is. Wie deze keuze niet maakt, vervalt tot obscurantisme en beëindigt het gesprek. Wie deze ethiek van het gesprek aanvecht, manifesteert zelf een ‘Wille zur Argumentation’ en komt dus in tegenspraak met wat hij impliciet al heeft aanvaard (bezoondigt zich aan een performatieve tegenspraak).

Ieder concreet gesprek verwijst naar een ideale gesprekssituatie, een universele ‘Kommunikationgemeinschaft’. Apel geeft toe dat, onder druk van de omstandigheden, de feitelijk morele besluitvorming niet altijd aan dit model beantwoordt. Dat neemt niet weg dat het ideaal in concrete situaties functioneert als een regulatieve idee. Wij moeten hopen dat wij de ideale gesprekssituatie in een concrete situatie zo dicht mogelijk benaderen. Het ideale gesprek is zin en telos van elke concrete gesprekssituatie. Alleen door het apriori van de communicatieve gemeenschap te aanvaarden, kunnen wij de mondiale problemen die zich aandienen overleven. Apel presenteert zijn ethiek van het gesprek als een overlevingsstrategie.

In een recent interview (1990) benadrukt Apel dat zijn werk een antwoord vormt op zijn ervaringen gedurende de oorlogsjaren, die hij als een desintegratie van het morele bewustzijn omschrijft. Apel zegt: Wie Nietzsche en Heidegger serieus neemt, is niet langer in staat het Nazisme te veroordelen. Zolang deze denkers ons denken beïnvloeden, hebben wij onvoldoende afstand genomen van het Nazisme. Onder hedendaagse auteurs is het contingente karakter van moraal zo evident, dat zelfs Rawls de door hem geformuleerde principes niet langer als

universeel beschouwt, maar als ingegeven door de specifieke Amerikaanse traditie waarin hij staat.

De Duitstalige discussie wordt beheerst door auteurs die de levensvormgebondenheid van moraal benadrukken, zich daarbij op Aristoteles, Heidegger en Gadamer beroepend. Apel wil echter, in navolging van Kant, de gedachte redden dat ethiek gegrond moet zijn in een onvoorwaardelijke imperatief. De articulatie van een dergelijke imperatief, die aan alle levensvormen kan en moet worden opgelegd, impliceert een ethiekopvatting die restrictief en procedureel is, in plaats van substantieel. Een dergelijke ethiek zoekt aansluiting bij de morele eisen die in de morele gesprekssituatie besloten liggen. Vervolgens is het onze opgave, aldus Apel, het morele overleg daadwerkelijk zodanig te organiseren dat degenen die niet kunnen spreken, die niet kunnen participeren, niet over het hoofd worden gezien (“We always have to proceed in such a way that we do not forget those who are not present”, p. 18). Dit geldt met name voor toekomstige generaties. In het ethische overleg over het mondiale vraagstuk van de milieuvervuiling moeten de belangen van toekomstige generaties een stem krijgen. Boven alle concrete, traditie-gebonden vormen van discursiviteit verheft zich het argumentatieve discours waarvan Apels ethiek de procedurele en universele normen wil vastleggen. Dit argumentatieve discours is een extrapolatie van de idee van ideale discursiviteit die Pierce in de gemeenschap van wetenschappers ontwaarde. Hoewel we empirisch gesproken verschillende discursieve genres kunnen onderscheiden, worden de normen van het argumentatieve discours in al deze genres feitelijk voorondersteld. Deze normen vormen een maatstaf waaraan alle discursieve genres moeten worden onderworpen. Het is een omschrijving van een ideale situatie waarop wij moeten anticiperen zodra wij een bepaalde discursieve situatie betreden. Het zijn vooronderstellingen die niet als het (contingente) resultaat van deliberatie kunnen worden opgevat en die wij niet ter discussie kunnen stellen zonder onredelijk te zijn.

Het probleem is, dat de universele procedurele normen in concrete verwoordingen moeten worden geëxpliciteerd. Hoewel de normen als zodanig onontkoombaar vastliggen, dient onze explicatie ervan - zeker wanneer het toepassingsvraagstukken betreft - het voorwerp van permanente correctie, revisie en verbetering te vormen. Pogingen tot explicatie hebben het karakter van een permanente zelfcorrectie (‘Selfcorrection’, ‘Selbstkorrektur’). Wanneer wij proberen de normen in praktijk te brengen door institutionalisering van het morele beraad, functioneren de onbetwifelbare normen van het argumentatieve discours als regulatieve idee:

wij krijgen de opdracht het morele beraad te organiseren *alsof* deze normen reeds door alle participanten worden onderschreven.

Worden wij daarbij uiteindelijk niet toch gemotiveerd door substantiële overwegingen? Nee, zegt Apel. Sinds de Verlichting zijn wij in staat ons te onttrekken aan de verleidelijke dwang die uitgaat van specifieke tradities. Als voorbeeld van een substantiële motivering, van een verleidelijke traditie, noemt Apel het Nazisme. In Nazi-Duitsland was een substantiële ‘Sittlichkeit’ gerealiseerd, waarvan een verleidelijke dwang uitging. Deze traditie baseerde zich op Nietzsche, die immers had gezegd dat het geweten ‘een uitvinding van Paulus’ was, die voor Nietzsche het gedepriveerde individu verpersoonlijkte. Hitlers interpretatie luidde, dat het geweten een joodse uitvinding was. Tradities, aldus Apel, zetten ertoe aan het denkproces niet voort te zetten. Sinds de Verlichting zijn wij ons echter ervan bewust dat alleen een rationeel, ‘nicht hintergebar’ antwoord op de vraag ‘Why must I be moral?’ kan volstaan.

Commentaar

Bij Apel komt andermaal de gedachte naar voren dat de fundering van een redelijke maatschappelijke ordening in prudentiële overwegingen niet kan volstaan en dat we Kant moeten volgen die een morele fundering beoogde die niet gebonden was aan de specifieke rechtvaardigingspraktijk (de lutherse traditie) waaruit hij zelf afkomstig was. Toch kunnen we een prudentieel moment in Apels ethiek ontwaren, namelijk daar waar zijn ethiek als overlevingsstrategie wordt aangemerkt. Omdat zij specifieke levensvormen overstijgt, is de discousethiek in staat de mondiale vraagstukken van onze tijd ter hand te nemen. Het gaat om een ‘nood- en verstandsmoraal’ die afschermt tegen de dreigende mogelijkheid die het Nazisme realiseerde. De dreiging die uitgaat van pluralisme wordt door Apel dus niet gezocht in een heropleving van religieuze conflicten, zoals Rawls doet, maar in de recente ervaring van morele desintegratie die het Nazisme teweegbracht. Hij wil het moderne denken afschermen van de afgrond van gewelddadigheid waarop Nietzsche anticeerde en waarin Heidegger participeerde. De discousethiek vestigt een rationaliteit waartegen wij ons niet kunnen verzetten zonder tot ‘obscurantisme’ te vervallen, zonder gevaarlijk en onredelijk te zijn. De oplossing wordt gezocht in een ethiek die zichzelf als uitwerking van een discursief gereviseerde categorische imperatief beschouwt, die uitdrukkelijk geen recht wil doen aan de specificiteit van de discursieve genres, maar zich aan alle discursieve situaties opdringt. Het feit dat Apel zijn discousethiek

kwalificeert als extrapolatie van het ideale wetenschappelijke debat, onderstreept dat hij de discursieve kenmerken die volgens Lyotard aan één specifiek genre zijn gebonden, aan alle andere discursieve genres wil opleggen.

Apel begrijpt ethiek uitdrukkelijk niet als hermeneutiek van een ervaring, maar als toepassing van een fundamenteel beginsel. Daarbij maakt hij onderscheid tussen twee niveaus: A en B. Op niveau A - het niveau waarop Apel zelf zich beweegt - gaat het om de explicatie van de onvoorwaardelijke vooronderstellingen van een ideaal argumentatief discours, terwijl niveau B de toepassing hiervan op concrete probleemsituaties betreft. Apel onderschrijft niet alleen de eis van bereidheid tot gesprek en tot wederzijds respect, maar legt ook wantrouwen jegens traditiegebonden rechtvaardigingspraktijken aan de dag. Zijn imperatief legt rigide restricties op aan participanten in het beraad. Elke poging tot substantiële consensusvorming wordt gewantrouwd, omdat de meest recente beweging die erin slaagde een substantiële consensus te vestigen het Nazisme was.

Apel neemt uitdrukkelijk afstand van een hermeneutische interpretatie van de morele gesprekssituatie. De hermeneuticus zal een gesprekspartner wiens basale morele overtuigingen hij niet deelt, als woordvoerder van een andere, hem vreemde rationaliteit beschouwen, waarvoor hij zich ontvankelijk verklaart. Apel daarentegen zal een dergelijke gesprekspartner voorhouden dat hij niet geïnteresseerd is in diens substantiële inhoudelijke claims, hoe verrassend die ook mogen zijn, noch in de specifieke rechtvaardigingspraktijk waarop hij zich beroept, maar enkel in de vraag of hij bereid is zich te onderwerpen aan de reciproke voorwaarden voor argumentatieve discursiviteit zoals Apel die formuleerde. Apels discoursethiek schrijft weliswaar een permanent streven naar explicatie voor, maar dit streven is gericht op een uitkomst die bij voorbaat al vastligt. Explicatie betreft niet het andere, het vreemde, of zelfs het obscure, zoals in de hermeneutische interpretatie van de gesprekssituatie het geval is, maar dat wat zich, ongeacht de inhoud, aan alle gesprekssituaties oplegt. Apel sluit uit dat toekomstige generaties een radicaal nieuw en onvoorzien perspectief op de zaak naar voren zullen brengen. Tegenover de gedachte dat de geavanceerd-liberale samenleving van onze tijd ervaringen van onbehagen teweeg brengt waaraan door heersende taalregimes geen stem kan worden gegeven, stelt Apel dat pogingen tot articulatie van dergelijke ervaringen als 'obscurantisme' moeten worden gewantrouwd, omdat ze de dreiging van een terugval in een situatie van morele disintegratie impliceren, zoals het Nazisme, een beweging die volgens Freud (1930) het product van

onbehagen was. Vanuit een foucauldiaans perspectief zouden wij echter Apels imperatief, die aanzet tot permanente zelfcorrectie, in verband kunnen brengen met bepaalde disciplinerende praktijken die door de Inquisitie en andere onderwerpingsregimes tot ontwikkeling werden gebracht. In § 54 kom ik hierop terug. Eerst wil ik de verhouding tussen discoursethiek en minimalisme, en tussen discoursethiek en hermeneutiek nader uitwerken.

§ 52 Discursiviteit, minimalisme en hermeneutiek

November 1819 vond een woordenwisseling tussen Hegel en Schleiermacher plaats. In een brief schrijft Schleiermacher dat hij het onbeleefde woord ('das unartige Wort') dat hij zich had laten ontvallen, nu betreurt, maar dat hij zich door de heftigheid van de woordenwisseling had laten verrassen:

Ich wollte demnächst wohl, es fügte sich, dass wir die Disputation da fortsetzen könnten, wo sie stand, ehe jene ungehörigen Worte fielen. Denn ich achte Sie viel zu sehr, als dass ich nicht wünschen sollte, mich mit Ihnen über einen Gegenstand zu verständigen, der in unserer gegenwärtiger Lage von so großer Wichtigkeit ist (Hoffmeister 1953, p. 221).

In zijn antwoord spreekt Hegel eveneens zijn respect ('Achtung') voor zijn gesprekspartner uit, alsmede de wens het gesprek voort te zetten: 'Es ist, wie Sie bemerken, die gegenwärtige Wichtigkeit des Gegenstandes, welche mich in einer Gesellschaft eine Disputation herbeizuführen verleitet hat, die mir mit Ihnen fortzusetzen und zur Ausgleichung unserer Ansichten zu bringen nicht anders als interessant sein kann'. De botsing vond vermoedelijk na afloop van een bijeenkomst van de 'Gesetzlose Gesellschaft' plaats. Toch is er tenminste één wet, die van de discursiviteit, waarvan beide gesprekspartners tenminste de eerste twee morele eisen onderschrijven. Beiden tonen zich bereid de discussie voort te zetten en spreken hun respect voor de ander uit. De polemie, opgevat als verbaal geweld, moet plaats maken voor een gesprek, gericht op 'Verständigung' (Schleiermacher) of 'Ausgleichung' (Hegel).

Schleiermacher was de grondlegger van de hermeneutiek, Hegel de eerste denker die volgens Habermas de moderniteit problematiseerde. Mogen wij concluderen dat beiden de discursiviteitsgedachte onderschreven? In dit hoofdstuk wil ik naar voren brengen, dat

minimalisme en discoursethiek bepaalde interpretaties van de gesprekssituatie behelzen, naast andere mogelijke interpretaties. Een eerste indicatie dat het dispuut tussen Schleiermacher en Hegel geen voorbeeld van ‘moral deliberation’ is, komt naar voren in het feit dat voorzetting gewenst is, niet omdat consensus als zodanig als morele waarde wordt aangemerkt, maar vanwege de *zaak* die ter discussie staat. In deze paragraaf wil ik de verschillen tussen drie rivaliserende interpretaties (discoursethiek, minimalisme en hermeneutiek) preciseren.

De discoursethiek beantwoordt aan de imperatief die werkzaam is in het gezondheidsethische vertoog, die van de discursiviteit. Deze imperatief wordt door Habermas en Apel als onontkoombaar, ‘nicht hintergebar’ voorgesteld. Zodra wij het woord nemen, beantwoorden wij er reeds enigermate aan, betreden wij haar invloedssfeer. Wij kunnen haar niet met argumenten weerleggen zonder ons schuldig te maken aan een performatieve tegenspraak. Dat wil zeggen, men kan zich alleen op onredelijke, gewelddadige wijze tegen haar keren. Zoals Nietzsche, die Socrates liever bespot dan met hem in discussie te gaan, daarmee zichzelf buiten de rationele discussie plaatsend.

Vanuit een hermeneutische perspectief verschijnt de discoursethiek als één bepaalde interpretatie van de discursieve situatie naast andere, en derhalve niet onontkoombaar. Voor deze stelling kunnen een aantal argumenten worden aangedragen. Volgens Apel maakt iedereen die een communicatieve bijdrage levert, deel uit van de universele communicatieve gemeenschap. Daarbij beroept hij zich op de latere Wittgenstein, die een privétaal, dat wil zeggen pure innerlijkheid, ondenkbaar acht. Indien het waar is dat wij, zodra we het woord nemen, ons tot een bepaalde communicatieve gemeenschap richten, hoeft dat echter niet noodzakelijkerwijze de universele communicatieve gemeenschap te zijn die Apel voor ogen staat. Het is denkbaar dat een participant zich op één bepaalde rechtvaardigingspraktijk of levensvorm oriënteert, zonder zich tot discussie met woordvoerders van andere levensvormen te laten verleiden. Een ‘fanaticus’ kan, ten overstaan van andere fanatici, de gelijkwaardigheid en respectabiliteit van bijdragen van buitenstaanders betwisten zonder met zichzelf in performatieve tegenspraak te komen. Deze vraag kan ook anders worden geformuleerd: welke taal wordt in de door Apels ethiek gepostuleerde ideale situatie gesproken?

In de pluralistische samenleving zijn verschillende morele talen in omloop. Zelfs wanneer datgene wat door de stem van het geweten te verstaan gegeven wordt een universele en onvoorwaardelijke imperatief behelst, zijn de verwoordingen waarin men deze imperatief

articuleert aan bepaalde discursieve tradities of rechtvaardigingspraktijken ontleend. Een hermeneutische attitude lijkt geïndiceerd. Voordat wij kunnen discussiëren, moeten wij elkaar eerst verstaan. Wanneer discoursethiek aanzet tot zelfexploratie, lijkt hermeneutiek daartoe de geëigende weg. Dit wordt door Apel van de hand gewezen. Hermeneutiek beoogt vorming van morele sensibiliteit, maar schiet gemakkelijk haar doel voorbij. Wanneer we begrip opbrengen voor andere taalspelen, kan dit gemakkelijk leiden tot een teveel aan ontvankelijkheid, sensibiliteit en begrip, tot verlamming van morele weerbaarheid tegenover intolerante taalspelen zoals het antisemitisme. Dit wordt, aldus Apel, aangetoond door de bevattelijkheid voor antisemitisme van bepaalde ‘übersensibilisierte’ Duitse intellectuelen in de eerste helft van deze eeuw. Hoe aantrekkelijk de heroïsche moraal die in de heldentijd in omloop was in de ogen van sommigen ook moge zijn, zij is niet langer van deze tijd en in tegenspraak met het apriori van de communicatieve gemeenschap.

Apel opteert niet voor een hermeneutische, maar voor een deliberatieve interpretatie van de gesprekssituatie. Deze keuze wordt echter op een andere wijze gemotiveerd dan in het gezondheidsethische discours het geval is: niet met behulp van de standaardverwijzing naar het pluralistische karakter van onze samenleving, maar louter en alleen vanuit de idee van de ideale gesprekssituatie zelf, die in iedere feitelijke gesprekssituatie werkzaam is, een imperatief die zichzelf rechtvaardigt en geen nadere rechtvaardiging behoeft. Evenals Habermas verwerpt Apel de stelling van Engelhardt dat ‘there are a number of equally defensible, but quite different, moral perspectives’ (§ 17), dat iets wat voor de ene participant begrijpelijk is, voor een ander principieel ontoegankelijk zou zijn. Wij zijn niet overgeleverd aan de eindigheid van bepaalde morele perspectieven. Een buitenstaander is in staat een bepaald moreel perspectief te bekritisieren op een wijze die begrijpelijk is voor degenen die zich ermee identificeren.

Apels discoursethiek articuleert een morele bekommernis die teruggaat op een uitzonderlijke ervaring, de confrontatie met het Nazisme. Toch tracht hij het beroep op dergelijke ervaringen terug te dringen ten gunste van geëxpliciteerde redenen die ook begrijpelijk zijn voor degenen die deze ervaringen missen. Het gaat erom de innerlijke ervaring te expliciteren in de vorm van kritiseerbare overwegingen die een bijdrage kunnen leveren aan het beraad. Behelst deze nadruk op explicatie, ten behoeve van het gesprek, van datgene wat in de ervaring gegeven is, niet toch een hermeneutisch moment in de discoursethiek? Discoursethiek en hermeneutiek worden doorgaans tegenover elkaar geplaatst, maar Widdershoven (1987, 1989) legt de nadruk

op datgene wat Gadamer en Habermas gemeen hebben. Volgens hem staat Habermas in de hermeneutische traditie en beantwoordt de hermeneutische interpretatie van de gesprekssituatie op belangrijke punten aan de eisen van de discursieve ethiek. Wie begrip vraagt voor zijn zaak, is gericht op de instemming van anderen. Hoewel de hermeneutiek geen theoretisch houvast biedt bij de beoordeling van bestaande situaties, introduceert Gadamer met deze verwijzing naar instemming als wezenlijk element van de rede toch een maatstaf die bij de evaluatie van feitelijke situaties een rol kan spelen. Widdershoven schrijft:

Zowel ten aanzien van de omschrijving van de voornaamste formele principes als ten aanzien van de rol die deze kunnen spelen bij maatschappijkritiek zijn er overeenkomsten tussen Gadamer en Habermas te bespeuren. Beiden onderstrepen het belang van principes als vrijheid, solidariteit en onderlinge overeenstemming in een machtsvrije dialoog, en zijn zich bewust van het feit dat dergelijke principes geen absolute maatstaven zijn, omdat ze altijd nader geconcretiseerd en toegepast moeten worden in specifieke maatschappelijke verhoudingen (1987, p. 110).

Dit laatste geldt echter in mindere mate voor Habermas dan voor Gadamer, die in dit verband het belang van de aristotelische notie *phronèsis* benadrukt. De nadruk op explicatie hebben discousethiek en hermeneutiek inderdaad gemeen, maar toch moet ook de divergentie tussen beide worden vastgehouden. Discousethiek is gericht op consensus, hermeneutiek op waarheid. Gadamer's hermeneutiek benadrukt, in tegenstelling tot Habermas, dat elke filosofie, ook die van Habermas, in een traditie staat. De diversiteit van tradities geldt voor Gadamer niet als blokkade of belemmering, maar juist als mogelijkheidsvoorwaarde, als 'reden' voor het gesprek, dat in het teken staat van een gemeenschappelijkheid waarin zoveel mogelijk recht wordt gedaan aan zoveel mogelijk verschillende tradities en perspectieven. De gedachte dat er een andere praktische rationaliteit mogelijk is die zich radicaal van de onze onderscheidt, is iets waarop de hermeneutiek wel, de discousethiek uitdrukkelijk niet wil anticiperen. De communicatieve rationaliteit zelf is in Habermas' optiek boven alle contingentie verheven. Wie de communicatieve rationaliteit aanvecht, bekritiseert niet één bepaalde opvatting van rationaliteit, maar maakt zich schuldig aan een revolutie tegen de rede zelf. Diens stem kan niet langer aanspraak maken op het recht om door het tribunaal van de rationele discursiviteit gehoord te worden.

De divergentie tussen discoursethiek en hermeneutiek kan worden belicht aan de hand van het werk van Kant. In zekere zin staat Kant zowel aan de aanvang van de hermeneutische, als aan de aanvang van de procedurele ethiekopvatting, zoals die bij Habermas, Apel en Rawls naar voren komt. Kants denken is hermeneutisch voor zover hij explicatie en articulatie beoogt van datgene wat in de morele ervaring gegeven is, van datgene wat door de innerlijke stem van het geweten te verstaan gegeven wordt. Zijn denken is procedureel voor zover hij beoogt datgene wat door de stem van het geweten te verstaan wordt gegeven, vast te leggen in een rationele procedure voor de toetsing van morele overwegingen: de categorische imperatief. Deze imperatief, die het voorwerp van Kants 'hermeneuse' vormt, is echter niet het 'andere' of het 'vreemde' - zoals het godenwoord of andere geprivilegieerde verwoordingen die het vertrekpunt vormen voor traditie-gebonden rationaliteit - maar de 'menselijke wet'.

De bereidheid tot gesprek lijkt het vanzelfsprekende en onontkoombare postulaat van de hedendaagse ethiek. Het is een manifestatie van de wil tot redelijkheid. Wie dit uitgangspunt niet aanvaardt, en dus geweld verkiest, kan niet langer rekenen op de geweldloosheid van anderen. Ethiek is bedoeld als een vreedzame oplossing voor morele conflicten, zegt het minimalisme; ethiek expliciteert datgene wat in elke vorm van communicatie voorondersteld wordt, zegt de discoursethiek. Het beroep op intuïties en innerlijke ervaring blokkeert het communicatieve procedé. Toch lijken andere interpretaties van de gesprekssituatie mogelijk. De ethiek van onze tijd is een ethiek van het gesprek, maar waar het de interpretatie van de morele gesprekssituatie betreft doemen verschillende mogelijkheden op. Habermas en Apel hebben de communicatieve interpretatie verdedigd als *de* interpretatie van onze discursieve situatie, en als een restrictie die aan alle gesprekssituaties moet worden opgelegd. In de volgende paragrafen wordt deze claim aangevochten. De vraagstelling luidt, welke morele aanspraken, welke aspecten van de morele ervaring in restrictieve interpretaties van de gesprekssituatie (minimalisme, discoursethiek) uit het zicht verdwijnen. Vervolgens wordt de vraag gesteld door welke interpretatie van de gesprekssituatie deze vergeten aspecten teruggewonnen kunnen worden. Habermas heeft zijn interpretatie niet alleen tegen Nietzsche, Heidegger en Foucault verdedigd, maar ook tegen een vertegenwoordiger van de intellectuele traditie waaruit hij zelf afkomstig is, en met wie hij een (vaak impliciete) polemieek voerde, namelijk Adorno, wiens *Minima moralia* (1951) ik zal bespreken. In mijn weergave zal de nadruk liggen op twee thema's die voor mijn vraagstelling van belang zijn, namelijk performativiteit (§ 53.1) en communicativiteit (§ 53.2).

§ 53 Adorno

Performativiteit

Adorno (1951) verwoordt een jeremiade tegen het heden. Een belangrijk thema betreft de performativiteit, een term die ik aan Lyotard ontleen en die Adorno zelf niet gebruikt, maar die de strekking van zijn klacht wel lijkt te dekken. Die klacht behelst namelijk dat leven en denken ondergeschikt worden gemaakt aan de eisen van productiviteit en efficiëntie. Authenticiteit in menselijke betrekkingen, alsmede de autonome positie en kritische functie van de intellectueel komen onder druk te staan. De hedendaagse mens is een consument van de door Adorno verfoeide ‘cultuurindustrie’ geworden, hij kan niet meer *ervaren*. Wetenschap devalueert tot spel, het kritische element gaat verloren. Wetenschap is een wetenschapsbedrijf, een productieproces geworden dat gestuurd wordt door markt- en concurrentiemechanismen. De logica die de wereld van de productiviteit en planning domineert, wordt overgedragen op de wereld van het denken. En dat wordt door Adorno niet minder betreurd dan door Lyotard. Want wanneer in de wereld van het wetenschapsbedrijf iedereen gelijk is, en iedere betrokkene het als zijn opgave beschouwt de anderen voortdurend te controleren, wordt het incommensurabele uitgesloten [83]; wanneer iedere geestelijke of theoretische prestatie door andere wetenschappers gereproduceerd moet kunnen worden, wordt de middelmatigste technicus de maatstaf van alle wetenschappelijke dingen. Op die manier wordt zelfkritiek onmogelijk gemaakt, individualiteit geliquideerd en de geest aan de belangen van de bedrijvigheid verkwanseld. Want Adorno kan zich Nietzsche niet achter een bureau met een secretaresse in de kamer ernaast voorstellen. De hedendaagse mens *moet* spreken, maar in de feitelijk gevoerde discussies geven machtswoorden de doorslag, terwijl de geest tot zwijgen wordt gebracht. De nadruk op ‘echtheid’ en ‘authenticiteit’, die de hedendaagse, individualistische ethiek kenmerkt, acht Adorno een verhullend bijproduct van industriële massaproductie.

Communicativiteit

Onder de titel ‘Für Nach-Sokratiker’ schrijft Adorno: “Nichts ist dem Intellektuellen, der zu leisten sich vornimmt, was früher Philosophie hieß, unangemessener, als in der Diskussion, und fast möchte ich sagen in der Beweisführung, recht behalten zu wollen” [44]. In de filosofie die werkelijk filosofie wil zijn, is volgens Adorno geen plaats voor de geste van het overtuigen.

Want daaraan ligt de vooronderstelling ten grondslag dat er sprake zou zijn van een apriorische overeenstemming van alle betrokkenen in de communicatie. Adorno daarentegen pleit ervoor het onderscheid tussen these en argument af te schaffen. De eis van redelijkheid loopt namelijk uit op een sabotage van het denken. Zij eist dat de auteur al zijn denkstappen expliciteert, opdat de lezer ze kan reproduceren. Deze eis is in overeenstemming met de liberale fictie van de algemene communiceerbaarheid, maar strijdig met Adorno's opvatting dat de distantie ten opzichte van de continuïteit van het bekende de maatstaf voor de waarde van een gedachte is [50]. Naarmate de distantie van een gedachte afneemt, neemt ook haar kritische gehalte af. Volgens Adorno is de eis van intellectuele redelijkheid zelf onredelijk. In werkelijkheid is er geen sprake van een gestage discursieve beweging, maar eerder van een gevecht tussen vooroordelen, inzichten, innovaties, correcties, overdrijvingen, enzovoort. Een volledige legitimering van een these is onmogelijk. Wie aan de eis van mededeelbaarheid beantwoordt, verzaakt aan dat wat meegedeeld moet worden [64].

Commentaar

Evenals Lyotard acht Adorno het betreurenswaardig dat in onze tijd de differentie tussen wetenschappelijke discursiviteit (gericht op waarheid) en performatieve discursiviteit (gericht op efficiëntie en regulering) niet gerespecteerd wordt. Maar Adorno gaat nog een stap verder. Terwijl Lyotard onderkent dat het consensusideaal en de eis van kritiseerbaarheid wel op het kennisspel (de wetenschappelijke discursiviteit), maar niet op de sociale discursiviteit van toepassing is, keert Adorno zich tegen communicativiteit als zodanig, ook waar het de wetenschappelijke discursiviteit betreft. Lyotard bestrijdt dat de gemeenschap van wetenschappers model zou moeten staan voor de samenleving als geheel. Adorno bestrijdt het communicatieve ideaal ook voor de wetenschappelijke pragmatiek zelf. Want een dergelijk ideaal zal ertoe leiden dat *binnen* de wetenschap 'het incommensurabele' en 'de geest' worden uitgesloten. Adorno's zorg betreft niet enkel de verhouding tussen de wetenschappelijke discursiviteit en andere discursieve genres, maar vooral ook de uitsluiting van incommensurabiliteit die optreedt *binnen* het wetenschappelijke spreken zelf, zodra de beginselen van instemming en communicativiteit hun intrede doen. Wanneer wij deze beginselen gehoorzamen, en ook Lyotard is, waar het de wetenschappelijke discursiviteit betreft, daartoe bereid, wordt de geest het zwijgen opgelegd, het incommensurabele uitgebannen. Het is immers

het privilege van enkelingen daar toegang toe te hebben. Hun taaldaden laten geen volledige explicatie in de vorm van kritiseerbare proposities toe. Adorno's zorg betreft *interne* incommensurabiliteit. Zwaarwegender dan de bekommernis omtrent de terreur van de performativiteit, die geen recht doet aan de incommensurabiliteit van discursieve genres, is de bekommernis omtrent de communicativiteit zelf. Dat wat omtrent de 'geest' ter sprake kan worden gebracht, wordt door een discursiviteit die beantwoordt aan de eisen van communicativiteit en kritiseerbaarheid, niet uitgeput. Bij Adorno speelt de problematiek van het andere, het incommensurabele, dat tevens het ware is van datgene wat binnen de geordende positiviteit van het vertoog naar voren wordt gebracht. In de *Inleiding* werd deze problematiek ter sprake gebracht in verband met de notie onbehagen. Dat wat uitgesloten wordt door het vertoog, is tevens het waarheidsmoment ervan. Deze problematiek van het andere, dat tevens het ware is, treffen wij ook aan bij auteurs die in de volgende paragrafen het woord zullen krijgen: Foucault, Heidegger en Nietzsche.

§ 54 Foucault

Aan het begin van zijn inaugurele rede voor het Collège de France bekend Foucault (1970) dat hij ervoor terugschrikt het woord te nemen: "Plutôt que de prendre la parole, j'aurais voulu être enveloppé par elle" (p. 7). Deze 'angstigheid', zoals Dupuis een dergelijke houding misschien zou noemen (§ 23) staat haaks, zo lijkt het, op de opdracht van de Verlichting mondig te zijn, zelf het woord te nemen. Waarin schuilt het gevaar? In latere teksten zal Foucault antwoorden dat de taal, evenals de seksualiteit en het lichaam, bij uitstek de plaats is waar de macht effect sorteert. Het is een geprivilegieerd doelwit van normalisering en disciplineren. Foucault vreest de list van de macht. In deze paragraaf wil ik echter laten zien dat de relatie tussen Foucaults 'angstigheid' en de opdracht van de Verlichting mondig te worden, complexer is dan aanvankelijk lijkt: wat Foucault vreest is dat hij, zodra hij spreekt, gesproken zal *worden*, dat het spreken juist met onderwerping gepaard zal gaan. Dat, zodra hij het woord neemt, dat woord hem al sprekende ontvreemd zal worden door het heersende rationaliteitsregime.

Ik veronderstel, zegt hij, dat in elke maatschappij de productie van het geschreven woord gecontroleerd, geselecteerd en geredistribueerd wordt door uitsluitingsprocedures. Hij noemt er drie. De minst belangrijke is het verbod of de censuur. Belangrijker is de tweede procedure: het

onderscheid tussen rede en waanzin. Het spreken van de gek wordt op een bijzondere manier behandeld, omdat hij niet toerekeningsvatbaar is. De gek komt, na de Renaissance, niet meer zelf aan het woord, behalve op het toneel en - in de kliniek. Hier *moet* hij spreken. De macht legt hem niet het zwijgen op, maar produceert het therapeutische vertoog. De psychiater krijgt de taak zich met de gek te onderhouden, anderen krijgen geen toegang tot deze bijzondere vorm communicatie, die de patiënt weer toerekeningsvatbaar moet maken.

Als derde procedure noemt Foucault het onderscheid waar-onwaar. Dit onderscheid krijgt bij Foucault de status van een machtseffect. Het is een manifestatie van de wil tot waarheid, en uiteindelijk van de wil tot macht. Op een goede dag, aldus Foucault, werd de onwaarheid uit het wetenschappelijke vertoog verjaagd. De inaugurale stap hiertoe werd gezet door Socrates in zijn debat met de sofisten. Gaandeweg wordt het vertoog gehomogeniseerd en gezuiverd van vreemde elementen. Voortaan staat het vertoog onder de heerschappij van de rede. De wetenschap heeft de taak om op propositionele wijze waarheid te verwoorden. Naast uitsluitingsprocedures onderscheidt Foucault nog ‘interne procedures’ die het vertoog organiseren en waarvan de organisatie van het weten tot disciplines de voornaamste is.

Vanaf dat moment wordt de waarheidsproblematiek door Foucault uitdrukkelijk als machtsproblematiek gethematiseerd. Terwijl Habermas de wetenschappelijke discursiviteit analyseert in termen van ‘machtsvrije communicatie’ beschrijft Foucault haar uitdrukkelijk in termen van macht en machts effecten. Er is sprake van een disciplinerende macht die uit is op homogenisering en normalisering. De taal, het lichaam en de seksualiteit zijn bij uitstek de plaatsen waar deze macht effect sorteert. Zij is niet repressief, maar productief: zij dwingt het subject te spreken opdat hij gesproken kan worden door de macht. Met name de menswetenschappelijke taalregimes dringen zich aan hem op wanneer hij zijn ervaringen wil verwoorden. Deze taalregimes hebben bepaalde vormen van normaliteit gedefinieerd ten opzichte waarvan het subject zichzelf moet situeren, door middel van bekentenissen. Alleen in het werk van grote dichters zoals Hölderlin treffen wij nog een oorspronkelijk spreken aan, komt de spontaniteit van de taal zelf aan het woord, onbezoedeld door machts effecten. Dit dichterlijke spreken bevindt zich echter op de grens van verstaanbaarheid.

Kortom, de eisen die Habermas en Apel aan communicatie stellen, krijgen bij Foucault het karakter van uitsluitingsprocedures. Noties zoals kritiseerbaarheid krijgen in zijn optiek het karakter van discursieve instrumenten waarmee taaluitingen die niet beantwoorden aan de

heersende taalregimes, gediskwalificeerd worden. Terwijl de hedendaagse ethiekbeoefening zichzelf begrijpt als een keuze tegen het geweld, beschrijft Foucault de discursiviteit in termen van macht, strijd en gewelduitoefening. De imperatief van de discursiviteit krijgt, vanuit de optiek van Foucault, gewelddadige en normaliserende trekken. Zoals Rabinow (1984) het formuleert: “[Foucault’s] basic metaphor is one of battle and not of conversation” (p. 6). Foucault beschouwt het als zijn opgave quasi-universele en quasi-neutrale claims te historiseren en in verband te brengen met bepaalde beheerspraktijken.

Is Foucault dan inderdaad de irrationalist die verraad pleegt aan het project van de Verlichting, zoals Habermas stelt? Foucault wijst deze aantijging af: hij verklaart zichzelf niet ontvankelijk voor de ‘intellectuele chantage’ die zegt dat wij ons *voor* of *tegen* de Verlichting moeten uitspreken (Foucault 1984b). Want wanneer wij Kant willen volgen, tegemoet willen komen aan het appel van de denkende mens dat hij verwoordde, dan moeten we eerst proberen de cruciale vraag van Kant te beantwoorden waarop in feite elke moderne filosofie een antwoord probeert te geven: ‘Wat is Verlichting?’ Foucault beschouwt zichzelf uitdrukkelijk als erfgenaam van de Verlichting zoals Kant haar definieerde, zij het niet van haar humanistische, maar van haar kritische moment. Daarom vervangt hij de vraag ‘Wat is Verlichting?’ door de vraag ‘Wat is kritiek?’ (1984b, 1990). Dit kritische moment heeft bij Foucault niet langer het karakter van een kentheoretisch onderzoek naar de grenzen van het kenvermogen van het kennissubject, zoals bij Kant, maar van een historisch onderzoek naar de voorwaarden die maken dat wij onszelf als subject begrijpen, zowel in wetenschappelijk als in politiek als in ethisch opzicht. De vraag die een kritische filosofie in onze tijd dient te stellen luidt: hoe worden wij geconstitueerd als subjecten van kennis, als subjecten die macht uitoefenen of zich aan machtsuitoefening onderwerpen, en als handelingssubject? Hoewel deze nadruk op het kritische moment, ten koste van het humanistische, volgens Foucault (1984c) inderdaad bepaalde risico’s behelst (en ertoe zou kunnen leiden dat wij tot irrationaliteit, tot een verzet tegen de rede worden aangezet), is het nog veel gevaarlijker wanneer wij zouden verzuimen onze rationaliteit kritisch te ondervragen: wat zijn haar grenzen en gevaren, welke effecten sorteert zij? Het is het oogmerk van Foucaults historiserende analyse de kritiek op bestaande instituties en praktijken, en dan met name op de daarin werkzame vormen van rationaliteit, mogelijk te maken.

Voor Habermas en Apel heeft de (deliberatief geïnterpreteerde) gesprekssituatie het karakter van een regulatieve idee. Zij ontkennen niet dat in feitelijke gesprekssituaties

machtseffecten werkzaam zijn. De idee functioneert als kritische maatstaf waarmee dergelijke verstoringen gaandeweg moeten worden teruggedrongen. De Verlichting is niet mislukt, zij is onvoltooid gebleven, aldus Habermas. Het is een project dat verdere uitwerking verdient. Zonder de ideale gesprekssituatie als regulatieve idee heeft communicatie geen zin. Heel anders is het, aldus Habermas, bij Foucault. Van vooruitgang is in zijn werk geen sprake. Epistemologische dispositieven en netwerken van macht en weten ontstaan en vergaan en volgen elkaar op, zoals dynastieën in het oude Egypte. Deze geschiedenis van opeenvolgingen is niet het resultaat van argumentatie en deliberatie, maar van anonieme overweldigingsprocessen, waarbij toevallige en tijdelijke bondgenootschappen zichzelf met gewelddadige middelen in een gewelddadige omgeving proberen staande te houden.

Deze lectuur van Foucault is eenzijdig. Volgens Foucault zelf berust zij uiteindelijk op een eenzijdige lectuur van Kant. Hij benadrukt namelijk dat zijn werk schatplichtig is aan de Verlichting, en dan met name aan Kant, de eerste filosoof die het als zijn opgave zag de eigen tijd te problematiseren en zijn eigen project in het kader van de vraag naar de actualiteit te situeren. Wat Foucault beoogt, is in feite een radicalisering van Kants project. De kritische attitude, kenmerkend voor de Verlichting, dient zich tegen de rede zelf te keren. In navolging van Kant wil Foucault een kritiek van de rede ondernemen waarbij echter, in tegenstelling tot Kant, wordt uitgegaan van de nauwe verwevenheid van theoretische en praktische rationaliteit.

Foucaults oeuvre wordt gekenmerkt door een constante nadruk op de verwevenheid van kennis en onderwerping, van wetenschap en disciplinerend. Dit geldt zowel voor zijn studie over de waanzin, als voor zijn studie over de gevangenis, als voor het eerste deel van zijn geschiedenis de seksualiteit. Hij beoogt de normaliserende en disciplinerende effecten van de menswetenschappen als rationele taalregimes in kaart te brengen. De kritische attitude die Kant voorstaat, neemt bij Foucault de vorm aan van een methodische attitude die een systematische afwijzing van de tegenstelling tussen wetenschap en samenleving impliceert, ten gunste van een methodisch perspectief waarin de verwevenheid van macht en weten wordt benadrukt. Voor wie Kants opdracht serieus neemt, aldus Foucault, is een dergelijke keuze onvermijdelijk. Wie zelf wil spreken, dient zich eerst bewust te zijn van de mate waarin ons spreken en handelen in de greep is van, onder toezicht staat van, een permanente, alomtegenwoordige en in menswetenschappelijke discursiviteit gematerialiseerde macht.

Het panopticum (de alziende, geïnstitutionaliseerde blik van de Ander) speelt daarin een belangrijke rol. Dit in de vorm van architectuur gerealiseerde ‘blikveld’ is niet aan penitentiaire instellingen gebonden, maar is een instrument dat in tal van situaties bruikbaar is om individuen over een bepaalde ruimte te verspreiden ten behoeve van overzicht en controle, regulering en beheer middels administratieve technieken en procedures. Het panoptisch dispositief is ook voor medische of demografische doeleinden bruikbaar. Bentham zelf beval het aan voor “the management of the poor” (Ten Have 1986) en merkte op “that it would be an extremely effective arrangement for a harem” (Rabinow 1984, p. 29), daarmee (onbedoeld) de perverse (voyeuristische) dimensie van het fenomeen macht benadrukkend. Het moderne ziekenhuis is een panoptische ruimte bij uitstek, waar de medische macht een permanente en alomtegenwoordige werkzaamheid ontplooit, die alle aspecten van de intramurale existentie doordringt, waar individuen op een bepaalde wijze worden geobserveerd en bestuurd, aan een bepaald dagelijks regime worden onderworpen, teneinde hen weer in staat te stellen normaal te functioneren (productief te worden). De gezondheidsethiek zou vanuit deze optiek kunnen worden begrepen als een poging tot articulatie van een impuls tot verzet, uit een besef van de mondige patiënt dat hij niet langer op deze wijze wil worden bestuurd, dat wil zeggen ‘behandeld’, dat hij zich niet langer op deze wijze wil onderwerpen aan het medische regime, al zal hij, wanneer hij een dergelijke weigerachtige opstelling kiest, onmiddellijk de dwingende redelijkheid van dit regime ervaren, waartegen men zich moeilijk kan verzetten zonder de indruk te wekken ‘onredelijk’ te zijn. De competentie van de patiënt wordt ter discussie gesteld wanneer hij weigert akkoord te gaan met het behandelingsplan, niet wanneer hij ermee instemt. De gezondheidsethiek beschouwt het dan als haar opgave het moment van redelijkheid in de opstelling van de (in de ogen van het medisch regime ‘onredelijke’) patiënt te articuleren.

In feite heeft de gezondheidsethiek echter een ander karakter. Zij heeft veeleer het aanzien van een menswetenschap die aanspraak wil maken op wetenschappelijkheid en zich de bevoegdheid tracht toe te eigenen om over en namens de patiënt te spreken. Een dergelijk discours roept zelf onvermijdelijk ervaringen van onrecht op. Patiënten ervaren dat het discours geen recht doet aan hun beleving, opgedaan in de panoptische ruimte. Een dergelijke onvrede met de wijze waarop ervaringen door het heersende taalregime worden verwoord, werd in de *Inleiding* van deze studie als ‘onbehagen in het (gezondheidsethische) vertoog’ omschreven. In de gezondheidsethiek wordt op een *bepaalde* wijze over de patiënt gesproken. Het onbehagen

geeft aan dat patiënten niet langer accepteren dat er zo over hen gesproken wordt. Het autonomiebeginsel wordt tot ‘informed consent’-procedure gereduceerd, de morele dimensie van medisch handelen tot het instellen van een medisch-ethische commissie (door De Beaufort (1985) als ‘vergaderend geweten’ aangeduid). Vanuit een foucauldiaanse optiek zijn dit de technieken waarmee het medische regime zich van de voortgang van haar werkzaamheid verzekert (§ 10). Het gangbare gezondheidsethische discours collaboreert in deze optiek met het medische regime, en verwoordt op haar beurt een rationaliteit waartegen men zich moeilijk kan verzetten zonder de verdenking op zich te laden ‘onredelijk’ te zijn. De reden om Foucault in deze studie te betrekken was het vermoeden dat zijn optiek aanknopingspunten zou kunnen bieden het onbehagen in het vertoog te articuleren. Dit zal echter niet kunnen leiden tot de inauguratie van een nieuw discours dat de bevoegdheid tracht te verwerven de situatie van de patiënt te definiëren. Foucault verkiest een luisterende boven een sprekende, of beter gezegd ‘woordvoerende’ opstelling. Met betrekking tot handelingssubjecten in de medische praktijk zegt hij:

Een van de beste mogelijkheden [voor de intellectueel] om met niet-intellectuelen samen te werken is ... naar hun problemen te luisteren en ze gezamenlijk onder woorden te brengen: Wat zeggen de gekken? Hoe is het leven in een psychiatrische kliniek? Waaruit bestaat het werk van een verpleger? Hoe reageren de patiënten? Enzovoort (p. 80)

Foucault ziet het vervolgens als de opgave van de filosoof de problemen in hun complexiteit te tonen, maar zonder oplossingen voor te stellen:

[Die opmerking heb ik dikwijls gehoord: u zegt nooit wat de concrete oplossingen zijn voor de problemen die u stelt, u doet geen voorstellen. De politieke partijen daarentegen moeten een standpunt innemen tegenover specifieke gebeurtenissen; met uw houding zijn zij niet gebaat. Daarop antwoord ik: om redenen die in wezen mijn politieke keuze in de breedste zin van het woord aangaan, wil ik absoluut niet behoren tot degenen die oplossingen voorschrijven. Ik beweer dat de taak van de intellectueel er tegenwoordig niet in bestaat wetten uit te vaardigen [of] oplossingen voor te stellen ... omdat hij daarmee slechts zou bijdragen aan het beter functioneren van een bepaalde machtssituatie die naar mijn mening juist bekritiseerd moet worden (p. 80).

Foucault wil ‘werken aan de basis, met de direct betrokkenen, om hen het recht van spreken terug te geven’. Hij is erop uit ‘problemen af te bakenen ... ze in al hun complexiteit te laten zien’. Pas wanneer wij erin slagen degenen die voor en boven de anderen spreken de mond te snoeren, aldus Foucault, zal het probleem kunnen verschijnen in zijn complexiteit, in samenhang met het leven van mensen. Het doel van de intellectueel is om, door gezamenlijk met de betrokken handelingssubjecten te werken aan een probleem, stukje bij beetje iets uit te werken, wijzigingen in gang te zetten die, al bieden ze geen uitzicht op ‘oplossingen voor een probleem’, tenminste de wijze waarop het probleem gesteld wordt zullen veranderen. De problemen moeten niet worden overgelaten aan deskundigen. In de maatschappij zelf moeten de problemen zich wijzigen en impasses worden doorbroken. Kortom, weg met de deskundigen, de woordvoerders (p. 82). Foucault wil niet als deskundige meewerken aan een oplossing, een regeling voor, bijvoorbeeld, het probleem van de psychiatrische expertise: “Mijn rol speel ik op het moment dat ik problemen in hun volle complexiteit toon, waardoor ik twijfel en onzekerheid zaai” (p. 83).

Zoals Foucault geen onderscheid wil maken tussen weten en macht, maar in de aanduiding ‘savoir-pouvoir’ de intrinsieke verbondenheid van beide momenten tot uitdrukking brengt, zo zouden wij vanuit een foucauldiaans perspectief niet de vraag moeten stellen naar de verhouding tussen ‘ethiek *en* beleid’, of naar de betekenis van ethiek *voor* beleid, maar veeleer een methodisch perspectief moeten ontwikkelen waarin ‘ethiek-beleid’ als intrinsieke eenheid verschijnt en waarin zowel het regulatieve en op beheersing gerichte karakter van ethiek, als het normatief-normaliserende karakter van beleid tot uitdrukking wordt gebracht. In een college dat de titel draagt *Naissance de la biopolitique* verschijnt het liberalisme als een bestuurstechnologie waarin respect voor het zelfbeschikkingsrecht van het autonome individu wordt gekoppeld aan praktijken van beheersing. Het rapport van de Commissie *Keuzen in de Zorg* laat dit zien. Er wordt gesteld dat de overheid individuen bewust dient te maken van het feit dat zij zelf keuzen moeten maken, op allerlei manieren een eigen verantwoordelijkheid moeten dragen, ten behoeve van het hanteerbaar maken van de kosten van zorg.

Foucault beschouwt zichzelf als erfgenaam van Kant, en pretendeert in diens voetsporen te treden door ‘universele’ en ‘neutrale’ aanspraken te historiseren en te problematiseren en in verband te brengen met bepaalde maatschappelijke praktijken. Voor zover hij reageert op de door Habermas geuite kritiek, bestaat deze reactie niet zozeer in het op argumentatieve wijze pareren van Habermas’ bezwaren als wel in het nader preciseren van de eigen methode en

doelstellingen. Waar het de impetus van zijn werk betreft verwijst hij expliciet naar Kant, maar lijkt de impliciete verwantschap met Nietzsche en Heidegger doorslaggevend. De vraag die zich dan opdringt luidt: waar staat Foucault? Waar bevindt Foucault zich ten opzichte van de humanistische waarden die een groot aantal auteurs, waaronder Habermas, tracht te consolideren als het onvermijdelijke (in de zin van ‘niet hintergehbare’) vertrekpunt van een ethiek die ‘bij de tijd’ wil zijn? Waar staat Foucault ten opzichte van datgene wat bij Habermas als de kwintessens van de moderniteit, als de kern van kritische filosofie en Verlichting geldt, de communicatieve rationaliteit, die in deze studie als imperatief van de discursiviteit verschijnt? In *Hoofdstuk 5* trachtte Kunneman een cesuur te leggen tussen Foucault en Lyotard enerzijds, Nietzsche en Heidegger anderzijds, waarbij eerstgenoemden, in tegenstelling tot laatstgenoemden, het humanisme uiteindelijk onderschrijven. Het Humanisme presenteert zich in onze tijd met name als een discursief ideaal. In hoeverre wordt dit ideaal door Foucault onderschreven, in hoeverre distantieert hij zich ervan? Rabinow schrijft:

Foucault seems to be identifying with the critique of theory initiated in modern times by Nietzsche and pursued by Heidegger. Yet Foucault’s situating himself within this lineage does not entail the rejection of reason. He is adamant that he is not - as Jürgen Habermas, among others, has charged - an ‘irrationalist’. Nor has he abandoned sustained critical argument in the public arena (p. 13).

Deze vraag zal in de nu volgende sub-paragraaf aan de orde zijn. Daarbij zal naar voren komen dat in het werk van de anti-Humanist Foucault uiteindelijk een verschuiving, een ‘ultieme toewending’ optreedt, die hem tot op zekere hoogte ertoe brengt een humanistisch discursiviteitsideaal te onderschrijven.

Foucaults engagement

Foucaults historische werk wordt geïnspireerd door een verborgen engagement. Dit engagement betreft de actualiteit. Zijn betrokkenheid bij het lot van gevangenen bijvoorbeeld, brengt hij niet als intellectueel, maar als activist tot uitdrukking. In zijn studies beperkt hij zich tot een historische analyse waarin de actualiteit schijnbaar ontbreekt. Toch moeten deze studies worden begrepen in het kader van een poging tot actualiteitsanalyse. Foucaults engagement bleef echter niet tot gevangenisopstanden beperkt. Zoals Heidegger zich in zijn ‘Rektoratsrede’ tot een

totalitair en antiliberaal regime bekende, zo kent ook Foucaults levensloop een dubieus engagement met een antiliberaal eruptie: de opstand in Iran. Foucault legt een grote mate van enthousiasme aan de dag voor Khomeiny, de leider die *niets zegt*, die geen politicus is. Hij betuigt zijn enthousiasme voor de Iraanse revolutie, die hij aanduidt als “de eerste grote opstand tegen het systeem dat de planeet beheerst, de modernste vorm van revolutie. En de krankzinnigste” (Eribon 1990, p. 305), voor een beweging die door het Westen wordt afgedaan als ‘fanatisme’. Maar ook Foucault spreekt ten slotte over Mensenrechten. In 1981 stelt hij, in verband met de problematiek van de Vietnamese bootvluchtelingen, een verklaring op waarin onder andere gesteld wordt dat er zoiets bestaat als “een internationaal burgerschap, met zijn rechten en zijn plichten, dat iemand noopt zijn stem te verheffen tegen alle machtsmisbruik, wie zich daaraan ook schuldig maakt en wie ook de slachtoffers daarvan zijn” (p. 296; al voegt hij er wel de typisch Foucaultiaanse taaluiting aan toe: “Uiteindelijk worden we allemaal geregeerd en zijn we dus allemaal lotgenoten”). Hij hoopte dat een Islamitische regering erin zou slagen “die rechten werkelijk te gaan garanderen” (p. 308). Hij legitimeert zijn uiteindelijke afwijzing van de Iraanse revolutie met een beroep op een bij uitstek humanistische notie. Dit humanistische moment verwijst ook bij Foucault naar iets universeels. Zijn theoretische moraal omschrijft hij als volgt: “respect tonen als het specifieke in opstand komt, niet toegeven als de macht het universele schendt” (p. 309). In zijn artikel ‘Pour une morale de l’inconfort’ roemt hij journalisten, omdat zij een vak beheersen dat heel vaak vraagt om een herziening van de zekerheden zonder dat men overtuigingen overboord zet. December 1981 schrijft hij samen met Bourdieu naar aanleiding van de gebeurtenissen in Polen een oproep waarin de Franse regering herinnerd wordt aan haar belofte de “verplichtingen van de internationale moraal” in stelling te zullen brengen (p. 318).

Nog veelzeggender lijkt een interview met Foucault waarin hij ingaat op het onderscheid tussen ‘discussie’ en ‘polemie’ en zich tot een humanistisch discursiviteitsideaal bekent. Volgens Foucault moeten wij de discussie zoeken in plaats van de polemie. Hij zegt:

In the serious play of questions and answers, in the work of reciprocal elucidation, the rights of each person are in some sense immanent in the discussion. They depend only on the dialogue situation. The person asking the questions is merely exercising the right that has been given him: to remain unconvinced, to perceive a contradiction, to require more information, to emphasize different postulates, to point out faulty reasoning, etc. As for the person answering the questions, he too exercises a right that does not go beyond the discussion itself, by the logic of his own

discourse he is tied to what he has said earlier, and by the acceptance of dialogue he is tied to the questioning of the other. Questions and answers depend on a game ... in which each of the two partners takes pains to use only the rights given him by the other and by the accepted form of the dialogue (p. 382).

In deze passage kunnen verschillende aspecten van de communicatieve rationaliteit, van de imperatief van de discursiviteit, worden teruggevonden. Foucault pleit voor een gesprekssituatie waarin geen enkele dwang in het spel is buiten de dwangloze dwang van het betere argument. De nadruk in Foucaults versie van de imperatief van de discursiviteit ligt op de discursieve rechten van de gesprekspartner. Het recht overtuigd te worden, het recht op verheldering, het recht om nadere uitleg te vragen, vast te houden aan zijn standpunt wanneer het overtuigende argument niet wordt gegeven, het recht inconsistente argumentaties te bekritisieren. Deze rechten vloeien voort uit de structuur van de gesprekssituatie zelf. Het zijn rechten die wij aanvaarden en toekennen op het moment dat wij in discussie gaan.

De polemist daarentegen vertrekt bij voorbaat vanuit bepaalde privileges die hij weigert ter discussie te stellen, aldus Foucault. Hij beroept zich op het recht strijd te voeren en deze strijd voor te stellen als legitiem. De persoon tegen wie hij in het krijt treedt, beschouwt hij niet als een partner in het zoeken naar waarheid, maar als een tegenstander. De polemist erkent de ander niet als een persoon die recht van spreken heeft, maar als iemand die uitgeschakeld moet worden. Zijn bedoeling is niet om in de dialoog zo dicht mogelijk bij de waarheid te geraken, maar een overwinning te boeken voor de zaak. De polemist beroept zich op een recht van spreken dat hij zijn tegenstander ontzegt. Hij is niet uit op een gelijkwaardige discussie, beschouwt de ander niet als zijn gesprekspartner. Het is opmerkelijk dat deze oppositie tussen polemieken en discussie in *Hoofdstuk 4* in vrijwel dezelfde bewoordingen bij Callahan 1 (de tot op zekere hoogte minimalistische Callahan) naar voren kwam.

Resumerend kunnen we vaststellen dat in een aantal artikelen van de latere Foucault sprake is van een ultieme toewending tot Kant. In navolging van Kant werpt Foucault, in het kader van de vraag naar de actualiteit, de vraag naar de Verlichting op. Aanvankelijk behelst deze toewending het kritische, niet het humanistische moment van het door Kant verwoordde appel. Het verzet tegen de heersende rationaliteit, zoals die met name in de menswetenschappen naar voren komt, wordt met een beroep op de notie kritiek gelegitimeerd. Foucault behoudt

echter zijn dubbelheid: het blijft vaak onduidelijk in hoeverre het een verzet betreft tegen dé rede, ten gunste van spontaniteit, of een kritiek op één bepaalde rationaliteit. Vervolgens verklaart Foucault echter, een humanistische interpretatie van de gesprekssituatie te onderschrijven. Foucaults basale metafoor is dan niet langer ‘battle’ zoals Rabinow stelde, maar ‘conversation’. Klaarblijkelijk acht hij, onder bepaalde omstandigheden, in een gesprek tussen waarheidzoekende intellectuelen, machtsvrije communicatie zo niet mogelijk, dan in ieder geval nastrevenswaardig. Maar in hoeverre kan Foucaults discursief ideaal werkelijk als ‘humanistisch’ worden aangemerkt? De vraag die zich dan opdringt is, in hoeverre, in een gesprekssituatie die aan Foucaults omschrijving beantwoordt, ook de humanistische evidenties ter discussie kunnen worden gesteld die Foucault zo dikwijls in zijn werk heeft aangevochten. Nergens blijkt dat Foucault de gedachte zou onderschrijven dat wij ons schuldig zouden maken aan een performatieve contradictie wanneer wij, in een dergelijke discursieve situatie, zouden volharden in het verwoorden van anti-humanistische inzichten. Het argument van de performatieve tegenspraak zou in Foucaults optiek eerder als een vorm van polemie, als intellectuele chantage verschijnen.

Foucault zegt het te betreuren dat hij de ethiek zo lang buiten beschouwing liet. Lange tijd luidt zijn vraag hoe wij in een bepaalde rationele ordening onszelf als subject constitueren. In de laatste twee delen van de geschiedenis van de seksualiteit echter wordt de ethische dimensie op een volstrekt andere wijze naar voren gebracht, namelijk niet als machtseffect (zoals in *Surveiller et punir* bijvoorbeeld het geval was, waar het geweten als product van een panoptisch dispositief wordt aangemerkt), maar in het kader van een zelfzorgideaal. De stoïsch-epicurische zelfzorgliteratuur uit de eerste twee eeuwen van onze jaartelling richt zich tot subjecten die voor zichzelf zorgen, in plaats van verzorgd te worden door een panoptisch en disciplinerend bestuursregime. Ook in dit opzicht toont Foucault zich kantiaan: pas wanneer sprake is van vrijheid, is sprake van ethiek. De zelfzorg als bekommernis om de eigen levensstijl blijft echter een ideaal dat hooguit in de marge van de panoptische samenleving gerealiseerd kan worden. Datgene wat wordt aangeduid als eigen verantwoordelijkheid voor keuzen in de zorg, blijft vanuit een foucauldiaanse optiek deel uitmaken van een disciplinerend liberaal bestuursregime. In de volgende twee paragrafen wil ik deze discussie voortzetten door in te gaan op het werk van twee denkers die Foucault op belangrijke momenten inspireerden, namelijk Nietzsche en Heidegger.

§ 55 Nietzsche

Kritiseerbaarheid en uitsluiting

In *Menschliches, Allzumenschliches* (I, 728) schetst Nietzsche een oppositie tussen enerzijds de mens van het wetenschappelijke denken en anderzijds de mens van de overtuigingen.

Laatstgenoemde weigert zijn overtuigingen door goede redenen te laten weerleggen. Tonen tegenargumenten zich te sterk, dan bestaat er altijd nog de mogelijkheid de rede *als zodanig* af te wijzen met een ‘Credo quia absurdum’. Vergeleken bij de wetenschappelijke mens, wordt de mens van overtuigingen door Nietzsche als een achtergebleven vijand van de cultuur beschouwd. Immers, tegenstrijdige aanspraken op waarheid hebben de mens ertoe gebracht principes op te sporen waarmee deze aanspraken getoetst en geschillen beslecht kunnen worden, via het beginsel van wederzijdse kritiseerbaarheid (Nietzsche benadrukt in dit verband het ‘voorzichtige denken’ dat de wetenschap eigen is). Nietzsche toont zich, zo lijkt het, een erfgenaam van de Verlichting zoals Habermas haar interpreteert. Zijn stellingname beantwoordt aan de communicatieve rationaliteit. De wetenschappelijke discussie geldt ook voor hem als maatstaf waaraan elke gesprekssituatie getoetst kan worden. Is hij wel de rivaal die wij zoeken?

In de tweede bundel van *Menschliches, Allzumenschliches* (I, 775) wordt het positieve oordeel over wetenschap en rede, dat wij zojuist weergaven, reeds aan het wankelen gebracht. Nietzsche benadrukt nu, dat ook aan wetenschap bepaalde overtuigingen ten grondslag liggen. Wanneer wij niet tot op zekere hoogte onwetenschappelijke mensen zouden zijn gebleven, zou de wetenschap, waarvan wij een zekere mate van lust of troost verwachten, geen enkele aantrekkingskracht op ons uitoefenen.

De vraag is dan of het postulaat van de hedendaagse ethiekbeoefening (namelijk de eis dat alle overtuigingen kritiseerbaar moeten zijn), een postulaat dat in feite aan de wetenschappelijke discursiviteit werd ontleend, eveneens teruggaat op een basale overtuiging die zelf niet bespreekbaar of kritiseerbaar is. Gaat de gedachte, dat overtuigingen geen recht van spreken hebben wanneer en voor zover ze niet ten overstaan van allen kunnen worden beargumenteerd, zelf niet terug op een bepaalde overtuiging, maar dan een overtuiging die zo dwingend is, dat alle andere overtuigingen eraan worden opgeofferd? En moeten we de imperatief van de discursiviteit dan niet beschouwen als een ‘coup d’état’ in het rijk der overtuigingen? Wanneer we deze vraag opwerpen, komt de gedachte van de machtsvrije

communicatie in een ander licht te staan. Zij krijgt het karakter van een strijd van overtuigingen tegen overtuigingen die in het voordeel van één bepaalde overtuiging wordt beslecht en waarin wel degelijk een andere dwang in het spel is dan enkel de dwangloze dwang van het betere argument. Ook deze gedachte verwijst uiteindelijk naar een moment waar alle redenen zwijgen. Om welke onzichtbare overtuigingen, dat wil zeggen onzichtbare krachten gaat het en in hoeverre kunnen zij zichtbaar worden gemaakt?

De eerste kracht die in het spel zou kunnen zijn, betreft de overtuiging die in *Hoofdstuk 1* naar voren kwam, namelijk die van het autonome subject. Neem zelf het woord, zo luidt de opdracht van de Verlichting, maar sinds mensenheugenis heeft de mensheid het activum en het passivum verwisseld, aldus Nietzsche (I, 1096). Zodra wij het woord nemen, *worden* wij gesproken. De taal biedt een onderkomen aan tal van overtuigingen, waaronder “das sogenannte ‘Ich’” (I, 1090), maar het subjectbegrip is een “Verführung der Sprache” (II, 789). Elders zegt hij: “*Es* denkt: aber dass dies ‘es’ gerade jenes alte berühmte ‘Ich’ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung...” (II, 580).

Vervolgens zouden we, in de gedachte die in *Hoofdstuk 2* naar voren kwam (de imperatief van de discursiviteit), een tweede werkzame kracht kunnen ontwaren, namelijk een ‘wil tot gehoorzaamheid’. De mens wil gehoorzamen, schrijft Nietzsche (I, 1158). In *Jenseits von Gut und Böse* stelt hij dat het verschijnsel moraal op een fundamentele menselijke behoefte berust om aan iets of iemand te gehoorzamen, het doet er weinig toe aan wat of aan wie. Reformatie en Verlichting presenteren zichzelf weliswaar als een pleidooi voor mondigheid en autonomie, maar ook de anti-autoritaire Luther wilde niets liever dan zich onderwerpen, en hetzelfde geldt voor Kant, aldus Nietzsche. Ondanks Reformatie en Verlichting is het uur van de ongehoorzaamheid nog niet aangebroken. Hierop voortbouwend zouden we kunnen zeggen dat de imperatief van de discursiviteit aan deze wil tot gehoorzaamheid appelleert door een allerlaatste mogelijkheid tot gehoorzaamheid te bieden waarmee ook anderen tot gehoorzaamheid worden gedwongen. In een tijd waarin de meer substantiële vormen van moraal ‘het niet meer doen’, verschijnt deze imperatief als het laatste beginsel waaraan wij niet alleen onszelf maar ook anderen kunnen onderwerpen en wel op een categorische wijze: het is de categorische imperatief van onze tijd.

De imperatief van de discursiviteit behelst een plicht tot communicatie. In *Die*

fröhliche Wissenschaft stelt Nietzsche dat een dergelijke plicht tot communicatie teruggaat op de noodzaak tot communicatie die samenhangt met de bestaansvoorwaarden van de mens als kuddedier: om te overleven moet de mens onder woorden kunnen brengen wat zijn behoeften zijn. In de betreffende passage spreekt Nietzsche over ‘Mitteilungsfähigkeit’. De mens heeft een bewustzijn, niet zozeer om te kunnen denken, maar om te kunnen zeggen wat hij denkt. Het bewustzijn is derhalve niet het meest persoonlijke aan ons. Integendeel, het is een vermogen waarmee wij onszelf veralgemeniseren. Wij beschikken over een bewustzijn opdat wij de ander kunnen vertellen wat wij tekort komen. Als kuddedier hebben wij de kunst van het mededelen tot ontwikkeling gebracht. Ons bewustzijn kwam tot ontwikkeling als middel om te overleven, onder druk van de noodzaak om te communiceren. Het bewustzijn is dus een afgeleide van onze ‘Mitteilungsbedürftigkeit’. Om te kunnen zeggen wat onze behoeften zijn, moeten wij eerst wéten wat onze behoeften zijn. Bewustzijn en communicatie werden ontwikkeld ten behoeve van ons bestaan als kuddedier. Het bewustzijn is derhalve niet het meest individuele aan de mens. Wie zich ‘bewust’ is van zichzelf, ziet zichzelf vanuit het perspectief van het gemiddelde, het middelmatige, het gemeenschappelijke. Wanneer onze handelingen ‘bewust’ worden, verliezen zij hun persoonlijke karakter. Ons bewuste leven is een veralgemeeniseerd leven. Het bewustzijn is het vermogen tot generaliseren. In *Götzen-Dämmerung* schrijft Nietzsche:

Wir schätzen uns nicht genug mehr, wenn wir uns mitteilen ... Die Sprache, scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mitteilbares erfunden. Mit der Sprache *vulgarisiert* sich bereits der Sprechende (11, 1005).

In de *Nachlass* voegt Nietzsche hieraan toe: ‘[A]lles, was uns *bewusst* wird, ist durch und durch erst zurecht gemacht’ (III, 673). Dat wat aanvankelijk voor een bepaald type mens, namelijk de kuddemens, als middel om te overleven functioneert, krijgt na verloop van tijd het karakter van morele maatstaf voor allen die dwingend wordt opgelegd. Een dergelijk universalisme acht Nietzsche kenmerkend voor de kuddemoraal (III, 724). Dat betekent dat er sprake is van een aanzienlijke verschuiving in Nietzsches werk. In *Jenseits von Gut und Böse* pakt het oordeel over de verlichte idealen (zoals kritiseerbaarheid), die in *Menschliches, Allzumenschliches* nog werden (aan)geprezen, negatief uit. De wetenschappelijke, kritische mens is nu een kuddedier

geworden (II, 667) en gedevalueerd tot mogelijk werktuig voor de nieuwe filosoof, die zelf waarden schept en stelt (II, 675).

Deze thematiek kwamen we ook bij Adorno tegen. De eis van kritiseerbaarheid en communiceerbaarheid sorteert een normaliserend effect. Zij onderwerpt alle taaluitingen aan de norm van de middelmatigheid. Tegenover de positiviteit van het middelmatige verwijst Adorno naar het andere, het incommensurabele, als het ware van het vertoog. Het is de opgave van de filosofie, dit uitgebannen andere op te sporen, ter sprake te brengen. Dit motief vinden wij ook bij Nietzsche. In *Ecce homo* schrijft hij:

Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist ... das Aufsuchen alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann getan war (II, 1066).

Elders voegt hij daaraan toe dat de ‘Umwertung aller Werte’ bestaat in het ja-zeggen tegen “allem, was bisher verboten, verachtet, verflucht worden ist” (II, 1125). Nietzsche onderscheidt zich van Adorno in zoverre dat hij het middelmatige karakter van de wetenschappelijke discursiviteit niet betreurt, aangezien het ‘nut’ ervan hierin bestaat dat de ‘nieuwe’ filosoof van het middelmatige discours gebruik kan maken om de toppen van zijn eigen hooggebergte te bereiken. De materialiteit van de wetenschappelijke discursiviteit vormt als het ware het bergmassief dat als mogelijksvoorwaarde geldt om verder te kunnen klimmen en de sprong te wagen die Nietzsche aan de ‘nieuwe’ filosoof toevertrouwt. Het ‘andere’ dat vanaf de toppen kan worden gezegd is geen ander discours, maar een interne incommensurabiliteit in het waarheidspreken zelf. In de volgende paragraaf hoop ik deze stelling nader te verduidelijken.

Discursiviteit en verdeeldheid

De discoursethiek stelt dat iedere gesprekspartner de imperatief van de discursiviteit dient te aanvaarden, en impliciet reeds heeft aanvaard, dat de postulaten van de communicatieve rationaliteit aan elke communicatieve inzet vooraf gaan. Vanuit Nietzscheaans perspectief doemt de verdenking op dat deze ethiek van het gesprek enkel opgaat voor bepaalde communicatieve situaties. In het licht van Nietzsches perspectief krijgt de imperatief van de discursiviteit het karakter van een overweldigingsstrategie: het uitzonderlijke wordt uitgesloten. De discoursmoraal verschijnt dan, zoals iedere moraal, als een Procrustesbed (II, 1019). Deze

achterdocht komt met name in zijn vroege en in zijn latere werk naar voren, sterker dan in de meer ‘verlichte’ middenperiode.

In een passage uit zijn vroege werk gaat Nietzsche in op de ‘Friedensschluss’ die een einde maakt aan de *bellum omnia contra omnes*. Deze vrede is de inaugurele stap op weg naar de realisering van onze waarheidsdrift. Op dat moment wordt vastgelegd wat van nu af aan ‘waarheid’ is. Hier ontstaat voor het eerst de tegenstelling tussen waarheid en leugen (III, 311). Dit is de gedachte die wij ook in de inaugurele rede van Foucault aantreffen en die wij eveneens bij Heidegger zullen aantreffen. In *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* herinnert Nietzsche eraan hoe Herakleitos door Aristoteles voor de rechterstoel van de rede wordt aangeklaagd, omdat hij zondigde tegen de eerste wet van de logica, waarmee de tegenspraak wordt uitgesloten (III, 370). Voor de latere Nietzsche is de rede niet het laatste forum. Het onderscheid tussen waar en onwaar wordt zelf voor een (andere) rechterstoel gedaagd en verschijnt dan als manifestatie van de *Wille zur Macht*. Wanneer we dit hebben ingezien, zijn wij niet langer bereid in te stemmen met het sociale contract (III, 793), zijn wij niet langer bereid ons op een dergelijke wijze te laten besturen, zou Foucault zeggen - en nemen we andermaal de wapens op.

Tegenover de plicht tot communicatie, door Nietzsche hierboven reeds gediskwalificeerd als kuddemoraal, opteert hij voor een rehabilitatie van het zwijgen. Het is voornamelijk, te kunnen zwijgen, lezen we in de *Nachlass*. De plicht tot communicatie is een voortzetting van de dialectiek die Socrates (de bij uitstek on-voornamen mens) in Athene introduceerde. Het mag geen verbazing wekken dat zijn voornamen tijdgenoten zoveel wantrouwen aan de dag legden jegens het in alle openheid uitstellen van argumenten (III, 760). In onze tijd heeft deze moraal de macht gegrepen. De Bergrede is werkelijkheid geworden: de heerschappij van de armen van geest is aangebroken. Reeds bij het lezen van het Nieuwe Testament ergert Nietzsche zich aan de “zügellose Frechheit des Mitredenwollens” die daar ten toon wordt gespreid (III, 563).

De discoursethiek begrijpt en legitimeert zichzelf als een poging af te zien van ‘force and fraud’ om zo het gevaar van morele oorlogsvoering af te wenden. In nietzscheaans perspectief verschijnt de imperatief van de discursiviteit echter zelf als een vorm van morele oorlogsvoering. Daarbij moet onmiddellijk worden opgemerkt dat de aanduiding ‘nietzscheaans perspectief’ problematisch is. Net als Foucault heeft Nietzsche verschillende, vaak contradictoire posities verdedigd. In de passage ontleend aan *Menschliches, Allzumenschliches*, waarmee deze

paragraaf over Nietzsche opende, lijkt hij het kritiseerbaarheidsideaal te onderschrijven. Net als Foucault wil hij het kritische moment van de Verlichting niet bestrijden, maar radicaliseren. Later treedt er een verschuiving op. Het kritiseerbaarheidsideaal verschijnt dan in de context van een perspectief waarin de werkelijkheid wordt opgevat als strijd. Daarmee grijpt de latere Nietzsche terug op zijn vroege periode, op motieven uit *Die Geburt der Tragödie* die in het werk van de tweede ('verlichte') Nietzsche afwezig waren of minder prominent op de voorgrond traden. Want reeds aan het begin van *Die Geburt der Tragödie* schetst Nietzsche de strijd tussen twee vormen van denken die zo oud is als de wijsbegeerte zelf. De tragedie wordt ten tonele gevoerd als een denken dat oorspronkelijker is dan het logische en kritische denken van de wetenschap. Socrates verschijnt als de logische en wetenschappelijke mens bij uitstek, aan wie de tragedie altijd vreemd gebleven is.

Vlak voor zijn dood rept Socrates van een stem die hem oproept de muzen te dienen. Dit wordt door Nietzsche geduid als een (te late) bedenking tegen het logische en theoretische denken als zodanig, dat wil zeggen als een (te late) ervaring van verdeeldheid. Schiet het denken in het teken van de logica uiteindelijk te kort? Is er een "Reich der Weisheit, aus dem der Logiker verbannt ist?" Net als Heidegger lijkt Nietzsche op zoek naar een denken oorspronkelijker dan het logisch-theoretische. Net als Heidegger meent hij dit aan te treffen bij de oude Grieken, "in der altgriechischen Urwelt des Großen, Natürlichen und Menschlichen" (II 261), niet alleen bij de presocraten, ook bij de tragici. Nietzsche beschouwt de ondergang van de tragedie als een moment in de eeuwige strijd tussen de theoretische en de tragische "Weltbetrachtung" (I, 95). Wanneer de eindigheid en de beperktheid van de theoretische 'Weltbetrachtung' zichtbaar wordt, krijgt de tragische zienswijze weer een kans. Is het moment van een wedergeboorte van het tragische aangebroken, of is het logische en wetenschappelijke denken sterk genoeg deze nakende wedergeboorte te verhinderen? Nietzsches beschouwing over de geboorte van de tragedie voert ten slotte naar de hoop op een wedergeboorte en terugkeer van het dionysische, van Dionysos zelf, een gebeurtenis die het einde zal inluiden van de epoche van het Socratische en van de heerschappij van de socratisch-kritische 'Weltbetrachtung'. In *Ecce homo* schrijft Nietzsche naar aanleiding van *Die Geburt der Tragödie* dat hij zichzelf als de eerste tragische filosoof sinds de Griekse tragici beschouwt (II, 1110). Geconfronteerd met het zwijgen van de zee en de zwijgzaamheid van de natuur zegt Nietzsche: "Het spreken zelf ... gaat mij tegenstaan" (Burms en De Dijn 1986, p. 44).

Het oordeel van Habermas

In zijn polemische werk beoordeelt Habermas de contemporaine denkers aan de hand van de vraag in hoeverre zij een bedreiging vormen voor de imperatief van de discursiviteit, de eis van kritiseerbaarheid en communiceerbaarheid, het project van de moderniteit. Waar plaatst hij Nietzsche? Historisch gezien vergelijkt hij Nietzsche met andere negentiende en twintigste-eeuwse auteurs die de Verlichting bekritisieren: niet zozeer omdat ze de verlichte idealen (mondigheid, emancipatie) afwijzen, maar veeleer omdat ze stellen dat de Verlichting een wending nam die met deze idealen in strijd komt. De Verlichting is zelf een autoritaire illusie geworden die gepaard gaat met onderdrukking en onderwerping en die, op de plaats van de oude vormen van onderwerping, de onaanvechtbare heerschappij van de rede plaatst; onaanvechtbaar omdat alle pogingen tot emancipatie door haar op listige wijze in evenzovele instrumenten van controle worden veranderd, waardoor de heerschappij van de rede een schrikbarende immuniteit verwerft. In deze poging de Verlichting zelf 'aufzuklären' door de illusoire en autoritaire trekken ervan te tonen, gaat Nietzsche waarschijnlijk het verst, aldus Habermas: hij ziet in de Verlichting uiteindelijk niets anders dan een manifestatie van de wil tot macht. Vervolgens probeert hij echter Nietzsches originaliteit zoveel mogelijk af te zwakken door een aantal lijnen te trekken, bijvoorbeeld naar het *Älteste Systemprogramm* van 1796/97 en de Dionysos-revival in de 19^e eeuw (onder meer bij Hölderlin). In zijn poging de kunst voor te stellen als opvolger van de filosofie, verschijnt Nietzsche als 'zeitgemäß' denker, als stem in het toenmalige Duitse koor. Vervolgens gaat Habermas in op Nietzsches opvatting dat - achter schijnbaar universele geldigheidsaanspraken - subjectieve machtsaanspraken schuil gaan, die op hun beurt weer het effect zijn van anonieme overweldigingsprocessen. Het subject zelf is in Nietzsches optiek enkel een pion op het strijdtoneel waarop de Verlichting zelf aan de macht is gekomen en haar nihilistische heerschappij heeft gevestigd. Het nihilisme verschijnt als de 'Nacht der Götterferne' waarin zich het naderen van de afwezige godheid aankondigt. Daarmee plaatst Nietzsche zich met zijn 'Vernunftkritik' buiten de horizon van de rede (het inmiddels zeer bekende argument van de zelfdiskwalificatie). Het esthetische, de poort naar het dionysische, wordt als het andere van deze rede gehypostaseerd.

Twee aspecten van deze lezing van Nietzsche trekken de aandacht. Om te beginnen valt in deze lectuur de 'liberale' tendens te bespeuren die erin bestaat Nietzsches rationaliteitskritiek

te neutraliseren door haar aan gene zijde van de tegenstelling tussen filosofie en kunst te plaatsen. Een dergelijke zet kwam ook bij Strawson naar voren. In Nietzsches werk zouden dan, in de vorm van treffende maximen, weliswaar allerlei ethische waarheden worden gearticuleerd, maar het werk als zodanig is eerder literair dan wetenschappelijk en valt daarmee buiten de wetenschappelijke ethiek. Dit doet uiteraard geen recht aan de inzet van Nietzsche zelf. Bij Nietzsche daarentegen verschijnt Dionysos in eigen persoon als filosoof ten tonele. Het gaat om de terugkeer van het tragische *in de filosofie*. Verder is opvallend, dat de Nietzsche van Habermas sterk getekend is door Heideggers lectuur van Nietzsches werk. De Nietzsche die in Habermas' kritiek naar voren komt, is voor een aanzienlijk deel Heideggers Nietzsche: de laatste metafysicus. En Heidegger verschijnt als uitlegger van Nietzsches denken. Om die reden ligt het voor de hand, het debat op dit punt te onderbreken en ons tot Heidegger te wenden. In de slotparagraaf, wanneer zowel Nietzsche als Heidegger hebben gesproken, wordt de draad van het debat weer opgenomen.

Voordat we ons tot Heidegger wenden, wil ik echter eerst de aandacht vestigen op een publicatie van Foot (1991) waarin Nietzsche als een gevaarlijke denker wordt geportretteerd. Volgens Foot is Nietzsche een gevaarlijke filosoof, zijn immoralisme vormt een bedreiging voor basale morele uitgangspunten, dat is de strekking van haar artikel 'Nietzsche's immoralism'. Zodra Foot aangeeft welke basale morele uitgangspunten door Nietzsche ondermijnd en als illusie van de hand gewezen worden, doemen de drie principes op die wij kennen uit de handboeken van de toegepaste ethiek: autonomie, weldoen en rechtvaardigheid. De eerste illusie die Nietzsche aanvecht is, dat de mens een vrije wil zou hebben en bijgevolg verantwoordelijk zou zijn voor zijn daden, oftewel het autonomiebeginsel. De tweede illusie is, dat er 'goede' en 'slechte' handelingen, 'acts of kindness' en misdaden zouden zijn en dat de ethiek weldoen zou moeten aanbevelen, kwaaddoen veroordelen. De derde illusie is het basale morele gevoel voor rechtvaardigheid, het besef aangaande de gelijkheid van alle mensen. De fout die Nietzsche volgens Foot begaat, is dat hij zonder aarzelen een sprong maakt van zijn voortreffelijke psychologische inzichten (aangaande de mens zoals hij is, de dynamiek van de menselijke motieven) naar de ethiek: naar de mens zoals hij behoort te zijn. Nietzsches denken *is* bedreigend ('inimical'), *was* verleidelijk - een toespeling op het nationaalsocialisme - en *zou* het opnieuw kunnen worden. Vlak voordat Foot deze eindconclusie noteert, merkt zij nog op dat het vellen van een dergelijk oordeel over een werk als dat van Nietzsche vergelijkbaar is met "telling the

Sirens that they sing out of tune” (p. 22). Ook hier ontwaren wij de liberale poging Nietzsche uit de filosofie te bannen door hem tot de kunstenaars te rekenen, die bovendien een toonsoort beoefenen die niet langer in het liberale gehoor zou liggen. Nietzsche zelf wilde echter zowel dichter als denker zijn, en dan vooral het laatste.

§ 56 Heidegger

Burms en De Dijn (1986) noemen Heidegger en Levinas in één adem als rivalen van de dominante ethiekbeoefening van onze tijd (p. vi; p. 104). In *Hoofdstuk 5* heb ik betoogd dat het appel dat Levinas verwoordt van een geheel andere orde is dan het besef van verplichting dat Heidegger ter sprake brengt. In deze paragraaf gaat mijn aandacht uit naar Heidegger. In *Philosophisch-politische Profile* schrijft Habermas, sprekend over Heidegger: “Kommunikation gehört nicht zu den Grundworten dieser Philosophie” (1971, p. 76). De lezer wordt “eher Gefolgschaft auf unwegsamen Pfaden zugewiesen als eine Gemeinsamkeit des Gesprächs gewährt”. Tegelijkertijd benadrukt Habermas het gewelddadige karakter van Heideggers werk:

Noch 1935 heißt es bei Gelegenheit einer Auslegung des Sophocles: ‘Der Gewalttätige, der Schaffende, der in das Ungesagte ausrückt, in das Ungedachte einbricht, der das Ungesehene erzwingt und das Ungeschaute erscheinen macht, dieser Gewalttätige steht jederzeit im Wagnis (p.82)

Daar waar wij gedwongen worden te kiezen tussen beraad en oorlogsvoering, staat Heidegger klaarblijkelijk dichter bij de laatste dan bij de eerste optie. In deze paragraaf zullen wij een poging wagen Heideggers positie nader te bepalen.

Een ‘Heideggeriaanse’ vraag aan het adres van woordvoerders van de imperatief van de discursiviteit luidt: wat gebeurt er wanneer er gesproken wordt? Of, beter nog: *wie* spreekt er, wanneer er gesproken wordt? Deze achterdocht jegens het gesprek treedt in Heideggers werk op tal van plaatsen aan de oppervlakte. Om te beginnen in *Sein und Zeit* (Heidegger 1986).

56.1 Sein und Zeit

Wie spreekt er wanneer er gesproken wordt? Het voor de hand liggende antwoord luidt dat *ik* het ben die spreekt. In Heideggers optiek is het echter niet het individu zelf dat spreekt, maar *worden* wij gesproken door de ander in het algemeen, de onverschillige ander, de ander als neutrum: het Men. De heerschappij van het Men, aldus Heidegger, is een onopvallende dictatuur. Wij spreken zoals ‘men’ spreekt, “finden empörend, was ‘man’ empörend findet” (p. 127). Het Men verwoordt het perspectief van de middelmatigheid, zoekt de ‘Durchschnittlichkeit’ betreffende “was sich gehört, was sich gelten lässt und was nicht” (p. 127). Het Men verwoordt wat de gemiddelde ander vindt, denkt en goed acht. De middelmatigheid geeft aan, wat gezegd kan worden en mag worden, “wacht über jede sich vordrängende Ausnahme”. Wat onbekend is, wordt tot het reeds bekende herleid. In de middelmatigheid manifesteert zich een tendens die Heidegger ‘die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten’ noemt. Op deze wijze komt het Men, dat wil zeggen de ‘Öffentlichkeit’ tot stand:

Sie regelt zunächst alle Welt und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den ‘Dingen’, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens auf die Sachen, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so verdeckte als das bekannte und jedem zugängliche aus (p. 127).

Het Men is een souffleur die ons onze verantwoordelijkheid ontnemt, een neutrale instantie waarop wij ons voortdurend kunnen beroepen. Het Men maakt het leven ‘lichter’ door het te verduisteren (Heidegger spreekt in dit verband over ‘Seinsentlastung’). Zo behoudt en verstevigt het Men zijn hardnekkige heerschappij. Aanvankelijk en doorgaans is het Dasein ‘Men’. Eigenlijkheid daarentegen vereist een ontdekkingsstocht die bestaat in het wegruimen van verhullingen en verduisteringen. De taal is bij uitstek de plaats waar de heerschappij van het Men effect sorteert. Centraal in Heideggers visie op taal staat wat hij de heerschappij van de ‘Gerede’ noemt, de taal van het Men. De taal is de plaats waar het Dasein door het Men overmeesterd Wordt.

Heideggers beschouwing over de taal is niet moraliserend bedoeld en hij gebruikt de term ‘Gerede’ niet direct in pejoratieve zin, verzekert hij: aan de ‘Gerede’ wordt zelfs een zekere

positiviteit toegekend, het is een positief fenomeen waarin de gangbare interpretaties van het alledaagse bestaan tot stand komen (p. 167), het is de taal van het middelmatige, gemene verstaan. Geen oorspronkelijke toeëigening van dat waarover gesproken wordt, maar een ‘Weiter- und Nachreden’. De ‘Gerede’ produceert een onverschillige verstaanbaarheid waarvoor niets verborgen lijkt te blijven en die verder-vragen ontmoedigt. De ‘Gerede’ zegt mij wat ik gezien, gelezen en gedacht moet hebben. Dankzij dit gepraat weet ik over alles mee te praten.

De zelfverzekerdheid, de *beslistheid* van de ‘Gerede’ stelt de mens gerust. Deze geruststelling leidt echter niet zozeer tot rust en stilstand, maar veeleer tot bedrijvigheid, tot een alles-willen-kennen en -verstaan en -tot-synthese-brengen, en spiegelt ons een ‘universales Daseinsverständniss’ voor (p. 178). Dit alles-verstaan is echter in feite een verhulling. Het veel-spreken leidt tot vulgarisering en trivialiteit. Tegenover deze verbale bedrijvigheid plaatst Heidegger het zwijgen, niet als negatie van het spreken, maar als een modus van spreken. Sterker nog: “Wer im Miteinanderreden schweigt, kann eigentlicher ‘zu verstehen’ geben” (p. 164). ‘Gerede’, verbale bedrijvigheid, is in feite een vlucht voor de angst. De angst ‘vereinzelt’ en haalt het Dasein uit zijn toestand van vervallenheid in het Men terug. In de angst gaat de vertrouwdheid, de alledaagsheid van het bestaan verloren. Wij voelen ons ‘zuhause’ en ‘heimlich’ in het gepraat omdat wij op de vlucht zijn voor het ‘Unzuhause’ en de ‘Unheimlichkeit’ die ons bedreigt. Wij leven aanvankelijk in een reeds door het Men ontdekte en genivelleerde wereld. De angst wijst echter op het onontdekte en ongenivelleerde. Heidegger ziet de opgave van de filosofie als volgt:

[E]s [ist] am Ende das Geschäft der Philosophie die Kraft der elementarsten Worte, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, dass sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden, die ihrerseits als Quelle für Scheinprobleme fungiert.

De plicht tot begrijpelijkheid leidt tot nivellering en tenslotte tot onbegrijpelijkheid. De poging de taal te nivelleren voert tot de vele conceptuele misverstanden die het discours beheersen en waarvan het discours in feite leeft.

Het Men heeft reeds over ons beschikt, heeft ons de zijnsmogelijkheden, die wij ons hadden kunnen toeëigenen, al ontnomen en ons van deze last bevrijd. Wij worden meegenomen in deze keuzen van het Men. Het Dasein staat volgens Heidegger dan ook voor de opgave

zichzelf terug te halen uit deze voorbeschikking. De vraag is echter hoe het Dasein weet kan hebben van deze voorbeschikking zolang het Men over het Dasein beschikt. Heidegger vindt het antwoord in de stem van het geweten.

Heideggers geweten heeft niets van doen met de ‘Gerichtshofvorstellung’ van het geweten bij Kant, noch met het ‘slechte geweten’. Heideggers geweten geeft ons iets te verstaan, het roept. Wat roept de roepende stem van het geweten? In feite niets. Het geweten spreekt in de modus van het zwijgen. *Wie* is het die roept? Antwoord: “Es ruft” (p. 275). De roep van het geweten is iets dat mij overkomt en toch vanuit mijzelf komt (“aus mir über mich kommend”, p. 275). De roepende is het Dasein zelf. Toch is het geen ‘vertrouwde’ stem, want het is de roep van het Dasein uit de ‘Unheimlichkeit’. Het Dasein als ‘unzu Hause’ roept zichzelf uit de vervallenheid in het Men terug. Dat wat het geweten roept kan niet worden verwoord in proposities of maximen die voor de rechterstoel van de praktische rede kunnen plaatsnemen. De stem van het geweten wordt normaliter door het gepraat overstemd. Toch kunnen wij de roepende stem van het geweten vernemen, in de ervaring van de angst. Het ‘öffentliche Gewissen’ daarentegen is de stem van het Men die ons zegt wat Men navolgt c.q. niet navolgt.

Commentaar

Een grotere intellectuele afstand dan die tussen Heideggers Daseinsanalyse en de gezondheidsethiek lijkt niet denkbaar. Toch lijkt datgene wat Heidegger ter sprake brengt, bij uitstek op het gezondheidsethische discours van toepassing. Om te beginnen lijken nogal wat gezondheidsethische teksten gewijd aan schijnproblemen die voortkomen uit het feit dat termen (zoals ‘autonomie’) aan betekenis hebben ingeboet en hun eigenlijke betekenis kwijtraakten. En waar het de verbale bedrijvigheid betreft: onophoudelijk worden er in de ‘Öffentlichkeit’ vragen opgeroepen als ‘Mag, wat kan?’ (Heering); ‘Mag alles wat kan?’ (Kuitert 1989a); ‘Moet alles wat mag?’ (Crouzen 1988); ‘Wat kan, mag dat ook?’ (Van Leeuwen 1987) en ‘Mag het allemaal wel?’ (Dupuis 1980, p. 9). Ten Have en Kimsma parodiëren titels van dit type wanneer zij hun conclusie dat nieuwe technologieën binnen de kortste keren tot het gangbare en gebruikelijke instrumentarium behoren, vastleggen in de formule ‘Wat kan, mag’ (1987). Wanneer de gezondheidsethicus, in navolging van Kuitert, ethiek bepaalt als zeggen wat mag en niet mag, werkt hij aan een ‘öffentliches Gewissen’ dat het bestaan ontlast door voor te schrijven wat wel en niet toelaatbaar is, wat wel of geen verontwaardiging mag wekken. De gezondheidsethicus

stelt ons gerust, door bepaalde morele problemen als ‘oplosbaar’ (Dupuis 1988) voor te stellen, door te wijzen op de noodzaak die er nu eenmaal is, beslissingen te nemen (in medisch-ethische commissies bijvoorbeeld: Kuitert 1988), of door de lezer bepaalde feitelijke informatie te verstrekken die morele weerstanden kan wegnemen.

Volgens Bedate en Cefalo (1989) bijvoorbeeld, berusten veel ‘weerstanden’ tegen abortus en experimenten met embryo’s op de gedachte dat het embryo later zal uitgroeien tot een persoon. Recente biologische data laten echter zien dat “It is no longer possible to claim that the biological characteristics of the future adult are already determined at conception” (p. 641). Vervolgens worden biologische feiten aangevoerd om het geweten te ontlasten van degenen die bij embryo-research betrokken zijn. Opvallend is overigens dat er, in dit artikel, maar ook in andere publicaties over dit onderwerp, sprake is van een ‘pre-embryo’, van een ‘nog niet’ embryo. Ook het voorvoegsel ‘pre-’ lijkt een geruststellende functie te vervullen. Van Tongeren (1990) stelt dat de discussie over genetische manipulatie, ‘gemanipuleerd’ wordt door geruststellend taalgebruik, door argumentaties waarin geprobeerd wordt ons gerust te stellen. Het geruststellingseffect komt echter vooral in het gezondheidsethische spreken over het ‘levenseinde’ naar voren. Op de vlucht voor de angst, aldus Heidegger, zoekt de mens ‘Beruhigung’ in nivellering en regulering. Dit geldt met name voor onze houding jegens de dood:

Das Man setzt sich aber zugleich mit dieser das Dasein von seinem Tod abdrängenden Beruhigung in Recht und Ansehen durch die stillschweigende Regelung der Art, wie *man* sich überhaupt zum Tode zu verhalten hat [...] *Das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen* (p. 254).

Het Men heeft reeds over onze houding jegens de dood beslist: “Was sich gemäß dem lautlosen Dekret des Man ‘gehört’, ist die gleichgültige Ruhe gegenüber der ‘Tatsache’, dass man stirbt” (p. 254). Vandaar Heideggers aandacht voor het alledaagse spreken over de dood. De geruststellende stem van het Men lijken we inderdaad in het gezondheidsethische teksten aan te kunnen treffen. Er is sprake van een ‘zachte dood’, een ‘milde dood’, en vooral van een ‘bespreekbare dood’. Men vermijdt de term doden en spreekt van ‘euthanasie’ en ‘levensbeëindiging’. De mondige patiënt heeft van de dood niets meer te vrezen.

Als voorbeeld mag het boek van Kuitert (1981) gelden over euthanasie. In het eerste hoofdstuk wordt euthanasie omschreven als: iemand aan een zachte dood helpen. Later wordt vastgesteld dat dit geen goede definitie is. En goede definities zijn belangrijk omdat ze een voorstel voor inperking van het woordgebruik bevatten. Veel verzet tegen en onzekerheid over euthanasie, aldus Kuitert, berust op onhelder woordgebruik en zou vermeden kunnen worden. Een adequate definitie moet zo dicht mogelijk in de buurt van het gangbare spraakgebruik blijven. Een definitie moet vooral vastleggen welke vragen *niet* aan de orde zijn. De vraag ‘wat mag er nu wel en wat mag er niet’ blijkt over een “heel wat overzichtelijker en heel wat minder angstaanjagend probleem te gaan, als we een heldere afspraak over de betekenis van het woord euthanasie hebben gemaakt” (p. 27). Het gaat in euthanasie om een goede, in de zin van zachte dood. Sommige mensen beleven geen vreugde meer aan hun leven. De medische behandelingen die ze ondergaan ervaren ze als een last. Mensen die om euthanasie vragen, geven te kennen uit hun leven geholpen te willen worden door een zachte dood, dat wil zeggen door een dood die geen kwelling toevoegt aan de kwelling die het leven voor hen geworden is. Er zijn mensen die niet willen wachten tot de dood hen overkomt, maar hem willen binnenhalen in een vorm die zij zelf verkiezen als gewenste dood. Als deze mensen om een zachte dood vragen, mogen wij hen die dan bezorgen?

Hoe verhoudt zich Heideggers Daseinsanalyse tot de imperatief van de discursiviteit? Heidegger bouwt voort op Nietzsche en loopt vooruit op Foucault, zo lijkt het. Zodra wij het woord nemen, worden wij gesproken. Foucault voegt daaraan toe: door de macht. Zodra wij het woord nemen lopen wij gevaar gesproken te worden door de macht. We zijn in de greep van de macht omdat de macht greep heeft op onze taal. Dat lijkt on-heideggeriaans, want een machtsanalyse ontbreekt in Heideggers oeuvre. Toch bespreekt Heidegger het discursieve fenomeen van de ‘Gerede’ in termen van ‘Herrschaft’. De onopvallende, anonieme heerschappij van het Men noemt hij een dictatuur: “In der Unauffälligkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur”. Mogen we dat ook als volgt formuleren: onze taaldaden vallen ten prooi aan de onopvallende heerschappij van het Men, zodra wij ons laten verleiden tot moreel beraad?

56.2 Wegmarken

De angst, het Zijn en het niets, die in *Sein und Zeit* zo’n beslissende rol spelen, vinden wij terug in de teksten over metafysica, bijeengebracht in de bundel *Wegmarken* (1967). De angst, aldus

Heidegger in ‘Was ist Metaphysik?’, openbaart het niets. Wat is het niets? Om de vraag naar het niets te kunnen stellen en vasthouden, moeten wij het wetenschappelijke denken verlaten, ons onttrekken aan de heerschappij van de logica, afscheid nemen van de rede. In beginsel kán de vraag naar het niets door het Dasein gesteld worden, want Dasein betekent “Hineingehaltenheit in das Nichts”.

Toch is de angst als openbaring van het niets een uiterst zeldzame ervaring. In het alledaagse bestaan keren wij ons af van het niets, wij verliezen ons in het zijnde: de angst wordt ‘niedergehalten’. Maar zij kan ieder ogenblik ontwaken. Wanneer dit gebeurt, voelt het Dasein zich geroepen te ontsnappen aan de heerschappij van het wetenschappelijke en propositionele denken. Om de vraag naar het niets te kunnen stellen en vasthouden moet de macht van de rede gebroken worden, moet afgerekend worden met de heerschappij van de logica in de filosofie.

In *Nachwort zu: Was ist Metaphysik?* wordt deze gedachte nader uitgewerkt. Wetenschap, aldus Heidegger, is berekenend denken. Dit denken treedt in de plaats van het eigenlijke denken, dat door de wetenschap opgegeven wordt. In de angst echter wordt de mens aangeroepen door de ‘lautlose Stimme’ van het Zijn. De wetenschap kent enkel de zijnden, verder is er ‘niets’. Vanuit datgene wat voor de wetenschap ‘niets’ is, wordt het eigenlijke of wezenlijke denken aangeroepen door een zwijgende stem. Het eigenlijke of wezenlijke denken geeft gehoor aan deze stem. Dit is geen prestatie van het denken, veeleer omgekeerd: het wezenlijke denken is een “Ereignis des Seins” (p. 103). Om gehoor te kunnen geven aan de stem van het Zijn moet het denken de weg van de logica verlaten. De logica is “nur *eine* Auslegung des Wesens des Denkens” (p. 104) en dit logische, exacte, berekenende denken denkt niet streng genoeg. Het berekenende denken heeft geen weet van het onberekenbare. Dit onberekenbare brengt, wanneer het opdoemt, de mens tot een denken dat zich aan de logica onttrekt en veeleer gehoorzaam is aan de ‘lautlose Stimme’ van het Zijn die opdoemt in de sprakeloosheid van de angst. Hier nemen de dichter en de denker in eigenlijke zin het woord. Hun noemen en zeggen komt niet voor eigen rekening, maar moet begrepen worden als een gunst van het Zijn, als een denken dat hen toevalt, dat hen toegeworpen wordt.

Het wetenschappelijke denken is geënt op de metafysica, aldus Heidegger in *Einleitung zu Was ist Metaphysik?* De metafysica denkt niet het Zijn zelf, brengt het niet ter sprake, vraagt de vraag naar het Zijn zelf niet. De metafysica staat in het teken van de ‘Seinsvergessenheit’. Daarom moet de metafysica overwonnen worden. Het denken moet *denkender* worden en de

metafysica verlaten. De metafysica moet worden afgelost door “ein vom Sein selbst ereignetes und darum dem Sein höriges Denken” (p. 201). Dit denken is een aandenken dat terugdenkt aan de eigenlijke aanvang van het Westerse denken, het moment waarop het Zijn zich in het Griekse denken onthulde. Wanneer wij de Grieken lezen, lezen en vertalen wij in de regel modern, niet ‘Grieks’. Hun denken is echter oorspronkelijker dan de metafysica, die ons denken en lezen in haar greep heeft.

Daarom probeert Heidegger de Griekse denkers op Griekse wijze te verstaan. Heidegger wijst op het onto-theologische karakter van de metafysica: zij is niet alleen ontologie, maar ook theologie. Zo kon de Christelijke theologie zich meester maken van het Griekse denken. De Christelijke theologie maakte ernst met de wijsheid van de wereld die God eigenlijk in dwaasheid deed verkeren (Paulus 1 Kor. 1:20). Door de metafysica te verlaten, wordt het weer mogelijk de vraag naar het Zijn zelf in het denken terug te halen. De term ‘Fundamentalontologie’ waarmee deze poging in *Sein und Zeit* wordt aangeduid, is in zoverre ongelukkig dat de indruk wordt gewekt dat het nog steeds om ontologie zou gaan, terwijl het denken van de waarheid van het Zijn het bereik van de ontologie reeds heeft verlaten.

In *Platons Lehre von der Wahrheit* gaat Heidegger in op dat wat *niet* gezegd wordt in Plato’s gelijkenis van de grot, namelijk de ommekeer in de bepaling van het wezen van de waarheid die zich hier voltrekt. Wanneer wij *aletheia* letterlijk vertalen denken wij modern, niet Grieks. *Aletheia*, aldus Heidegger, staat voor on-verborgenheid. Bij Plato vindt echter een belangrijke verschuiving plaats. De mens die uit de grot omhoog gevoerd wordt, komt oog in oog te staan met de *idee*. Dat betekent dat Plato het wezen van de waarheid niet langer in de onverborgenheid zoekt, maar in datgene wat in de Middeleeuwen uitgedrukt wordt met de term *adequatio*. Dat wil zeggen, waarheid wordt voortaan begrepen als juistheid of correctheid van vaststellingen en proposities. Bij Plato bestaat waarheid in ‘Richtigheid’ met het oog op de *idee*. De *idee* is de maatstaf van (de waarheid van) alle dingen geworden. Wat brengt de gelijkenis van de grot voor het voetlicht? Het “Herr werden der *idea* über die *aletheia*” (p. 135). De *aletheia* komt onder het juk van de *idee*. Bovendien verhuist de waarheid van nu af aan naar een andere plaats. De plaats van de waarheid is voortaan *in intellectu*. De bepaling van waarheid als onverborgenheid maakt plaats voor de tegenstelling *aletheia-pseudos* (waarheid-onwaarheid). Sterker nog, Plato’s opvatting van de waarheid staat niet alleen aan het begin van de metafysica, maar ook aan het begin van het humanisme, omdat de metafysica voortaan gefixeerd is op de

positie van de mens tegenover de dingen Voortaan staat de mens in het centrum van de zijnden als *animal rationale*. Van nu af aan gaat het erom de mens te emanciperen, onder meer door wat Heidegger aanduidt als ‘Züchtung des Leibes’. Het metafysisch humanisme bereikt in onze tijd, de twintigste eeuw, haar hoogtepunt. Ons denken staat nog in het teken en onder de heerschappij van de bepaling van het wezen van de waarheid die in Plato’s werk haar intrede deed.

Om de vraag naar het Zijn te stellen, om zicht te krijgen op onze situatie, om eigenlijk te denken, moeten wij Plato’s bepaling van het wezen van de waarheid achter ons laten. Sterker nog, wij moeten inzien dat “[d]ie Vernunft ... nur *eine* Art des Denkens [ist] und keineswegs durch sich selbst bestimmt, sondern durch jenes, was das Denken geheißen hat, in der Weise der Ratio zu denken”, aldus Heidegger in *Zur Seinsfrage* (p. 216). Het eigenlijke denken neemt niet langer plaats voor de rechterstoel van de rede, meet zichzelf niet langer naar het onderscheid waar-onwaar, dat Plato, daarmee beantwoordend aan het ‘Seinsgeschick’, introduceerde. In *Zur Seinsfrage* richt Heidegger bovendien de aandacht op het nihilisme. Hij zegt: “Der Nihilismus ist vollendet ... wenn nichts mehr als Ausnahme sich behaupten kann, insofern er zum Normalzustand geworden ist” (p. 221). Het eigenlijke denken moet, om eigenlijk te kunnen denken, afstand nemen van de propositionele rede, het denken in termen van argumenten en definities, omdat daarin het eigenlijke denken afsterft.

Het wetenschappelijke denken, geënt op metafysica, kent enkel het zijnde. Het kan de vraag naar het Zijn niet stellen. Wanneer we afscheid nemen van het propositionele denken betekent dat, dat het mogelijk wordt oorspronkelijker te denken en te spreken. Dit spreken wordt door Heidegger opgevat als het hoogste geschenk en het grootste gevaar. Een geschenk dat hij die eigenlijk wil denken niet mag weigeren, een gevaar dat hij niet mag ontwijken.

Commentaar

De strekking van *Wegmarken* is tweeledig. Het denken bevindt zich onder het juk van het metafysische Humanisme en van de propositionele rationaliteit. Metafysisch humanisme wil zeggen: er wordt vanuit de mens gedacht. Propositionele rationaliteit verwijst naar de vanzelfsprekendheid van het denken in proposities en definities. De propositionele rede is slechts één wijze van denken, maar er gaat een normaliserend nihilisme van uit. Het incommensurabele wordt uitgesloten en uitgebannen. Wanneer wij er al in slagen anders te denken, dan is dat geen verdienste van het denkende subject, maar een gebeuren dat ons toegeworpen wordt. Heidegger

benadrukt dat dit andere denken niet alleen een grondiger en aanvankelijker, maar ook een gevaarlijker denken behelst dan het propositionele denken. Daarmee neemt Heidegger afstand van de opdracht die uitgaat van de Verlichting. Deze opdracht was tweeledig: de mens moet zelf denken, en zijn denken moet kritisch en kritiseerbaar zijn. In onze tijd wordt deze opdracht door Habermas verwoord.

Heidegger weigert de discursiviteit, want dat is een denken onder het juk van de communicatieve rede die verhindert dat wij de vragen stellen en vasthouden waar het op aan komt. *Wegmarken* is radicaler dan *Sein und Zeit*. In *Sein und Zeit* werd het Dasein door de stem van het geweten opgeroepen te kiezen tussen een eigenlijk en een oneigenlijk bestaan, een poging te wagen zich aan de heerschappij van het gepraat te onttrekken. Deze rest van activiteit, deze mogelijkheid om zelf het woord te nemen, maakt in *Wegmarken* plaats voor gelouterde passiviteit en horigheid. De mens is grondig heteronoom, ook de noemende dichter en de eigenlijk denkende denker. Het eigenlijke denken en spreken is geen prestatie van de sprekende mens, maar een geschenk dat ons toegeworpen wordt door het Zijn. Het eigenlijke denken is horig aan het zijn. Het ‘Seinsverständnis’ is een horizon die wij niet kunnen uitwissen, die alleen zichzelf kan uitwissen.

De stem van het Zijn, die ons toeroept in de ervaring van de angst, doet de wijsheid van de wereld in dwaasheid verkeren. Deze wijsheid is de propositionele rede. Om gehoorzaam te worden aan de stem van het Zijn moeten wij ontsnappen aan de discursiviteit, om de sprakeloosheid te ervaren van de angst. Voorbij de discursiviteit is, als een gunst van het Zijn, een horig spreken mogelijk dat acht slaat op het Zijn. Het denken bevindt zich onder het juk van metafysisch Humanisme en propositionele rationaliteit. In *Wegmarken* was vooral het laatste aan de orde. Het metafysisch Humanisme wordt in Heideggers befaamde brief nader doordacht.

56.3 Brief over het Humanisme

Wij denken het wezen van het handelen nog lang niet vastberaden genoeg, zo luidt de openingszin van Heideggers brief. Zo wij ergens Heideggers opvattingen over ethiek mogen zoeken of verwachten, dan is het, zo lijkt het, hier. Tenminste wanneer wij afgaan op openingszin en titel, waar immers over ‘handelen’ en ‘Humanisme’ wordt gesproken. Even klinken de openingszinnen als een kritiek op het utilitarisme. Spoedig blijkt dat Heideggers beschouwingen niet zozeer het utilitarisme betreffen als wel de zijnshistorische bedding waarin

het utilitarisme tot aanzien komt. Wij kennen het handelen slechts als het sorteren van een effect, het bewerken van een resultaat. De betekenis van een handeling wordt afgemeten aan haar nut. Heidegger zoekt het wezen van de handeling elders.

In tegenstelling tot de gangbare filosofische opvatting, waarin denken tegenover handelen, theorie tegenover praktijk wordt geplaatst, ziet Heidegger denken wezenlijk als handelen. Sterker nog, denken is handelen bij uitstek, het is een ‘praxis’ die aan het latere onderscheid tussen theorie en praktijk vooraf gaat. Het handelen in de gangbare betekenis van het woord is erop gericht effect te sorteren, resultaten te bewerken. Dat wil zeggen, het handelen wordt in ‘technische’ zin begrepen. Het eigenlijke denken daarentegen is een denken waarin het Zijn zelf ter sprake komt. Dit denken is de praxis waarin de mens waarlijk mens wordt, want het is de roeping van de mens het Zijn ter sprake te brengen. Het denken wordt dan als engagement begrepen, als engagement met de waarheid van het Zijn.

Om het denken zo te denken, moeten wij ons onttrekken aan de *technische* opvatting van het denken die zich sinds Plato van ons denken meester heeft gemaakt. Denken geldt hier als ‘Überlegen’ met het oog op, en in dienst van praxis en poiesis, doen en maken. De gangbare bepaling van het denken als het niet-praktische, het theoretische, valt dus reeds binnen deze technische uitleg van het denken. De poging een zekere zelfstandigheid van het denken te waarborgen tegenover doen en maken, dient zich pas aan wanneer de scheiding tussen denken en handelen zich al voltrokken heeft. Vanaf dat moment ziet de filosofie zich genoodzaakt haar bestaansrecht tegenover de wetenschappen te rechtvaardigen door zelf een ‘wetenschap’ te worden. Het Zijn als het element van het denken is in deze technisch-wetenschappelijke uitleg van ‘denken’ reeds prijsgegeven. Het denken wordt beoordeeld op zijn logische merites. Kunnen we het streven het denken weer in zijn element terug te voeren, ‘irrationalisme’ noemen?

Zoals bekend is Heideggers Brief een antwoord aan Jean Beaufret, nadat deze hem een aantal vragen betreffende de ethische implicaties van zijn denken had voorgelegd. De brief heeft met name een van deze vragen op het oog: Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’? Beaufret wil aan het Humanisme vasthouden. Heidegger vraagt zich af of dat wel nodig is en of het onheil, onder dit soort van noemers aangericht, niet al groot genoeg is. Zelfs de meest gangbare noemers, zoals ‘logica’, ‘ethiek’ en ‘fysica’ komen pas in zwang, aldus Heidegger, wanneer het denken zelf in ongerede is geraakt. De Grieken in hun grote tijd dachten zonder dergelijke noemers. Ze konden zelfs buiten de aanduiding ‘filosofie’.

Denken in eigenlijke zin is een denken van het Zijn. Wanneer het denken te gronde gaat, terugwijkt uit zijn eigenlijke element, wordt de filosofie een technische aangelegenheid. In deze situatie dient de heerschappij van noemers zoals ‘Humanisme’ zich aan, evenals het onderscheid privé-publiek. De taal en het denken komen in dienst van het maatschappelijke verkeer. Er vestigt zich een dictatuur die uit gaat maken wat als begrijpelijk, wat als onbegrijpelijk zal gelden. Wanneer het Zijn weer ge-denk-waardig geworden is, kan filosofie die zich op de taal bezint niet louter ‘taalfilosofie’ zijn. De achteruitgang van de taal is een symptoom van het gevaar dat ons bedreigt wanneer wij de taal gebruiken als instrument om heerschappij uit te oefenen over de zijnden. De mens moet zowel de verleiding van het publieke als de onmacht van het private achter zich laten. Voordat de mens spreekt, moet hij zich weer laten aanspreken door het Zijn, op het gevaar af dat hij, onder de indruk van deze aanspraak, weinig meer, of zelden nog iets te zeggen heeft.

Ligt in deze poging de mens weer aanspreekbaar te maken voor het Zijn, niet een zorg voor of bekommernis om de mens besloten? Betekent het niet een streven, de mens weer waarlijk menselijk te maken? Humanisme is immers: zorgen dat de mens niet onmenselijk wordt. Maar waarin bestaat het menselijke van de mens? Het humane werd voor het eerst door de Romeinen overdacht. Ten tijde van de Renaissance wordt de gotische scholastiek der Middeleeuwen als het in-humane aangemerkt. Een dergelijk Humanisme treft men ook bij Goethe en Schiller aan. Hölderlin daarentegen kan niet tot de Humanisten gerekend worden, omdat hij de mens aanvankelijker wil denken dan het Humanisme vermag.

Verstaat men onder Humanisme het streven de mens vrij te maken voor zijn menselijkheid, dan verschillen de invullingen van deze term naargelang de opvattingen over de menselijke vrijheid en de menselijke natuur verschillen. Wat Marxisme, Existentialisme, Christendom en alle andere humanismen echter gemeenschappelijk hebben, is dat zij het menselijke van de mens verankeren in een bepaalde uitleg van natuur, geschiedenis, wereld, kortom in een bepaalde uitleg van het geheel van de zijnden. Dat wil zeggen, ieder Humanisme vooronderstelt een metafysica, iedere bepaling van het wezen van de mens is een metafysische bepaling. Omgekeerd is alle metafysica humanistisch. Dat wil zeggen: het Humanisme vraagt niet naar het Zijn zelf, belemmert deze vraag zelfs. Onder de heerschappij van de metafysica is het Zijn zelf niet ge-denk-waardig. Anderzijds kan de (urgentie van de) vraag naar het Zijn slechts onder de heerschappij van de metafysica opdoemen.

De bepaling van de mens als ‘animal rationale’ is reeds een bepaalde metafysische uitleg van de menselijke situatie. Er ligt al een bepaalde metafysische keuze in besloten, de keuze namelijk om het menselijke van de mens te bepalen door de mens af te grenzen van, maar tegelijkertijd te begrijpen in termen van, het dierlijke. Het eigenlijk menselijke van de mens bestaat volgens Heidegger in het aangesproken worden door het Zijn. De mens existeert, dat wil zeggen, wij (en alleen wij) staan in de ‘Lichtung’ van het zijn. De mens kan derhalve niet vanuit het dierlijke begrepen worden. In tegenstelling tot wat het biologisme ons wil doen geloven, verschilt het menselijke lichaam wezenlijk van het dierlijke. Daarmee wil Heidegger uiteraard niet ontkennen dat het lichaam van de mens toegankelijk is voor fysiologisch onderzoek. Veeleer werpt hij de vraag op of het niet zo is dat de natuur, voor zover zij zich aan technische toeëigening blootstelt, haar ware wezen juist verhult. Het wezen van de mens berust in zijn existentie, waarbij ‘existentie’ niet begrepen moet worden in metafysische zin, namelijk als datgene wat tegenover essentie staat. Want wanneer Sartre zegt dat existentie vooraf gaat aan essentie, is dat weliswaar een omkering van een metafysische uitspraak, maar de omkering van een metafysische uitspraak blijft een metafysische uitspraak, en Sartre’s existentialisme blijft een metafysica. De mens existeert wil zeggen: hij staat in de ‘Lichtung’ van het zijn. Daarom is hij een talig wezen, want de taal wordt door Heidegger niet begrepen als communicatiemiddel, maar als huis van het Zijn. Existentie wil zeggen uitstaan naar de waarheid van het Zijn.

Wanneer wij vragen naar het wezen van de mens, blijkt dat de vraag zelf problematisch is, want de term ‘wezen’ is van metafysische komaf (zou altijd tussen aanhalingstekens moeten staan) en ook de vraag Wie of Wat de mens is, brengt reeds een metafysische vertekening met zich mee voor zover wij reeds bevooroordeeld uitkijken naar een persoon (Wie?) of naar een voorwerp (Wat?). Door het wezenlijk menselijke van de mens in diens existentie, in diens aangesproken worden door het Zijn te zoeken, wordt de humanistische uitleg van de mens als ‘animal rationale’ niet verworpen. De gedachte is veeleer dat in het Humanisme de eigenlijke waarde van de mens nog niet echt ervaren wordt. Dit betekent niet dat *Sein und Zeit* tegenover het Humanisme zou staan, en aldus het in-humane zou vertegenwoordigen, het onmenselijke zou verdedigen. Er wordt *tegen* het Humanisme gedacht omdat daarin het menselijke van de mens niet hoog genoeg wordt aangezet. Want in ‘wezen’ is de mens de hoeder van het Zijn. De mens staat in de nabijheid van het Zijn. Het zijn is aanwezig in de taal, de taal is het huis van het Zijn en de behuizing van de mens, de hoeder van het Zijn. Mogen we dit nog Humanisme noemen?

Niet voor zover het humanisme metafysisch of existentialistisch is, want ook het existentialisme denkt alleen de zijnden, zonder naar het Zijn te vragen. Denken is ‘wezenlijk’ aandenken van de zijns geschiedenis. Daarmee is de metafysica niet ‘weerlegd’, want in de sfeer van het wezenlijke denken is elk weerleggen dwaasheid.

De nabijheid van het Zijn wordt door Hölderlin met het woord ‘Heimat’ aangeduid, om er in negatieve zin de ‘Heimatlosigkeit’ van de moderne mens mee aan te duiden, zoals deze ook door Nietzsche werd ervaren. Wat Marx als Vervreemding aanduidt, is in de moderne Heimatlosigkeit verankerd. Maar is dat geen humanisme bij uitstek? Denkt dit denken niet het menselijke van de mens? Het denkt de mens in de nabijheid van het Zijn, maar het is een Humanisme waarbij “nicht der Mensch, sondern das geschichtliche Wesen des Menschen in seiner Herkunft aus der Wahrheit des Seins auf dem Spiel steht. Aber steht und fällt in diesem Spiel dann nicht zugleich die Ek-sistenz des Menschen? So ist es” (p. 173). Existeren is wonen in de nabijheid van het Zijn. Het is de zorg voor het Zijn. Het komt niet op de mens aan, maar op het Zijn, de mens is hoeder van het Zijn.

Kunnen wij dit ‘Humanisme’, dat tegen alle gangbare gestalten van Humanisme spreekt (maar zonder het inhumane te vertegenwoordigen) nog Humanisme noemen? Moeten wij niet veeleer, door ons uitdrukkelijk tegen het Humanisme te keren, een aanzet wagen tot een grondige bezinning op de ‘natuur’ van de mens? Omdat tegen het humanisme gesproken wordt, vreest men een verdediging van het inhumane. Want wat is ‘logischer’ dan te denken dat wij, wanneer wij het humanisme ontkennen, voor het onmenselijke opteren? Dat wanneer er *tegen* de logica gesproken wordt, ook de eis om in ernst het denken te betrachten afgezworen wordt en voor irrationalisme wordt gekozen? Wat is logischer dan te denken dat het denken dat het waagt de humanistische waarden prijs te geven, alles waardeloos verklaart, en nihilisme is? Wie zich voortdurend op het logische beroept, wekt de indruk zich met het denken in te laten, terwijl hij het in feite afgezworen heeft. *Tegen* de logica denken betekent niet, *voor* het onlogische opteren. Een dergelijk denken wil veeleer de logos die in de aanvang van het denken aan de dag traden nadenken, zich om de voorbereiding op een dergelijk denken bekommeren. Het irrationalisme heerst juist in de verdediging van de logica die meent de bezinning op de logos te kunnen ontwijken. Het denken tegen ‘de waarden’ verklaart het waardevolle (cultuur, wetenschap, menswaardigheid) niet waardeloos. Het gaat er juist om, in te zien dat we, zodra wij iets aanmerken als ‘waarde’, het aldus gewaardeerde van zijn eigenlijke waarde beroven omdat wij

het waarden vanuit de mens. Door iets als waardevol in te schatten, wordt het aldus gewaardeerde louter als voorwerp voor menselijke waardering toegelaten. Het waarden laat het zijnde enkel als object van onze waarderende activiteit bestaan. Het denken in termen van waarden is een blasfemie jegens het Zijn. Slechts vanuit de waarheid van het Zijn laat zich het waardevolle denken. Het denken moet terugkeren naar de armoede van het staan in de nabijheid van het Zijn. Maar wanneer het menselijke van de mens zozeer betrokken is bij de waarheid van het Zijn, moet de ontologie dan niet worden aangevuld met een ethiek? Wanneer het wezen van de mens vanuit de vraag naar de waarheid van het Zijn gedacht wordt, ontstaat behoefte aan aanwijzingen die ons zeggen hoe te leven. De vraag is dan of datgene wat met ‘ethiek’ wordt aangeduid nog beantwoordt aan de opgave van het denken, de waarheid van het Zijn te denken.

De aanduiding ‘ethiek’ is een erfenis van Plato. De denkers uit de tijd daarvoor gebruikten deze aanduiding niet om er hun denken mee aan te duiden, wat niet wil zeggen dat hun denken ‘onethisch’ was. Integendeel, in tragedies van Sophocles en spreuken van Herakleitos wordt het ethische oorspronkelijker gedacht dan in Aristoteles’ teksten over ethiek: de mens vertoeft nog in de nabijheid van het Zijn. Het denken dat de waarheid van het Zijn denkt, dat strenger denkt dan het begrippelijke, is ontologie noch ethiek. De volgende vraag is dan of dit denken louter theoretisch blijft, of dat wij er handelingsaanwijzingen voor het actieve leven aan kunnen ontleen. Het antwoord luidt dat dit denken noch theoretisch, noch praktisch is, aangezien het aan deze scheiding vooraf gaat. Het is een denken dat geen effect sorteert in consequentialistische zin. Het bouwt het huis van het Zijn. Dit denken is een avontuur, een risico. Wij moeten zeggen wat op ons afkomt. Het is geen willekeur of subjectivisme, het staat in het teken van de strengheid van de bezinning, de zorgvuldigheid van het zeggen, de karigheid van de woorden. Minder filosofie, meer behoedzaamheid. Het nieuwe denken is armoede en verzamelt de taal in het eenvoudige zeggen.

Commentaar

In de strekking van de brief over het Humanisme vinden we de tweeledige strekking van *Wegmarken* terug, culminerend in een afwijzing van de propositionele rationaliteit en van de nauw daarmee verweven technische rationaliteit. Het denken bevindt zich onder het juk van het metafysische Humanisme en de technische rationaliteit. Om het menselijke van de mens te denken, moeten wij ons onttrekken aan de heerschappij van de technische uitleg van het denken.

Deze technische opvatting onderscheidt het denken als theoretische activiteit van haar praktische toepassing. Ethiek krijgt dan het karakter van een techniek die in dienst staat van de regulering van het maatschappelijke verkeer. Bovendien moeten wij ons onttrekken aan een metafysische subjectivering van de mens (bijvoorbeeld in het existentialisme). Deze subjectivering van de mens gaat overigens gepaard met een objectivering van het lichaam (Cf. hoofdstuk 1). Wij moeten onszelf niet begrijpen als autonoom en sprekend subject, maar ons veeleer *laten* aanspreken. Wij moeten ons ontvankelijk tonen, op het gevaar af dat wij, zodra wij aangesproken worden, ‘niets’ meer te zeggen zullen hebben. Ten slotte wijst Heidegger andermaal op het risico dat een dergelijke denken behelst. Er wordt immers zeer hoog ingezet.

Het Humanisme begrijpt en waardeert de zijnden vanuit de mens. Deze waardering vanuit de mens blokkeert ontvankelijkheid voor een andere aanspraak, die zich aan ons opdringt, ons ertoe aanzet of oproept hoeder te worden, niet van onze naaste, maar van het Zijn.

Heideggers notie ‘Sorge’ heeft volstrekt niets met een ‘ethics of care’ (Gilligan) van doen. Want ‘care’ heeft betrekking op de andere mens, is een waardering van de andere mens vanuit de mens. ‘Sorge’ daarentegen heeft betrekking op een zijn zonder zijnden, behelst een aangesproken worden door het Zijn. In Heideggers weergave lijken zich twee incommensurabele aanspraken aan ons op te dringen: vanuit de mens en vanuit het Zijn. Het is hem erom te doen, de differentie en onherleidbaarheid van beide aanspraken vast te houden.

Hoe luidt het oordeel vanuit het perspectief van de discursiviteit? Laten we deze vraag aan Habermas voorleggen.

56.4 Het oordeel van Habermas

Habermas tekent Heidegger als de denker die, samen met Bataille, het vaandel van het dionysische messianisme van Nietzsche overneemt. Heidegger duidt de geschiedenis epochaal, dat wil zeggen in termen van lotgevallen. Om de metafysica te overwinnen plaatst Heideggers denken zich buiten de discursiviteit. Hij opteert voor een denken dat strenger is dan het wetenschappelijke en begrippelijke. De filosofie moet afzien van argumenteren en beseffen dat “alles Widerlegen im Felde des wesentlichen Denkens töricht [ist]”. Habermas wijst met name op een voordracht over Nietzsche die Heidegger in 1939 hield, onder de titel ‘Verständigung und Berechnung’. De omgang van de mens met zijn omgeving staat, aldus Heidegger, in het teken van berekening. Ook ‘Verständigung’ moet in deze termen worden begrepen, namelijk als het

kunnen rekenen op anderen. Vervolgens benadrukt Habermas de bereidheid tot gehoorzaamheid aan een onbestemde autoriteit, waartoe Heidegger aanzet (p. 168). Het decisionisme van *Sein und Zeit* maakt bij de latere Heidegger plaats voor submissiviteit en ‘Unterwerfungsbereitschaft’. Deze bereidheid tot onvoorwaardelijke onderwerping, waartoe Heidegger na *Sein und Zeit* oproept, gaat overigens gepaard met een subversieve weigerachtigheid (‘Verweigerungshaltung’). Heidegger weigert de discursiviteit om zich aan de stem van het Zijn te kunnen onderwerpen, zodra deze gunst hem toevalt of toegeworpen wordt. Deze weigering van de discursiviteit troffen we ook al aan in *Sein und Zeit*, waar Heidegger echter vastliep in decisionisme, aldus Habermas. Na *Sein und Zeit* scheidt de weigering van de discursiviteit ruimte voor horigheid aan het Zijn: een verschuiving van kiezen naar uitverkoren worden. De eigenlijke mens is bij de latere Heidegger een horige.

Zowel Heidegger als Habermas nemen afscheid van de metafysica, maar Heidegger keert de rede *als zodanig* de rug toe, om eigenlijk en wezenlijk te kunnen denken. Habermas houdt vast aan de rede als communicatieve rede. Bij Heidegger doet de vraag naar het Zijn de op metafysica geënte wetenschap in ‘Lächerlichkeit’ en ‘Torheit’ verkeren. Habermas daarentegen ontleent, via Pierce, juist aan de wetenschap het ideaal van een communicatieve gemeenschap waarin geen enkele dwang in het spel zou zijn buiten de dwangloze dwang van het betere argument. Dit ideaal wordt door Heideggers optiek ‘ontwaard’. Het denken in termen van propositionele waarheden maakt bij hem plaats voor “ein anonymes, Unterwerfung heischendes, kontingentes, den Verlauf der konkreten Geschichte präjudizierendes Seinsgeschick” (p. 183). De enkeling verliest zijn verantwoordelijkheid en legt het initiatief in handen van een Schicksal. Volgens Habermas is deze ‘Kehre’ het resultaat van Heideggers ervaring met het Nazisme: het was niet Heideggers eigen keuze, het is hem overkomen. Er dreigt een impasse te ontstaan. Habermas en Heidegger lijken elkaar werkelijk niets te zeggen te hebben. Laten we derhalve een beroep doen op een bemiddelaar, een auteur die decennia lang de mogelijkheden aftastte om tot een dialoog met Heidegger te geraken. Ik bedoel Karl Jaspers. Jaspers (1978) verwijt Heidegger ‘Kommunikationslosigkeit’, maar noemt hem tevens de enige denker van onze tijd die ons werkelijk iets te zeggen heeft en met wie een gesprek de moeite waard kan zijn.

56.5 Het oordeel van Jaspers

Jaspers heeft lange tijd gespeeld met de gedachte om, samen met Heidegger, een polemisch document te vervaardigen waarin de differentie tussen beide denkers voor het voetlicht zou worden gebracht. Heidegger is echter nooit op deze uitnodiging ingegaan. Met het oog op deze ongeschreven polemie, legde Jaspers in de loop der jaren een verzameling notities aan die op Heideggers werk en persoon betrekking hebben. Toen Jaspers en Heidegger elkaar leerden kennen, hoopte Jaspers op een bondgenootschap in de strijd tegen de academische filosofie. Tot een dergelijk bondgenootschap is het echter nooit gekomen. Heidegger ging zijn eigen weg, een weg die bij Jaspers op ernstige bedenkingen stuitte. Jaspers houding jegens Heidegger is ambivalent. Zijn notities zijn veroordelend van toon. Toch is Heidegger de enige filosoof van zijn tijd waarvoor hij werkelijk belangstelling heeft. Heidegger, aldus Jaspers, is de enige auteur die iets te zeggen heeft, hoewel hij eigenlijk 'niets zegt'. Jaspers' respons op Heideggers werk is een combinatie van 'Enthusiasmus' en 'Enttäuschung' (p. 48).

Zoals gezegd keek Jaspers zijn leven lang uit naar een kritische uiteenzetting met Heidegger. Hij stootte echter op diens 'Kommunikationslosigkeit'. Heidegger opteerde voor een denken dat zich aan communicatie, argumentatie en discussie onttrekt, dat eenzaam, eentonig en duister is. Jaspers gebruikt voor Heideggers eigenaardige manier van spreken het werkwoord 'Raunen', dat zoveel als fluisteren betekent en etymologisch teruggaat op heidense bezweringen. Symptomaal voor de fluisterende eentonigheid van Heideggers werk is, dat communicatie door Heidegger "nur als das Gerede des 'Man'" begrepen wordt (9). In plaats van discussie, toenemende verborgenheid:

Auf dieser Ebene lässt sich nicht diskutieren. Heidegger denkt polemisch, aber nicht diskutierend, - denkt beschwörend, nicht eigentlich begründend, - sagt aus, vollzieht nicht Gedankenoperationen. Auseinandersetzung muss hier einen grundsätzlich anderen Charakter haben als bei wissenschaftlicher Diskussion mit Gründen und Gegengründen, diese selber sind nur ein Ausdrucksmittel im Dienst der sich hier gegenüberstehenden geistigen Mächte (50).

Heideggers werk staat in het teken van de 'Kommunikationsablehnung' (59). Het is polemisch, onttrekt zich aan communicatieve rationaliteit. Een wetenschappelijke discussie met behulp van argumenten is niet mogelijk: "hier wird nicht bewiesen, sondern ... gezeigt. Wie ist dann Gemeinschaft möglich?" (93). De wetenschap kan volgens Heidegger niet 'denken', de rede

wordt ten tonele gevoerd als ‘Widersacherin des Denkens’ (113). Jaspers daarentegen gelooft in communicatie (129).

Voorbij het verwijt van ‘Kommunikationsablehnung’ doemt in Jaspers notities het besef op van een strijd tussen twee ‘Mächte’. Heidegger verschijnt ten tonele als de woordvoerder van een (gevaarlijke en bedreigende) zedelijke macht, die door Jaspers wordt bestreden, zonder daarbij het besef te verliezen dat het om een fundamentele differentie gaat. Het woord ‘macht’ doemt in Jaspers notities steeds weer op. Het kritische gesprek dat Jaspers voor ogen staat, stagneert door de oppositie tussen oorspronkelijke *machten*. Wanneer Jaspers kritiek wil leveren op Heidegger worden *machten* voelbaar. Het gaat niet louter om discussie, maar om een strijd tussen *machten*. Wat Jaspers in Heidegger aanvecht is een vijandige, dreigende en ‘ruïneuze’ macht die in Heideggers werk opdoemt. Jaspers en Heidegger staan tegenover elkaar als dienaren van machten die elkaar vijandig gezind zijn en die de lotgevallen van individuele filosofen sturen. In notitie 221 spreekt Jaspers over “geistige Mächte ... die sich bekämpfen, ohne einen Schiedsrichter in der Welt zu haben”. Dit gebruik van de aanduiding ‘machten’ om de differentie te beschrijven, herinnert aan Hegels analyse van de ‘geistige Differenz’ (cf. § 4.6.4), waarbij hij eveneens de aanduiding ‘geestelijke machten’ (i.e. de goden) hanteert. De mensen die bij deze strijd betrokken raken, blijven mensen:

Der Kampf setzt ... voraus, dass Menschen Menschen sind, nicht identisch mit den Mächten die wir gegenseitig in uns bekämpfen und die jeder vielleicht zugleich in sich selbst bekämpft, sondern Stätte von dem Kampf, und als Menschen immer noch verbunden durch ein Übergreifendes, daher immer in allem Kampfe noch von der Möglichkeit zehend, sich am Ende treffen, wieder treffen zu können.

De aanduiding machten herinnert niet alleen aan Hegels duiding van differentie, maar ook aan Levinas’ verwijt dat de inspiratie van Heideggers filosofie een heidense is.

Heidegger is niet zonder meer identiek aan de bedreigende macht, zijn werk is ook zelf een strijdtoneel van machten. In notitie 230 doemt deze gedachte andermaal op. Wat Jaspers in Heidegger tegemoet treedt, is een vijandige macht en hun polemieek staat in het teken van de strijd tussen twee machten. Jaspers benadrukt echter dat de mens Heidegger niet samenvalt met de macht “die sich seines Denkens in einem weiten Umfang bemächtigt hat” en dat anderzijds ook Jaspers als mens in staat is de vreemde macht te respecteren in de hoop dat uiteindelijk

communicatie toch mogelijk blijkt. De laatste notitie van Jaspers verwijst naar het hooggebergte. Op deze hoogte aldus Jaspers, kwam ik niemand tegen, behalve Heidegger, die mijn vijand was.

In de volgende paragraaf zullen we aangeven wat precies de strekking is van de aanduiding ‘Kommunikationslosigkeit’ die Jaspers in zijn Heideggernotities zo vaak hanteert, in het kader van zijn filosofie van de communicatie.

56.6 Jaspers over communicatie

In de filosofie gaat het niet om feitelijke, empirische vormen van communicatie, die het object vormen van sociologie en psychologie, aldus Jaspers (1956), maar om de ‘ware’, ‘eigenlijke’ of ‘existentiële’ communicatie, die enkel en alleen het object van wijsgerige reflectie kan vormen. Deze ware communicatie moet worden afgegrensd van communicatieve situaties waarin ik de ander als middel gebruik om mijn eigen doelen te realiseren (vergelijkbaar met Habermas’ onderscheid tussen strategisch en communicatief handelen).

In het dagelijkse sociale verkeer, dat wil zeggen als participanten in objectieve vormen van communicatie, doen wij voortdurend de ervaring op van onvrede in de communicatie. Doorgaans zijn wij niet in staat de ander werkelijk te bereiken. Deze onvrede in de communicatie verraadt echter een bereidheid, een wil tot ‘echte’, existentiële communicatie. Het onvermogen om met de ander werkelijk in gesprek te raken, verraadt het verlangen de ander te bereiken. Zelfs zwijgen kan een signaal zijn van de bereidheid tot ware communicatie. Existentiële communicatie staat namelijk niet tegenover zwijgen, maar tegenover communicatieloosheid, hetgeen iets anders is dan zwijgen. Communicatieloosheid benut andere ‘Techniken des Ausweichens’ dan het zwijgen, met name dogmatisch en aforistisch taalgebruik.

Hoe kan deze existentiële communicatie, waarin de gesprekspartners elkaar werkelijk bereiken, tot stand worden gebracht? Om te beginnen moet ik bereid zijn af te zien van elk beroep op gefixeerde idealen en laatste maatstaven, want in de ware communicatie worden deze idealen en maatstaven juist op het spel gezet. Verder moet ik vrede hebben met het besef dat ik niet alle mensen kan bereiken, en dat de ware communicatie derhalve tot een klein aantal gesprekspartners beperkt zal blijven. En ook in de communicatie met laatstgenoemden zal de eenzaamheid nooit geheel worden opgeheven, zij vormt een onophefbaar aspect van ware communicatie. Ik moet niet toegeven aan de verleiding mij terug te trekken in een subcultuur van eenzamen, een gemeenschap van gelovigen, maar mij juist blootstellen aan de confrontatie met

een nog onbekende gesprekspartner. Daarbij moet ik beseffen dat de diepste waarheid in beginsel door alle mensen kan worden begrepen.

De ware communicatie heeft het karakter van een *gevecht om* ware communicatie. Daarbij mag geen sprake zijn van ongelijkheid. ‘Niveaugleichheit’ is een belangrijke voorwaarde voor het slagen van de communicatie. Communicatie vereist wederzijds respect. Het slagen van de discussie vergt bereidheid tot gesprek, dat wil zeggen bereidheid tot spreken en luisteren. Verder mag er niets zijn dat uit de communicatie uitgesloten wordt: alles moet in beginsel bespreekbaar zijn. De communicatie mag geen enkele zekerheid onberoerd laten. Alleen bij grenzeloze verschuifbaarheid van standpunten is waarlijke communicatie denkbaar.

Objectieve communicatie vormt het object van sociologisch en psychologisch onderzoek. Dergelijk onderzoek verwijst echter naar de mogelijkheid van existentiële communicatie en de filosofie kan deze feitelijke communicatieve situaties aangrijpen om licht te werpen op het existentiële moment in deze situaties. Het gaat er dan om existentiële communicatie voor het voetlicht te brengen door haar af te bakenen van de (van haar afgeleide) objectieve communicatieve situaties. Tot de communicatieve situaties rekt Jaspers onder meer de discussie en het politieke overleg. Discussie is gericht op ‘Verständnis’. Er is sprake van discussie wanneer de participanten dezelfde doeleinden hebben, zoals in theoretische discussies het geval is, waar alle participanten waarheid zoeken. Dikwijls maakt het beraad echter duidelijk dat de participanten niet dezelfde doeleinden hebben. Op dat moment maakt discussie plaats voor politiek overleg. De discussie is slechts een middel om tot existentiële communicatie te geraken, het is nog niet haar realisering. In de discussie gaat het erom dat de participanten meer zicht krijgen op de strekking van hun eigen uitgangspunten. Discussies zijn vaak doortrokken van sofistiek, waarbij het erom gaat de gesprekspartner te verwarren en te overreden. Naarmate de participanten erin slagen sofistiek te marginaliseren, komt existentiële discussie dichterbij.

Politiek overleg komt tot stand wanneer er sprake is van strijdige belangen. Dit overleg staat onvermijdelijk in het teken van de onwaarheid, van ‘Macht und Trug’ (vergelijk Hobbes: ‘force and fraud’). Toch kan de idee van de existentiële communicatie ook in dergelijk overleg aanwezig zijn, namelijk als ideaal, als *bereidheid tot*. Bovendien: geweld en bedrog zijn in het overleg weliswaar aanwezig, maar kunnen nooit volstaan. Dat wat zich weet te handhaven, moet in staat zijn zichzelf te rechtvaardigen. Daarom wordt in het politieke overleg een beroep gedaan op datgene wat voor algemeen geldig, vanzelfsprekend en ‘moreel’ wordt gehouden. Hoewel

Jaspers beseft dat in het alledaagse verkeer politiek overleg onontkoombaar is, benadrukt hij toch dat alleen daar van existentiële communicatie sprake kan zijn waar de gesprekspartners zich losmaken uit de vanzelfsprekendheden van het politieke overleg. In onze tijd dreigt het politieke overleg, gericht op compromissen tussen vertegenwoordigers van strijdige belangen, verabsoluteerd te worden als de enig mogelijke communicatieve situatie.

Belangrijk is tenslotte dat Jaspers ook zijn waarheidsbegrip verankert in de communicatie. Waarheid staat in dienst van communicatie. Een gedachte is waar in de mate waarin hij de communicatie bevordert. Communicatieloosheid is een kenmerk van onwaarheid. Jaspers schrijft: “Die Kommunikationslosigkeit des Philosophen wird ein Kriterium der Unwahrheit seines Denken” (p. 114), “Mitteilbarkeit ist ein Merkmal der Wahrheit” (p. 116) en “Das unobjektivierbare Mass der Wahrheit allen Philosophierens ist jederzeit die durch es erhellte und bewirkte Kommunikation” (p. 11). Deze gedachtegang staat haaks op de opmerkingen die Adorno over waarheid en communiceerbaarheid maakte en die in § 5.4 aan de orde waren. De grondvraag van de filosofie luidt volgens Jaspers dan ook: “welche Gedanken sind notwendig, damit die tiefste Kommunikation möglich werde?” Wanneer alles wat geldigheid en waarde heeft ten onder gaat, resteren de mensen met wie ik in communicatie sta.

Wanneer wij Jaspers visie op communicatie met die van Habermas vergelijken, dan zien wij zowel overeenkomsten als verschillen. Jaspers’ optiek herinnert aan die van Habermas wanneer hij ‘ware’ communicatie afgrenst van communicatieve situaties waarin ik de ander gebruik als middel om mijn doelen te verwezenlijken (vergelijk Habermas’ onderscheid tussen communicatief en strategisch handelen). Dit geldt ook voor die passages waar Jaspers benadrukt dat ‘ware’ communicatie vooronderstelt dat in beginsel alles bespreekbaar is (vergelijk Habermas’ ‘Diskurs’-begrip). En wanneer Jaspers benadrukt dat ‘ware’ communicatie ook in objectieve, oneigenlijke communicatieve situaties aanwezig is, namelijk als een ideaal en als ‘bereidheid tot’, herinnert dat aan Habermas’ gedachte dat de ideale gesprekssituatie functioneert als werkzame fictie, als regulatieve idee aan de hand waarvan feitelijke gespreksituaties kritisch getoetst kunnen worden. Jaspers’ optiek verschilt echter van die van Habermas wanneer hij benadrukt dat ‘ware’ communicatie slechts met een beperkt aantal gesprekspartners mogelijk is. Bovendien: wanneer Jaspers’ de zorg uitspreekt dat in onze tijd steeds meer vormen van communicatie de karaktertrekken vertonen van het politieke overleg, herinnert zijn optiek eerder

aan die van Lyotard (met name waar deze wijst op de tendens van het performatieve taalspel om de andere taalspelen te overwoekeren) dan aan die van Habermas.

§ 57 Evaluatie: bedreigend of bedreigd?

Is Heideggers denken bedreigend of bedreigd? Of is zijn werk ‘onleesbaar’ en gaat het enkel om een woordenspel? Heidegger zelf werpt deze vraag al op: “Ist es ... nur die leere Spitzfindigkeit eines Begriffenspiels oder - ein Abgrund?” (1957, p. 39). Juist in onze tijd, de middernacht van het nihilisme, de tijd van de ‘Verelendung’ van het denken die door het nihilisme teweeg werd gebracht, lijkt het aan de tijd aandenkender te denken. Dat wil zeggen juist in onze tijd doemt de mogelijkheid van een ‘Kehre’ op, een afkeer van het propositionele denken: “Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, dass die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist” (p. 247). Op het moment dat de bedreigende denkers, vanwege hun ‘Kommunikationslosigkeit’, met uitsluiting worden bedreigd, blijken juist zij degenen die ons werkelijk iets te zeggen hebben. Heidegger volhardt in zijn afwijzing van communicatie. Terwijl Nietzsche zich liever vrolijk maakt dan dat hij argumenteert, acht Heidegger communicatie zo verhullend dat hij er liever het zwijgen toe doet. Toch hebben beide auteurs het woord genomen. Moet dit niet als uiting van een ‘wil tot communicatie’ worden begrepen? De ‘communicatie’ die van Nietzsche en Heidegger uitgaat (en die zich tussen Nietzsche en Heidegger afspeelt) heeft echter een geheel eigen karakter en beantwoordt aan een beeld dat Nietzsche gebruikt: reuzen die elkaar toeroepen vanaf bergtoppen. Zij communiceren niet, zij roepen elkaar toe. Er schuilt een luthers moment in Heideggers werk: de wijsheid van de wereld die in dwaasheid verkeert. Het verzet tegen het heersende discursieve regime komt voort uit een ervaring van aangesproken worden, uit een wil tot gehoorzaamheid, tot horigheid.

Een minimalistische optiek zou het volgende beeld van Nietzsche kunnen schetsen. Nietzsche heeft gelijk, hij spreekt de waarheid in die zin dat hij in zijn werk fundamentele ethische waarheden naar voren brengt “which hold us captive” (Strawson). Daarmee dient hij echter niet zozeer als ethicus of filosoof te worden beschouwd, maar veeleer als een vertegenwoordiger van ‘the literature of the maxim’. Ook Nietzsche zelf situeert zich onmiskenbaar in de aforistische traditie. Hij onthult waarheden, maar biedt geen uitgewerkte ethiek, hij presenteert geen ethisch ideaal. De samenleving heeft behoefte aan een ethiek die de

sociale vrede verzekert, de bestaande bestuurlijke ordening consolideert. Zij heeft, als Nietzsche dat zo wil noemen, behoefte aan ethische illusies (het autonomiebegrip, de mensenrechten, het discursieve ideaal). Het is de opgave van de ethiek, de samenleving te beschermen tegen individuen die aan Nietzsches ideaal beantwoorden, ons af te schermen van de afgrond die in zijn geschriften opdoemt. Nietzsche laat zien dat onze morele overtuigingen ‘vooroordelen’ zijn, maar de samenleving heeft ze nodig, we weten inmiddels wat het alternatief is. Nietzsche geeft aan het zoeken naar *waarheid* voorrang boven het werken aan *consensus*, zijn denken is gericht op contestatie in plaats van consolidatie, op luciditeit in plaats van discursiviteit.

In *Hoofdstuk 7* zal ik de stelling naar voren brengen dat de ethiek niet bij deze ‘entweder/oder’-situatie moet blijven staan, maar recht moet doen aan beide aspecten van de morele ervaring. Zij dient zowel de noodzakelijkheid van consensusarbeid te verdisconteren (zoals de menselijke wet gebiedt), als de onontkoombaarheid van de opgave waarheid te zoeken (zoals de goddelijke wet gebiedt). De ethiek moet niet buigen voor de chantage die uitgaat van het beroep op het belang van sociale vrede. Een ethiek die zich niet langer aanspreekbaar toont voor datgene wat met de noodzaak van consensusvorming strijdig is, doet geen recht aan de verdeeldheid die in de morele ervaring zelf gegeven is.

Daarmee verdedigen we een inzicht dat, zo lijkt het, in het defensief is gedrongen. Freud (1930) stelde al dat de ervaring van onbehagen een uiting is (beter nog: een symptoom) van gewelddadige, cultuurvijandige tendensen die in een rationele bestuurlijke ordening niet langer getolereerd of zelfs gecultiveerd kunnen worden. Deze tegenstelling, tussen de gewelddadige aard van de mens en het prudente karakter van de moderne maatschappelijke ordening, is aan Hobbes ontleend. De problematiek van consensusvorming verwijst naar het probleem van het geweld als permanente dreiging. Het minimalisme presenteert zichzelf als een ethische keuze ‘tegen het geweld’.

Daarin is het discours in hoge mate *zeitgemäß*, en symptomatisch (representatief) voor onze tijd. Volgens Verhoeven (1967) heeft het denken als doel een bijdrage te leveren aan de liquidatie van het geweld. Hij wil niet spreken ‘over’, maar ‘tegen’ het geweld: “ik zou ‘tegen het geweld’ willen schrijven op de wijze waarop kerkvaders ‘tegen de ketterij’ schreven” (p. 7). De filosofie moet de liquidatie van het geweld rechtvaardigen. De ergernis over de onmacht tegenover het geweld, inspireert tot denken. Opvallend is de plaats die door hem aan de techniek wordt toegekend. De techniek staat aan de zijde van de mens, tegenover het geweld. Het geweld

is anti-technisch en de techniek is de onderwerping van het geweld, integratie van het aanvankelijk oncontroleerbare (p. 15). De techniek is een verlengstuk van het denken. De techniek is de wijze waarop de redelijkheid de explosieve en in aanleg gewelddadige werkelijkheid beheerst:

Het eindeloze avontuur van de techniek is de poging haar geweldloosheid te handhaven tegenover het geweld van de werkelijkheid. Geweldloosheid is niet alleen een ethische opgave, maar ook een technische of liever: techniek is een product van de ethische wil rekenschap af te leggen, en geweld is het onverantwoordelijke. (p.43/44)

Dankzij de techniek kan het denken zijn weerloosheid behouden. “Wanneer dan toch gesproken wordt over het geweld van de techniek, over de mens als slachtoffer van een technologisch bestel en hoe deze droefgeestige frases ook mogen luiden, dan gaat het om een omgekeerde beweging, namelijk de capitulatie van het denken voor het succes van het rekenen” (p. 44). Geweld is geen vorm van ethisch verantwoord gedrag. Zodra en in de mate waarin van ethisch verantwoord handelen sprake is, wordt het geweld daarvan uitgesloten. De vrede is “een aangelegenheid voor de techniek van de rechtvaardigheid. Eerder de ambtenaar dan de held bewerkt en bevestigt haar” (p. 51). De liquidatie van het geweld is uiteindelijk meer een technische dan een ethische opgave. De techniek, principieel gericht op geweldloosheid, zal het geweld, de moed en het sentiment liquideren, elke technische verworvenheid zal stukken angst en hybris wegnemen, het ethos corrigeren (p. 71).

De Wachter (1990) vertolkt dezelfde toonsoort en beschouwt de hedendaagse Verlichtingskritiek als een revival van de romantische afwijzing van de rationalistische ethiek zoals die in het interbellum hoogtij vierde, en die door de tweede wereldoorlog in diskrediet werd gebracht. De tweede wereldoorlog vormt een cesuur. Zij bewerkstelligde de terugkeer van universalistisch-humanistische projecten. Precies die projecten die op dit moment weer aangevochten worden en wel van twee kanten: enerzijds vanuit een vitalistische herwaardering van het chaotische, het onvoorspelbare en het onbepaalbare (het Franse poststructuralisme), anderzijds vanuit de hermeneutische en historiserende appreciatie van de sociale inbedding van de rede (de Duitse en Amerikaanse hermeneutiek). In de ethiek kwam deze Verlichtingskritiek trager op gang dan in andere wijsgerige disciplines (zoals de wetenschapstheorie). De oorzaak

van deze vertraging is ongetwijfeld de morele cesuur van het Nazisme geweest. Na de Tweede Wereldoorlog waren andere vormen van ethiek dan humanistisch universalisme lange tijd ondenkbaar. Alleen Heidegger persisteert in deze periode van humanistische restauratie in zijn weigering een ethiek te schrijven. Maar wij weten, aldus de Wachter, waartoe een dergelijke weigering van de ethiek, een dergelijke weigering om te oordelen kan leiden. Pas nu de cesuur is uitgewerkt, vindt men weer aansluiting bij vooroorlogse vormen van verlichtingskritiek. De Wachter benadrukt dat de particulariteit van de in concrete morele levensvormen tot stand gekomen sensibiliteit, die in deze verlichtingskritiek terecht geaccentueerd wordt, uiteindelijk toch verwijst naar een algemene verantwoordelijkheid die het hier en nu van de concrete verbintenissen overstijgt. Democratie bijvoorbeeld is niet louter goed omdat dit de levensvorm is die zich daadwerkelijk in onze tijd realiseert, zij behelst een algemene morele opgave. Hij besluit als volgt:

1989 was toevallig een goed jaar voor de democratie. Maar als 1989 voorbij gaat, en historische sensibiliteiten omslaan - en iedereen weet hoe vlug dit kan gebeuren -, kunnen wij dan een taal bewaren om vrijheid en waardigheid in herinnering te brengen? Als ooit bij wijze van spreken onschuldigen weer opgepakt worden, zullen wij dit dan aanvaarden als een *Seinsgeschick* ... of misschien als het nieuwe taalspel? ... Of zullen we nog woorden vinden in naam waarvan kan worden veroordeeld? ... Is het niet de taak van de ethiek deze woorden te bewaren? (p. 228).

In *Hoofdstuk 7* zal ik de stelling verdedigen dat ook het taalregime dat dergelijke waarden in herinnering brengt, op haar beurt ervaringen van onrecht oproept die in dit dominante taalregime niet ter sprake kunnen worden gebracht, aangezien het slechts ten dele recht doet aan ons morele bestaan, onze 'aansprakelijkheid' of beter gezegd 'aanspreekbaarheid'. De op conflictbeheersing en -vermijding gerichte ethiek staat in het teken van de technologische imperatief die in zoveel 'ethische problemen' de hand heeft. De taal, het spreken collaboreert met ons handelen. De vraag is dan, *welke* aspecten van de morele ervaring in het dominante taalregime uit het zicht verdwijnen. Door auteurs als Apel wordt enkel aan de mens gedacht. Andere aspecten van de ervaring leiden een ruisachtig bestaan als 'spoken' in de discussie. De ethiek moet aan de mens denken, maar ook voorbij de mens. Wanneer door Apel, Levinas en de gangbare gezondheidsethiek al 'voorbij de mens' wordt gedacht, denken ze aan toekomstige generaties. Heidegger daarentegen geeft een ander antwoord op de vraag 'Wie of wat mogen we niet

vergeten?', 'Wie zijn de afwezigen?'. Bij hem geldt het vergeten niet de 'andere mensen', maar veeleer 'het andere', dat wat zich (te verstaan) geeft. Auteurs zoals Apel die namens dé mensheid, zelfs namens toekomstige generaties spreken, moeten gewantrouwd worden.

In Apels onderscheid tussen ethiek op niveau A (fundamentele ethiek) en op niveau B (toegepaste ethiek) komt een technische, op maatschappelijke toepassing gerichte rationaliteitsopvatting naar voren. Op niveau B stelt de ethiek zich in dienst van een rationeel bestuursregime. Is het wel waar dat in een dergelijke rationaliteitsopvatting alles ter discussie kan worden gesteld, ook de verborgen inspiratie van die ethiekopvatting zelf? Apel stelt in feite, dat de fundamentele ethiek (niveau A) in alle contexten en situaties toepasbaar is. De context, de specifieke situatie wordt gereduceerd tot toepassingsprobleem. Dit verklaart de bijna dodelijke monotonie in Apels werk, er wordt geen strijd geleverd omdat alles wat strijdig is uit het zicht verdwijnt. Juist de strijd met strijdige morele ontwerpen kan de verborgen inspiratie van het eigen morele ontwerp onthullen.

Wat mag ik verwachten van de ander? Wees een Antigone in je privébestaan, een Apel in je publieke bestaan, zo zouden we het minimalisme kunnen samenvatten. Ervaringen van piëteit worden tot Piëtisme gereduceerd. Bij Apel komen ze helemaal niet meer ter sprake. Bij hem is het morele gesprek niet op waarheid gericht, maar op uitsluiting van taaluitingen die *zijn* interpretatie van de gesprekssituatie aanvechten. Apel beoogt een globale ethiek, omdat dat de enige ethiek is die een oplossing kan formuleren voor de globale problemen die ons bedreigen, maar waarschijnlijk maakt een dergelijke ethiek (die afstand neemt van elke lokale gehechtheid, elke bijzondere bekommernis) juist deel uit van de globale problematiek die ons bedreigt. Waar de redding nabij lijkt, groeit het gevaar. De latere Foucault werd humanist, opteerde voor mensenrechten en een humanistische ethiek van het gesprek. Zijn interventies waren echter, tot het einde toe, uitingen van verzet tegen pogingen van auteurs zoals Apel om namens allen te spreken.

Hoofdstuk 7: Van minimalisme naar ethiek

In de *Inleiding* werd de vraagstelling van deze studie als volgt geformuleerd: “Hoe wordt, in het gezondheidsethische discours, de vraag naar ethische consensus in een pluralistische samenleving begrepen, uitgewerkt en beantwoord?”. Tevens werd de normatieve achtergrond van deze vraag geschetst. Inzet was, de ervaring van onbehagen, die door het gezondheidsethische discours wordt opgeroepen, nader te articuleren. Deze studie behelst een hermeneutiek van een bepaalde morele ervaring, door een nauwkeurige lectuur van het discours waardoor die ervaring wordt gewekt. Aan de hand van een casus wil ik nu aangeven, in hoeverre ik erin ben geslaagd de beoogde doelstelling te realiseren.

§ 58 Casus met commentaar

Casus

Wanneer een moreel probleem een bepaalde intuïtie oproept, schrijft Hamersma (1989), moet deze intuïtie rationeel geformuleerd worden, terwille van de communicatie. De culturele bepaaldheid van de intuïtie dient zoveel mogelijk ongedaan te worden gemaakt. Argumenten die alleen functioneren binnen het eigen taalspel, binnen de eigen culturele levensvorm, moeten worden vertaald in ‘levensvorm-invariante’ argumenten, omdat anders het gesprek stagneert. Alleen wanneer iedereen bereid is uit zijn eigen paradigma te stappen, komt er voortgang in de discussie. Daarbij gebruikt Hamersma het volgende voorbeeld:

Een uitspraak als “eerbied voor het leven is een absolute norm omdat het een goddelijk gebod is”, kan men zeer goed rationeel formuleren als: “eerbied voor het leven is een absolute norm, omdat het leven voor iedereen beter is, wanneer iedereen zich hieraan houdt”. De gelovige zal er dan bij denken dat hij het juist daarom als een goddelijk gebod ziet (p. 783)

Commentaar

Hamersma verdedigt een stelling die ook bij Callahan 1 naar voren komt, namelijk dat het principe van de waardigheid van menselijk leven weliswaar aan een bepaalde levensbeschouwelijke traditie is ontleend, maar toch kan functioneren in een gesecculariseerd

discours, mits het begrepen wordt als menselijke wet. Om te voorkomen dat het gesprek stagneert, dienen wij onze intuïties op levensvorm-invariante wijze te articuleren. Wat is de betekenis van deze “taalzet”, deze poging het morele beraad te homogeniseren, omwille van consensusvorming? Hamersma opteert voor een een-dimensionele ethiekopvatting: ethiek formuleert enkel de menselijke, niet de goddelijke wet.

In de voorafgaande hoofdstukken bracht ik naar voren dat de ervaring van onbehagen betrekking heeft op een nog nader te preciseren besef van morele verplichting dat binnen het gangbare discours niet ter sprake kan worden gebracht. Het is een ervaring die verband houdt met het feit dat de verwoordingen waarin wij onze intuïties articuleren, aan bepaalde restricties onderworpen zijn. Vervolgens kwam de gedachte naar voren dat zij verband houdt met de poging van het gangbare gezondheidsethische discours, de morele ervaring uitsluitend in termen van de menselijke wet te articuleren, met als gevolg dat een ‘ander’ besef van morele verplichting, aangeduid als ‘goddelijke wet’, uit het zicht verdwijnt. Deze voorstelling van zaken laat zich als volgt weergegeven. Een probleemsituatie roept een morele ervaring op. Kant spreekt over een ervaring van verlegenheid waarin tegenstrijdige aanspraken zich aan ons opdringen. Het gaat er dan om dat ik “aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme” (1785/1980, p. 33). De ethiek kan daarbij helpen, door genoemde aanspraken te onderwerpen aan een rationele procedure, voor Kant was dat de categorische imperatief, in onze tijd is dat de imperatief van de discursiviteit: bereidheid tot het uitwisselen van levensvorm-invariante argumenten. De discursieve ‘rest’, het ‘goddelijke gebod’ is datgene wat door participanten in het beraad ‘erbij gedacht’ moet worden. Het menselijke gebod geeft antwoord op de vraag ‘Wat mag ik verwachten van de ander?’ Het antwoord luidt ‘dat hij zijn overwegingen in levensvorm-invariante termen formuleert’. De vraag is dan welk besef van verplichting, welk aspect van onze morele ervaring door deze zet verloren gaat. Het leven zal voor iedereen beter zijn als iedereen zich hieraan houdt. De vraag is echter of de morele aanspreekbaarheid, die in deze formulering buitengesloten wordt, geen deel uitmaakt van het in moreel opzicht goede bestaan. De ervaring van onbehagen wordt opgeroepen door het feit dat, in tegenstelling tot wat Hamersma suggereert, niet alle aanspraken die zich aan mij opdringen in deze levensvorm-invariante omgangstaal ter sprake kunnen worden gebracht. Zij behelst één bepaalde interpretatie van de morele situatie, die sommige aspecten naar voren haalt, andere verdonkeremaant. In dit

hoofdstuk zal het erom gaan deze ‘andere’ aanspraken, deze ‘andere’ aspecten te identificeren, voortbouwend op datgene wat hierover in voorgaande hoofdstukken reeds werd gezegd.

Vertrekpunt vormt de inadequaatheid van verwoordingen die door het gezondheidsethische discours beschikbaar worden gesteld. Het zal erom gaan deze eenzijdige verwoordingen aan te vechten, en bedreigde interpretaties terug te winnen, een idioom te zoeken voor de articulatie van datgene wat aanvankelijk enkel als een ervaring van onbehagen kon worden aangeduid. Het zal erom gaan “recht te doen aan de morele mogelijkheden en aspecten die een situatie te verstaan geeft ... aan de veelvormigheid en complexiteit van de morele ervaring” (Van Tongeren, 1988a, p. 119). Daarbij zullen we de volgende uitspraak van Vandermeersch (1987) in gedachten houden: “Zouden de heldere definities, die zo vanzelfsprekend heten, misschien dienen om essentiële ethische vragen uit de weg te gaan en het spreken van de ethicus naar die klassieke kanalen te leiden, waar zijn woorden ongevaarlijk worden?” (p. 14). Alvorens een poging te ondernemen genoemde aanspraken nader te articuleren (§ 62 en 63), zullen eerst de voorafgaande hoofdstukken aan een evaluatie worden onderworpen, zowel waar het de naar voren gebrachte resultaten, als waar het de gevolgde methode betreft (§ 59, 60 en 61).

§ 59 Methodische evaluatie

In de *Inleiding* werd de door mij gehanteerde methodische oriëntatie aangeduid als een onmiddellijke of symptomatische leeswijze (een ‘lecture à haute voix’). Ik kondigde aan, haar in de loop van de studie nader te preciseren, in confrontatie met het materiaal. Vandaar dat in dit slothoofdstuk de inhoudelijke evaluatie vooraf wordt gegaan door een methodische. De aanduiding ‘lecture à haute voix’ verwijst naar Althusser en Balibar (1970), die op hun beurt naar Marx verwijzen. In de *Inleiding* werd gesteld dat aanzetten in de richting van een dergelijke methode niet alleen, en zelfs niet in de eerste plaats in genoemde Marx-interpretatie worden aangetroffen, maar eerder nog in het werk van Foucault. De opzet van deze methodische evaluatie is dan ook als volgt. Eerst ga ik in op de Feuerbachpassage in *Die Deutsche Ideologie* (1845/1969), door Althusser en Balibar tot de ‘Œuvres de la coupure’ gerekend. De vraag luidt, in hoeverre de door mij verdedigde optiek overeenkomt met een door Marx bekritiseerde benadering die de actuele situatie als een heerschappij van officiële gedachten definieert.

Vervolgens wordt aangegeven waar de door mij gehanteerde oriëntatie zich van de marxistische ideologiekritiek verwijdert. In de daarop volgende sub-paragraaf (§ 59.2) zal ik het foucauldiaanse gehalte van mijn oriëntatie nader belichten.

59.1 Ideologiekritiek

In *Die Deutsche Ideologie* gaat Marx in op het links-hegelianisme, dat de actuele situatie in termen van een ‘Herrschaft der Gedanken’ definieert. In de *Vorrede* beschrijft hij de heersende gedachten als idolen waarvoor wij, de producenten ervan, het hoofd buigen. In tegenstelling tot de links-hegelianen is Marx er niet op uit deze idolen - die immers louter afspiegelingen van de werkelijke menselijke verhoudingen zijn - zelf te bestrijden. De filosoof moet niet de interpretaties van de werkelijkheid aanvechten, maar de werkelijkheid zelf veranderen. Het links-hegelianisme, dat zich toelegt op de strijd tegen de idolen, wordt door Marx in diskrediet gebracht. Doelwit van de links-hegeliaanse kritiek is de heerschappij die met name theologische gedachten uitoefenen. Filosofie wordt opgevat als strijd: het is haar opgave het bewustzijn te hervormen door het van idolen en illusies te bevrijden. Het komt erop aan het bestaande *anders te interpreteren*. Filosofie is een strijd tegen officiële interpretaties. Marx’ diagnose luidt dat de links-hegelianen zelf in de greep van een illusie zijn, de illusie namelijk dat de geschiedenis een geschiedenis van gedachten is en dat het de gedachten zijn die de werkelijkheid bepalen. Hij wil de samenhang van de Duitse filosofie met de Duitse werkelijkheid omkeren. We moeten de bestaande werkelijkheid zelf aanvechten en niet de frasen die zij produceert. Vertrekpunt van analyse moeten de reële condities van de menselijke existentie zijn, want de mens is wat en hoe hij produceert. De productie van ideeën en voorstellingen is “unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens” (p. 26). Het geestelijke verkeer, de geestelijke productie is een afgeleide van het materiële verkeer, de materiële productie.

In tegenstelling tot de links-Hegelianen wil Marx *niet* uitgaan van dat wat mensen zelf omtrent hun situatie zeggen en denken. Hun spreken en denken vormt immers de ideologische afspiegeling van het werkelijke leven: de empirische condities. Ook de moraal wordt tot het ideologische gerekend. Zij verliest bij Marx haar autonomie: het empirische leven bepaalt het bewustzijn, niet omgekeerd. De menselijke geschiedenis is de geschiedenis van productie en verkeer ten behoeve van behoeftebevrediging. Bewustzijn en taal zijn secundair en vormen als

het ware een infrastructuur die in dienst staat van intermenselijk verkeer: “[D]ie Sprache entsteht, wie das Bewusstsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen” (p. 30). Deze eigen daad, het eigen product van de mens wordt echter gaandeweg gehypostaseerd tot een idool dat de producent aan zich gaat onderwerpen. De werkelijkheid die de mens zelf produceerde, wordt een vreemde, hem dominerende macht. Wat de moderne geschiedenis laat zien is een universalisering van het verkeer. De machten van het verkeer worden anonieme, vreemde machten die over wel en wee van de mens lijken te beschikken. Het gaat er dan om deze machten te beheersen in plaats van erdoor beheerst te worden.

Voor links-hegelianen vormt het gedachte en het gezegde, het voorgestelde en het ingebeelde de bepalende, actieve en directieve macht. Met name religieuze illusies zijn in hun optiek de drijfveren van de historie. Volgens Marx daarentegen wordt de strijd tegen de heersende gedachten niet door een hervorming van het verstand, maar door een omwenteling in de sfeer van de reële levensverhoudingen bewerkstelligd. De gedachten van de heersende klasse zijn de heersende gedachten. Wie in materieel opzicht de macht in handen heeft, beheerst ook de distributie van ideeën. Zolang wij de heersende gedachten als een zelfstandige macht beschouwen, is ware wetenschap niet mogelijk. Dan ontgaat het ons bijvoorbeeld dat de heersende gedachten steeds algemener worden omdat de heersende klasse er in toenemende mate op uit is “ihre Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen” (p. 47). Marx schetst de werkwijze van het links-hegeliaanse idealisme als volgt. Nadat men de heersende gedachten heeft verzelfstandigd, dat wil zeggen losgemaakt van de productieverhoudingen, gaat men op zoek naar een geheime ordening, een mystieke samenhang in deze gedachten. Het noodlottige gevolg van deze geste wordt door Marx als volgt verwoord: de idealistische geschiedschrijving “glaubt jeder Epoche aufs Wort, was sie von sich selbst sagt und sich einbildet” (p. 49).

Die Deutsche Ideologie wordt tot de ‘Œuvres de la Coupure’ gerekend. De epistemologische breuk met Hegels nalatenschap is nog niet definitief voltooid. Pas in *Das Kapital* vinden we het methodisch ideaal van hardop lezen. Hier doet Marx wat hij in *Die Deutsche Ideologie* bepleitte: in plaats van strijd te leveren met frasen, zoals de links-Hegelianen doen, verschuift zijn aandacht zich naar de reële menselijke verhoudingen: de materiële onderbouw. De toegang tot deze waarheid wordt echter gevormd door het bestaande, politiek-economische discours. De tegenstrijdigheden in dit discours verwijzen naar iets anders dan het

discours, dat de waarheid ervan uitmaakt, namelijk de reële tegenstellingen tussen de klassen. Juist het verhullende en mystificerende karakter van het vertoog wijst erop dat er iets verhuuld, verdonkeremaand wordt. De lapsus van het vertoog is een waarheidsmoment geworden. Het antwoord op een vraag die niet gesteld is, wijst erop dat er een vraag te stellen is. De stiltes in het vertoog wijzen erop, dat er iets verzwegen wordt. Marx komt het geheim van de meerwaarde op het spoor dankzij de breuken en hiaten in het politiek-economische discours. Marx polemiseert niet langer, zoals in *Die Deutsche Ideologie* met de links-hegelianen, hij *leest*.

Commentaar

Wie hardop leest, doet datgene wat volgens *Die Deutsche Ideologie* niet mag: hij neemt de eigen tijd ‘aufs Wort’. Tot op zekere hoogte is mijn werkwijze links-hegeliaans: ik zoek de ‘heersende gedachten’, de interne samenhang in het vertoog, de ‘geheime samenwerking’ tussen de vertogen, de ‘onzichtbare hand’ die werkzaam is in het morele beraad. Ik wil laten zien dat de neutraliteit van de heersende interpretaties schijn is, dat ze in werkelijkheid aanvechtbaar zijn. Voor zover we erin slagen de heersende gedachten van de eigen tijd te identificeren, weten we nog niet waaraan zij hun heerschappij ontlenen. Wanneer we hun interne coherentie ontwaren, weten we nog niet hoe die tot stand werd gebracht. Wie is de geheime instantie die de gedachten hun plaats wijst, die zelf zwijgt maar ons doet spreken? Waaraan ontleent een heersende gedachte haar effectiviteit, en het discours dat haar schraagt haar overtuigingskracht? Wanneer ik erin geslaagd ben de procedures op te sporen die orde scheppen in het vertoog, weet ik nog niet hoe die in het leven werden geroepen. Marx beschikt over een theorie die discursieve verschuivingen niet alleen signaleert, maar ook verklaart: ‘de heersende gedachten zijn de gedachten van de heersende klasse’. Discursieve verschuivingen weerspiegelen verschuivingen in de reële maatschappelijke verhoudingen. Wanneer ik het antwoord op de zojuist geformuleerde vragen schuldig moet blijven, bewijst dat dan niet dat ik ten onechte de aandacht op de heersende gedachten heb gevestigd? Wreekt zich dan niet het feit dat ik de werkelijkheid als een strijd van interpretaties interpreteerde? Heb ik mij dan niet schuldig gemaakt aan wat vanuit een marxistisch perspectief als mystificatie moet worden aangemerkt?

In Marx’ optiek wordt de moraal tot de ideologie gerekend. Wat opvalt is zijn uitgesproken regulatieve opvatting van ethiek. Hij kent haar een functie toe in de regulering en beheersing van het maatschappelijke verkeer. Zij brengt een infrastructuur tot stand waaraan dit

verkeer behoefte heeft. Aangezien het intermenselijke verkeer steeds universeler wordt, steeds meer beperkingen van tijd en plaats gaat overschrijden, krijgt ook de heersende ideologie (de heersende moraal) universalistische pretenties. Iedere epoeche produceert de moraal die correspondeert met de behoeften van haar verkeer. In onze tijd betekent dat, dat de mens geïnterpreteerd wordt als vrije rechtspersoon die vrijwillig instemt met een contractuele relatie.

Lyotard heeft erop gewezen dat het Marx' verdienste is geweest, de verhullende functie van een dergelijk discours te hebben getoond: formeel gesproken is de arbeider een autonome rechtspersoon die over zijn eigen arbeidskracht beschikt, haar te koop aanbiedt op de arbeidsmarkt, haar inbrengt in een zakelijke transactie, gebaseerd op wederzijds respect voor elkaars rechten en belangen. In feite zal de kapitalist echter zorg dragen voor een overschot aan arbeidskracht, zodat de arbeider gedwongen wordt zichzelf en zijn gezin voor een hongerloon tewerk te stellen, zoals ten tijde van de industriële revolutie het geval was. Dat wil zeggen: deze situatie roept ervaringen van onrecht op waaraan in het heersende, officiële taalregime geen stem kan worden gegeven. Foucault heeft daar vervolgens aan toegevoegd dat het officiële liberale taalregime in nauw verband staat met de disciplinerende dispositieven en bestuursstructuren die ten tijde van de industriële revolutie in opbouw waren.

Net als de arbeider in het politiek-economische discours, verschijnt de patiënt in het gezondheidsethische discours als vrije rechtspersoon, die vrijwillig instemt met een contractuele relatie. Kant stelde, in de tweede formulering van de categorische imperatief: we mogen de ander niet louter als middel gebruiken. Respect voor personen bestaat erin, hen in de gelegenheid te stellen hun toestemming te verlenen of te onthouden. Nauta merkt op dat deze categorische imperatief nuttige diensten vervult in het maatschappelijke verkeer. Vanuit marxistisch perspectief moeten ook medisch-ethische principes als een ideologische façade worden begrepen, waarachter zich een gewelddadige maatschappelijke ordening verbergt. Alleen, de oude ethiek doet in feite geen dienst meer in dit proces van maatschappelijke regulering, zoals ook tot uitdrukking komt in Heerings 'De oude moraal doet het niet meer' (de marxist zou zeggen: beantwoordt niet langer aan de actuele dynamiek van de materiële werkelijkheid). In *Hoofdstuk 1* werd erop gewezen dat het huidige medisch-technologische bedrijf behoefte heeft aan regulering en protocollering door middel van ethische commissies en informed consent-procedures, precies datgene waartoe de gezondheidsethiek oproept. Op een meer theoretisch niveau heeft het medisch-technologische bedrijf behoefte aan een passend persoonsbegrip en aan

een functionele consensusconceptie. Was het een links-hegeliaanse vergissing om deze interpretatie van de klinische situatie *als interpretatie* aan te vechten?

Er zijn drie redenen te noemen waarom mijn methodische oriëntatie van de ideologiekritiek afstand neemt. Om te beginnen beschouwt Marx de heersende ideeën als de ideeën van de heersende ‘klasse’. De gedachte echter dat we onderscheid moeten maken tussen individuen of instanties die belang hebben bij de bestaande situatie (en bij interpretaties die deze situatie schragen), zoals arts-onderzoekers bijvoorbeeld, of ‘de farmaceutische industrie’, en anderzijds individuen voor wie de bestaande situatie onderwerping en exploitatie impliceert (patiënt-proefpersonen), moet mijns inziens als een vulgariserende en verhullende interpretatie van de situatie worden beschouwd. Wie kennis neemt van de huidige praktijk, krijgt eerder de indruk dat alle betrokkenen (artsen, patiënten, ethici) onderworpen zijn aan een anoniem proces waarvan de drijfveren niet met de belangen van één bepaalde groep geïdentificeerd kunnen worden. De claim van de activisten die de gezondheidsethische conferentie te Bochum verhinderden, namelijk dat de gezondheidsethiek de belangen dient van de farmaceutische industrie, is op een dergelijk laat-marxistisch schema geënt (§ 24). De vraag naar de feitelijke interactie tussen ethiek, geneeskunde en industrie is belangrijk, maar het marxistische antwoord miskent de alomtegenwoordigheid en de schijnbare vanzelfsprekendheid van heersende gedachten.

De stelling dat een marxistische benadering van gezondheidsethiek inadequaat is, wil ik toelichten aan de hand van het volgende voorbeeld. In 1973 verscheen de bundel *Gezondheidszorg in Nederland* (Huysmans et al) die op een aantal punten marxistisch geïnspireerd is. De commensurabiliteit van de marxistische benadering met de gangbare ethiekopvatting komt erin naar voren. In de eerste plaats wordt vastgesteld dat de gezondheidszorg nog teveel is ingebed in bepaalde levensbeschouwelijke en traditionele opvattingen omtrent liefdadigheid en zorgzaamheid. Er wordt gepleit voor een verzakelijking van de verhoudingen, voor een verbetering van de communicatie en voor een meer horizontale, reciproce en minder geprivilegieerde organisatie daarvan. Het volgende citaat zou in het *Handboek gezondheidsethiek* niet misstaan:

[D]e verpleegster die eigenlijk het meest geschikt zou zijn om het psychische en sociale belang van de patiënt naar voren te brengen, wanneer de patiënt daar zelf niet toe in staat is, of om op bepaalde wensen en behoeften van de patiënt te attenderen, heeft doorgaans weinig inbreng in de begeleiding van de patiënt. De

communicatie van de medische staf met de verpleging speelt zich voornamelijk af via de *hoofdzuster*, die door de artsen wordt geïnstrueerd met betrekking tot het toedienen van injecties, het verrichten van onderzoek, e.d.. De gediplomeerde of leerling wordt in het geheel niet naar haar of zijn mening gevraagd. Toch weet zij vaak meer van de problemen van de patiënt (p. 292).

Belangentegenstelling en conflicten moeten door overlegorganen (zoals ondernemingsraden, medezeggenschapscommissies en adviesorganen) met welomschreven bevoegdheden worden besproken. Bemoeienis van de overheid is nodig om verspilling tegen te gaan. Het gevaar is echter dat de overheid haar invloed zal gebruiken om bezuinigingen door te voeren. De belangen van patiënten zouden door een dergelijk beleid worden geschonden. Er wordt voor gepleit de behandeling van patiënten niet tot somatische indicaties te beperken, maar uit te breiden naar sociaal en emotioneel welzijn. In plaats van de toenemende belangstelling voor ‘autobiografieën van patiënten’ (p. 11) zou er meer belangstelling moeten komen voor de (bestaande en dreigende) financiële tekorten. Kortom, net als in het *Handboek gezondheidsethiek* het geval is, wordt de situatie van de patiënt gedefinieerd in termen van belangen en is er geen ruimte om bestaande en dreigende financiële tekorten in verband te brengen met het ‘moderne’ onvermogen om overwegingen omtrent de eindigheid van het bestaan te laten meespreken. Tot zover de eerste overweging om de ideologiekritische (marxistische) leeswijze niet te onderschrijven.

De tweede overweging betreft het ideologiekritische antwoord op de vraag tot welke onderbouw de morele bovenbouw van de eigen tijd herleid kan worden. Callahan heeft erop gewezen dat in de ethiek weliswaar sprake is van zelfbeschikkingsrecht en vrije keuze, maar dat het aantal vrijheidsgraden dat individuen ter beschikking staat welbeschouwd beperkt is. Wanneer we alle individuele keuzen bij elkaar optellen blijkt sprake van een ‘onzichtbare hand’ die deze keuzen in een bepaalde richting stuurt. Deze hand laat zich identificeren: het is de technologie, die voorschrijft wat onze behoeften, opties en belangen zijn. Wanneer we de gedachte afwijzen dat de anonieme instantie die het proces bestuurd met een bepaalde klasse kan worden geïdentificeerd, kunnen we dan niet de *technologie* aanmerken als determinerende onderbouw aan wiens regime geen enkele participant zich kan onttrekken? Nu de vertechnologiseerde werkelijkheid even onbeheersbaar en onoverzichtelijk is geworden als eertijds de natuur, zijn wij weer overgeleverd aan een lot. Is de technologie de waarheid van het gezondheidsethische discours? Deze vraag vooronderstelt dat het mogelijk is onderscheid te maken tussen onderbouw en bovenbouw, technologie en ethiek. In werkelijkheid lijkt eerder

sprake van een structuur die Foucault aanduidt met de term ‘dispositief’, een accumulatie van praktijken die elkaar niet op globale, maar op uiterst specifieke en capillaire wijze wederzijds versterken, belemmeren, enzovoort. Het lijkt een vulgariserende verhulling te spreken over ‘de’ technologie die ‘de’ ethiek zou determineren. De interactie tussen beide momenten vergt een meer nauwkeurige analyse.

Er is nog een derde reden waarom mijn lectuur niet als ideologiekritiek kan worden beschouwd. Marx’ onderscheid tussen ware en valse wetenschap, tussen waarheid en illusie, herinnert aan de geste van Plato, door Heidegger in *Wegmarken* grondig doordacht, maar ook Foucault heeft in *L’ordre du discours* erop gewezen. Volgens de ‘lecture à haute voix’ wijzen discursieve breuken en hiaten op het verhullende karakter van het vertoog. Het zijn de plaatsen waar zichtbaar wordt dat de verhulling mislukte, waar het vertoog zijn waarheid prijsgeeft. De marxistische ‘lecture à haute voix’ voegt hieraan toe, dat het verhullende vertoog plaats moet maken voor een onthullend, wetenschappelijk vertoog, vrij van breuken, hiaten en tegenspraken, vrij van antwoorden op ontbrekende vragen, vrij van verdeeldheid. Mijn methodische oriëntatie verwijderd zich van de ideologiekritiek vanwege deze gedachte van een ‘waar’ vertoog, waarin definitief met de verdeeldheid wordt afgerekend. De verdeeldheid geldt in mijn optiek weliswaar als waarheidsmoment, maar niet als vooruitblik op een ‘nieuw’, onverdeeld metadiscours dat in een ruimte voorbij het ‘oude’ vertoog tot stand gebracht zou kunnen worden. In het verdeelde en contradictoire karakter van het ‘oude’ vertoog bestaat juist de positiviteit ervan. Ook het nieuwe vertoog is verdeeld. Het is de opgave van de filosoof, deze verdeeldheid op een lucide, gearticuleerde wijze aan het licht te brengen. Mijn lectuur begrijpt zichzelf als een hermeneutische exploratie, die niet ‘waar’ is, maar veeleer permanent in afwachting blijft van waarheid. Ieder moment van luciditeit, ieder ‘waarheidsmoment’ brengt weer nieuwe verhullingen aan het licht die aan een proces van explicatie moeten worden onderworpen. Het gaat erom het ‘oude’ vertoog te confronteren met het feit dat haar poging de verdeeldheid uit te bannen, als mislukt moet worden beschouwd, haar ervan te overtuigen dat die poging wel *moest* mislukken omdat deze verdeeldheid naar een wezenlijk aspect van ons morele bestaan verwijst. Mijn ‘lecture à haute voix’ richt zich op de tot vertogen gestolde interpretaties. Zij is een ‘analyse des formations discursives’, een omschrijving die naar Foucault verwijst.

59.2 Vertooganalyse

De tweede aanzet ten opzichte waarvan de door mij gehanteerde methodische oriëntatie moet worden afgebakend is de foucauldiaanse vertooganalyse of discursieve archeologie (Foucault 1969), die gestuurd lijkt te worden door een methodisch ideaal dat verwant is aan het mijne. In een archeologische beschrijving, aldus Foucault, staan de gegeven documenten centraal, zij wil de teksten zelf laten spreken (Karskens 1986, p. 15, p. 19). *L'archéologie du savoir*, de meest uitvoerige en rigoureuze explicatie van de archeologische methode, wordt vanwege de rigide wijze waarop Foucault er zijn beginselen verdedigt vaak als mislukt beschouwd, een oordeel dat ik niet deel omdat het boek gelezen moet worden als een maximalisering van de archeologische uitgangspunten, die in concrete analyses nader vorm dienen te krijgen.

De foucauldiaanse vertooganalyse (Foucault, 1969) wil de relaties tussen taaluitingen, alsmede hun verspreiding over de discursieve ruimte, beschrijven zonder hulp van gangbare, ondoordachte, stilzwijgend gehanteerde en quasi-evidente continuïteiten waarmee de geschiedschrijving orde schept in het vertoog. Er wordt niet alleen afstand genomen van het humanistische vooroordeel betreffende de autonomie van het sprekende subject, maar ook van elke poging om achter de manifeste tekst op zoek te gaan naar verborgen, nog nader te articuleren betekenissen. Foucault wil spreken vanuit een 'witte ruimte'. Iedere afbakening is provisorisch en zal door het onderzoek zelf weer ondermijnd worden. Aanduidingen zoals 'taaluiting', 'discursieve gebeurtenis' en 'discursieve formatie' zijn enkel bruikbaar voor zover ze provisorisch zijn en een maximale sensibiliteit voor discontinuïteit niet in de weg staan.

De vertooganalyse beschrijft taaluitingen als discursieve gebeurtenissen, hun momenten van verschijning (naast en na elkaar), hun coëxistentie en gelijktijdigheid, hun wederzijdse ondersteuning, bekrachtiging of uitsluiting. Zij toont de formatieregels die het optreden en de verspreiding van taaluitingen reguleren, die bepaalde taaluitingen toelaten, andere uitsluiten. Er wordt expliciet afstand genomen van de hermeneutiek. De hermeneutiek gaat volgens Foucault uit van 'oorspronkelijke' ervaringen van het morele subject buiten het vertoog die aan de discursiviteit vooraf gaan en door het vertoog gearticuleerd zouden moeten worden. Foucault wil echter niet van het spreken naar de stilte, niet van het vertoog naar de ervaring als datgene wat nog niet verwoord is, hij wil in de discursiviteit zelf blijven. Het prediscursieve wordt begrepen als een bepaalde vorm van discursiviteit. Discursieve gebeurtenissen worden niet in verband gebracht met de oorspronkelijke ervaring van het sprekende subject. Vertrekpunt is de taaluiting

zelf, de ruwe materialiteit van het vertoog, de tot proposities gestolde discursieve atomen. Het subject van de taaluiting is een positie die in beginsel door ieder individu kan worden ingenomen. Voorwerp van onderzoek is het discursieve veld waarin dergelijke productieve functies worden uitgeoefend. Het gaat erom een bepaalde verzameling taaluitingen af te bakenen die onder een bepaalde discursieve formatie ressorteren.

De vertooganalyse zoekt niet naar een nog niet verwoorde rest in dat wat reeds gezegd werd, maar naar datgene wat het mogelijk maakt dat gezegd wordt wat er gezegd wordt. Zij verwijst nooit naar het sprekende subject, enkel naar het ‘men spreekt’, naar het ‘er wordt gesproken’. Zij richt zich op de positiviteit van het vertoog, op de verschijningsvoorwaarden voor de opdoemende taaluitingen, zoals het een ‘gelukkige positivist’ betaamt. Deze positiviteit vormt het ‘historisch a priori’ van de discursieve gebeurtenissen. Het vertoog oefent op het spreken en denken van subjecten een tirannie uit waaraan niemand zich kan onttrekken.

Een andere provisorische aanduiding die Foucault hanteert om discursieve gebeurtenissen te beschrijven is de term ‘archief’. Het archief doet een veelheid van taaluitingen verschijnen als geordende gebeurtenissen. De vertooganalyse is een archeologische herschrijving (‘*réécriture*’) van dat wat gezegd werd. De archeologie ontnemt ons de troostvolle illusie dat wij heer en meester zijn over onze eigen woorden, dat wij kunnen ‘zeggen wat wij denken’. Onze woorden worden onteigend. De vraag *wie* het is die spreekt, de vraag naar de subjectiviteit, wordt niet meer gesteld.

Hier doen zich twee methodische problemen voor. Om te beginnen kan geen enkel archief uitputtend worden beschreven: iedere beschrijving is voorlopig en beperkt. Voorts zijn wij niet in staat ons eigen archief te beschrijven omdat ook ons eigen spreken zich binnen de regels van dit archief voltrekt. Foucault zegt: “En sa totalité, l’archive n’est pas descriptible; et elle est incontournable en son actualité” (p. 171). De term ‘incontournable’ is dubbelzinnig in dit verband. Hij staat voor: niet te vermijden, niet te omzeilen. Foucault lijkt echter tevens gebruik te maken van een andere betekenis, namelijk: niet te omschrijven, of beter nog: niet te omlijnen. Beide betekenissen moeten worden vastgehouden: het archief is niet te omzeilen (niemand kan zich eraan onttrekken), maar om dezelfde reden is het niet te omlijnen: dat kan pas als wij er voldoende afstand van genomen hebben.

Deze bepaling van het archief als ‘incontournable’ lijkt het gebruik van vertooganalyse (‘*analyse des formations discursives*’) in het kader van een actualiteitsanalyse te blokkeren. Hoe

groter de afstand in tijd, hoe beter. Dat laatste is niet helemaal waar. De archeologie kent een geprivilegieerd terrein, dat zich weliswaar in onze nabijheid bevindt, maar toch het andere is van de actualiteit. Het is de zoom die onze eigen tijd omgeeft, die haar afgrenst en waartegen ons spreken afsteekt. Het betreft die vertogen die net niet meer de onze zijn. De archeologie vertrekt vanuit datgene wat door ons net niet meer gezegd kan worden, vanuit het meest nabije ‘buiten’, de meest nabije differentie waarin onze eigenheid of andersheid zichtbaar wordt.

Het gaat in de archeologie niet om een totalitaire periodisering (‘gedurende een bepaalde spanne tijds denkt en zegt iedereen hetzelfde’), het gaat er juist om de schijnbare coherentie weg te nemen en de tegenspraken in hun gewelddadigheid terug te vinden. Foucault wil niet laten zien dat ondanks de vele tegenspraken, iedereen een aantal fundamentele uitgangspunten aanvaardt (zoals de ideeëngeschiedenis wil), en niet onder de feitelijke tegenspraken een fundamentele consensus (wereldbeschouwing, tijdgeest) zoeken, maar zich veeleer toeleggen op een beschrijving van de verschillende “espaces de dissension” (p. 200). De archeologische vergelijking tussen discursieve praktijken onderling, en tussen discursieve en niet-discursieve praktijken, leidt niet tot unificatie maar juist tot multiplicatie. De archeologie benadrukt de autonomie van het vertoog, niet vanuit een methodisch idealisme maar om de complexe veelheid van historische relaties zichtbaar te maken.

Ten slotte is er de notie ‘épistémè’: geen stadium van de historische rede, geen door een anonieme hand aan allen opgelegde wet, maar de verzameling relaties die de verschillende discursieve praktijken, die vorm geven aan epistemologische gestalten, met elkaar verbinden, de verzameling relaties die wij tussen de verschillende wetenschappen kunnen blootleggen wanneer wij hen analyseren op het niveau van de discursieve regelmatigheden. Wat de archeologische analyse daarbij aan het licht brengt is niet zozeer de epistemologische, maar eerder de ethische dimensie van dit spreken: wat kan er wel en niet gezegd worden, welke zijn de voorwaarden voor aanvaardbaarheid van taaluitingen binnen bepaalde discursieve praktijken? De archeologie richt zich niet zozeer op ‘de wetenschap’ als wel op ‘het weten’. De wetenschappen zijn bewerkte, geëpistemologiseerde vormen van weten en het weten is voortdurend doelwit van epistemologisering: steeds weer onderscheiden zich nieuwe vormen van wetenschap, worden bepaalde vormen van weten tot wetenschap getransformeerd.

Commentaar

In de *Inleiding* werd gesteld dat de drijfveer van deze studie gevormd wordt door een ervaring van onbehagen in het vertoog. Het vermoeden is, dat deze ervaring verwijst naar een morele ervaring van verdeeldheid die door het gezondheidsethische vertoog wordt uitgebannen. De inzet van de studie is, deze ervaring serieus te nemen door haar, in confrontatie met het vertoog, te expliciteren. De foucauldiaanse vertooganalyse of archeologische beschrijving lijkt daartoe in eerste instantie ongeschikt. Elk beroep op de ervaring, elk beroep op datgene wat door het vertoog verdrongen of uitgebannen wordt, wijst Foucault uitdrukkelijk van de hand.

Foucault staat in de traditie van de conceptfilosofie (Bachelard en Canguilhem), en uitdrukkelijk niet in de traditie van de ervaringsfilosofie (zoals hermeneutiek, existentialisme of fenomenologie). Het beroep op de ervaring komt in strijd met de methodische wens, vertogen in hun positiviteit te benaderen. Elke verwijzing naar oorspronkelijkheid of naar een instantie buiten het spreken is uitgesloten. De innerlijkheid verdwijnt. Foucaults houding in *L'archéologie du savoir* mag echter niet zonder meer worden geëxtrapoleerd naar zijn werkwijze als zodanig. Nergens toont Foucault zich zo rigide in zijn afwijzing van het beroep op de ervaring als hier. In *L'ordre du discours* (1970) laat Foucault de eis dat de discursiviteit in haar pure positiviteit moet worden benaderd, zonder verwijzing naar iets anders dat verdrongen of buitengesloten zou zijn, reeds vallen.

In zijn afwijzing van de hermeneutiek lijkt Foucault consistent. Toch is er meer verwantschap tussen vertooganalyse en hermeneutiek dan deze afwijzing doet vermoeden. Problematisch is vooral de rigiditeit van de afbakening tussen discursiviteit en ervaring die Foucault in *L'archéologie du savoir* voorstaat. De hermeneutiek van de morele ervaring beroept zich evenmin op een 'zuivere', 'buiten-discursieve' morele ervaring. Zonder verwoording, aldus Van Tongeren (1990) is wellicht in het geheel geen ervaring mogelijk. Er is geen pre-explicatieve ervaring, elke ervaring is altijd al uitgelegd en altijd uitleggend. Dit discursieve karakter van de ervaring wordt ook elders door Van Tongeren (1988a) benadrukt: in de ervaring wordt ons iets te *verstaan* gegeven, een 'vreemde tekst' die geïnterpreteerd en nader gearticuleerd moet worden. Ethiek is uitleg van ons morele verstaan, dat zelf reeds uitleg is (p. 114). Dit lijkt commensurabel met Foucaults opmerking dat het prediscursieve (de ervaring) begrepen moet worden als een speciale vorm van discursiviteit (namelijk als een taaluiting die aanzet tot nadere explicatie). En wanneer Foucault in *L'archéologie du savoir* spreekt over

breuken en lacunes in series van taaluitingen: verwijzen deze termen dan niet naar ontbrekende (misschien zelfs buitengesloten) taaluitingen? Het aanvankelijk rigide onderscheid tussen de hermeneutiek van de morele ervaring enerzijds en de analyse van taaluitingen en discursieve formaties anderzijds, dient gerelativeerd te worden. Er is geen ervaring die zich in volstrekte zin buiten de discursiviteit bevindt, zonder een spoor van discursiviteit, want zelfs de meest ‘innerlijke’, minst gearticuleerde ervaring trekt een discursief spoor, vertoont een zekere mate van discursiviteit. De morele ervaring is talig, doortrokken van taal. Wie een ervaring onbespreekbaar noemt, heeft er reeds over gesproken. Vanuit een foucauldiaanse optiek is de vraag niet zozeer of en in hoeverre de ervaring is verwoord, als wel hoe deze verwoording zich verhoudt tot het discursieve regime, of zij beantwoordt aan de voorwaarden voor ‘aanvaardbaarheid’, dan wel uitsluiting ten deel valt. Hermeneutiek is een uitleg van verwoordingen, archeologie is een analyse van taaluitingen, maar het materiaal wordt zodanig gepresenteerd dat er iets getoond wordt: de ethische ruimte die niet direct gegeven is, maar in deze presentatie geëxpliciteerd en zichtbaar wordt. Foucault begrijpt zijn eigen project als rationaliteitskritiek. Een dergelijke kritiek is niet mogelijk zonder te refereren naar een ervaringsmoment dat buiten het bekritiseerde rationaliteitsregime valt.

Vervolgens is er het probleem van de actualiteitsanalyse. Is het geoorloofd historische observaties, bijvoorbeeld aangaande de verhouding tussen geneeskunde en ethiek, te actualiseren, dat wil zeggen te extrapoleren naar de actuele morele situatie? Volgens Foucault is het de opgave van elke moderne filosofie de vraag te stellen naar de eigen actualiteit (Foucault 1990, Bardette en Scala 1984). Daarbij beroept hij zich niet op Hegel, maar op Kant (1784/1965) wiens ‘Was ist Aufklärung?’ voor Foucault een proeve in actualiteitsanalyse vormt. Kenmerkend voor Foucaults actualiteitsanalyse echter is haar indirecte, historische karakter. De vraag naar de eigen actualiteit wordt niet in directe zin gesteld, maar vormt de drijfveer van zijn historische studies. De geschiedenis wordt opgevat als geschiedenis van het heden, maar van een expliciete terugkoppeling naar dit heden is, op het niveau van het onderzoek althans, nauwelijks sprake: dat gebeurt in interviews, politieke interventies en journalistiek. Sterker nog, Foucault heeft zich in zijn laatste grote project, de geschiedenis van de seksualiteit, steeds verder van de eigen tijd verwijderd. Foucaults confrontatie met het heden vond niet op het niveau van het denken, maar op het niveau van de praxis plaats. Hij zag het heden als een gelegenheid tot experimenteren met actie- en levensvormen, waaraan het historisch onderzoek weliswaar een zekere ondersteuning

bood, maar zonder dat deze experimenten als toepassingen van onderzoeksresultaten konden worden beschouwd. Het motief om een directe actualiteitsanalyse uit de weg te gaan, moet worden gezocht in Foucaults vermoeden dat het subject van een dergelijk onderzoek zozeer in het heersende rationaliteitsregime is opgenomen, dat hij de confrontatie met volstrekt andere levensvormen, die zich aan het actuele rationaliteitsregime onttrekken, niet kan ontberen.

Het risico van een directe actualiteitsanalyse, zoals in deze studie wordt beoogd, kwam reeds in de *Inleiding* ter sprake. Zonder de illusie te hebben dat het voor een lezend subject mogelijk is zich geheel aan de heersende rationaliteit te onttrekken (en daarmee een ‘view from nowhere’ te bereiken), ligt aan dit onderzoek de gedachte ten grondslag dat een tijdgenoot toch, aan de hand van een nauwkeurige lectuur van het heersende taalregime, erin kan slagen een aantal zwakke plekken te ontwaren die op andere conceptuele en grammaticale mogelijkheden wijzen. Hoewel het niet zonder risico’s is direct over de actualiteit te spreken, moeten we dat niet nalaten. Juist een tijdgenoot zal het onbehagen ervaren dat door de monotonie en de eenzijdigheid van het discours wordt opgeroepen. Voorwaarde is wel dat een dergelijke exploratie niet als een definitieve interpretatie van de situatie wordt gepresenteerd.

§ 60 Vertooganalyse en hermeneutiek

De eerste paragraaf van de *Inleiding* was gewijd aan de vraag ‘Wat is ethiek?’. In de loop van deze studie kwamen verschillende ethiekopvattingen naar voren. In *Hoofdstuk 1* werd de minimalistische ethiekopvatting geïntroduceerd. Kuitert bepaalde ethiek als ‘zeggen wat mag en met mag’. Engelhardt omschreef ethiek in termen van conflictbeheersing en regulering. Ook Musschenga 1 begreep ethiek als een ‘smalle moraal’ die de verstandhouding tussen ‘brede’ morele ontwerpen reguleert. In *Hoofdstuk 4* en *5* kwamen ethiekopvattingen naar voren die (in mindere of meerdere mate) als rivalen van het minimalisme konden worden aangemerkt. In navolging van Rawls werd ethiek door Musschenga 2 en Stout begrepen als explicatie van het substantiële gehalte van de liberale politieke ordening (of om het in foucauldiaanse termen te zeggen, van het liberale bestuursregime). Van Asperen omschreef ethiek als praktische filosofie die een seculier vocabulaire verschaft voor een brede publieke discussie. De Vries interpreteerde ethiek als empirisch onderzoek naar actornetwerken. Ten Have vatte (medische) ethiek op als uitleg van de morele dimensie van (medisch) handelen. Van Tongeren begreep ethiek als

hermeneutiek van de morele ervaring, Callahan omschreef ethiek als een ‘social superego’ dat grenzen stelt aan (medisch) handelen. In *Hoofdstuk 5* sprak MacIntyre over ethiek in termen van traditie-gebonden rationaliteit. Rorty zag ethiek als een poging in gesprek te komen (en te blijven) met het incommensurabele. Taylor begreep ethiek als articulatie van het substantiële gehalte van de procedurele ethiek van onze tijd. Lyotard trachtte de eigenheid van het prescriptieve discours voor onderwerping aan het performatieve, op conflictbeheersing gerichte taalregime te behoeden. In het werk van Bachtin kwam de ‘heteroglossia’ als discursief moreel ideaal naar voren. Bij Levinas ten slotte werd ethiek verankerd in een oorspronkelijke ervaring van onderworpenheid aan de behoeftige ander. Aan deze ethiekopvattingen kunnen de volgende interpretaties van de morele gespreksituatie worden ontleend:

1. De minimalistische of deliberatieve interpretatie (Kuitert, Engelhardt, Musschenga 1)
2. De minimaal-substantialistische interpretatie (Rawls, Musschenga 2, Stout)
3. De substantialistische interpretatie (Van Asperen, Callahan)
4. De hermeneutische interpretatie (Veldhuis, Ten Have, Demmer, Eid en Mieth, Van Tongeren, in zekere zin Taylor en tot op zekere hoogte Rorty)
5. De differentiërende interpretatie (Lyotard)
6. De agonale interpretatie (Bachtin, Nietzsche)
7. De heteronome interpretatie (Levinas)

De vraag is nu, onder welke ethiekopvatting, onder welke interpretatie van de morele gespreksituatie de in deze studie beoefende analyse van het gezondheidsethische vertoog ressorteert. De minimalistische ethiek zegt, dat bereidheid tot gesprek impliceert dat wij onze morele intuïties expliciteren en dat wij dat in neutrale, ‘levensvorm-invariante’ bewoordingen moeten doen. Voor zover deze studie is gericht op explicatie van datgene wat als een morele ‘intuïtie’ kan worden aangemerkt (namelijk de ervaring van onbehagen in het vertoog), komt zij aan de imperatief van de discursiviteit tegemoet. Zij gaat echter niet akkoord met de gedachte dat dit in neutrale, levensvorm-invariante termen zou moeten geschieden, om de eenvoudige reden dat datgene wat de minimalistische ethiek als ‘levensvorm-invariant’ bestempelt, als één bepaald moreel ontwerp naast andere mogelijke ontwerpen moet worden begrepen.

In tegenstelling tot de minimalistische ethiek, is de minimaal-substantialistische ethiekopvatting zich bewust van de traditiegebondenheid van de door haar geëxpliciteerde

rechtvaardigingspraktijk. Desalniettemin beschouwt zij de liberale levensvorm als een moreel ontwerp waarin alle andere morele ontwerpen moeten en kunnen convergeren. Volgens deze opvatting dient ethiek zich derhalve te beperken tot explicatie van datgene wat door alle betrokkenen aanvaard kan en moet worden. Mijn studie verwijdt zich van de minimaal-substantialistische ethiekopvatting in zoverre dat de explicatie die zij beoogt, in gang wordt gezet door confrontatie met een rechtvaardigingspraktijk (het gezondheidsethische discours) die mij uitdrukkelijk in een aantal opzichten ‘vreemd’ is. Deze confrontatie is niet zozeer gericht op een mogelijke convergentie tussen beide posities, maar veeleer op een intensivering van de strijdigheid. Aanvankelijk bestaat de neiging het onbehagen in het vertoog te verwoorden in termen die aan dit vertoog zelf zijn ontleend (bijvoorbeeld: ‘De minimalistische ethiek ziet af van een beroep op levensbeschouwelijke overwegingen’). Het was echter de inzet van deze studie een poging te ondernemen de ervaring van onbehagen, waaraan binnen het gezondheidsethische taalregime geen stem kan worden gegeven, ter sprake te brengen in andere bewoordingen dan het vertoog zelf zou voorstaan.

Daarmee bekent deze studie zich tot een hermeneutische interpretatie van de gesprekssituatie. Het gaat immers om explicatie van datgene wat zich in eerste instantie als ‘vreemd’, ‘onredelijk’ of ‘onbegrijpelijk’, in ieder geval als niet-articuleerbaar binnen het gangbare taalregime presenteert. In onze tijd worden we geconfronteerd met het gegeven dat de heersende, restrictieve rationaliteitsconceptie ertoe leidt dat steeds meer opties als ‘vreemd’, ‘onredelijk’ of ‘onbegrijpelijk’ verschijnen. Dikwijls blijkt dat we het vermogen hebben verloren om de ervaringen die in deze opties naar voren komen, op verstaanbare wijze te articuleren. Taylor heeft gewezen op het feit dat, hoewel ‘mondigheid’ een belangrijk ideaal is in de heersende ethiek, deze ethiek ons in feite onmondig heeft gemaakt. Tal van aspecten van de morele ervaring zijn incommunicerbaar geworden. In plaats van de communicatie te bevorderen, heeft de restrictieve rationaliteitsconceptie er juist toe geleid dat het morele gesprek tussen strijdige morele ontwerpen stagneert. De hermeneutiek dient te worden opgevat als een ‘exercise in retrieval’ van datgene wat door toedoen van het heersende ethische taalregime uit het repertoire verdween. Kortom, deze studie kan worden opgevat als een hermeneutiek van de morele ervaring van onbehagen in het vertoog. Daarbij gaat het om explicatie van deze ervaring langs de weg van confrontatie met de rechtvaardigingspraktijk die strijdig (in de zin van incommensurabel) is met datgene wat in deze ervaring te verstaan gegeven wordt.

De ‘symptomale’ leeswijze of ‘lecture à haute voix’ staat kortom in dienst van een hermeneutiek van de morele ervaring. Zij ontwaart bepaalde wakken in het vertoog (‘symptomen’) die erop wijzen dat de poging van het vertoog om de ervaring van verdeeldheid uit te bannen, als mislukt moet worden beschouwd. Op haar beurt staat de hermeneutiek van de ervaring in dienst van een actualiteitsanalyse. Datgene wat in de symptomale lectuur naar voren komt, alsmede datgene wat in de morele ervaring te verstaan gegeven wordt, werpt licht op de actuele morele conditie. De relatie tussen deze drie niveaus kan worden toegelicht aan de hand van een voorbeeld dat ik aan Van Tongeren (1991) ontleen. In zijn oratie bespreekt hij een nota van het Ministerie van Onderwijs en Wetenschappen over het wetenschapsbeleid voor de jaren negentig. Hij schrijft: “Een van de meest opvallende kenmerken van het stuk is dat er voortdurend wordt gesproken over ‘ethische en veiligheidsaspecten’. Het moet wel als een understatement gelezen worden, wanneer de nota schrijft dat het niet altijd mogelijk is beide van elkaar te scheiden: ze worden in het hele stuk zelfs nergens *onderscheiden*. Integendeel: vanaf het begin wordt duidelijk gemaakt, dat het belang van de ethiek hierin gelegen is, dat zij mensen minder bang voor en dus minder weerspanning tegen wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen kan maken” (p. 5). Het feit dat er voortdurend over ‘ethische en veiligheidsaspecten’ wordt gesproken, wordt door Van Tongeren als een symptoom beschouwd dat nadere uitleg verdient omdat het verwijst naar de problematiek die in de betreffende tekst zelf werkzaam is.

Deze problematiek is ons inmiddels niet geheel vreemd. In § 24 bijvoorbeeld kwam naar voren dat ook de Duitse gezondheidsethicus Sass dergelijke vormen van weerspanning tegen nieuwe technologische ontwikkelingen als ‘technofobie’ diagnostiseerde. Volgens de door Van Tongeren besproken nota is het de opgave van de gezondheidsethiek, weerspanning ten aanzien van nieuwe technologische ontwikkelingen te vermijden, of tenminste te beheersen. Van Tongeren vervolgt: “Volgens de nota doet gelukkig niet iedere uitbreiding van onze wetenschappelijke kennis en niet iedere toepassing daarvan ons ethische en veiligheidsvragen stellen. ‘Veel wordt voetstoots aanvaard ofwel na een korte of lange periode van gewenning opgenomen in ons levenspatroon’”. Voorbeeld: het elektronische betalingsverkeer. Maar op andere gebieden gaat het minder gemakkelijk.

Zo ondervinden bijvoorbeeld - aldus de nota – “sommige ontwikkelingen op het gebied van de genetische manipulatie weerstand”. Je kunt dit toch niet anders lezen, dan dat de ethiek nodig is opdat individuen ook dit voetstoots leren te aanvaarden, net als de creditcard. We moeten “wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen (...) leren zien als het resultaat van menselijke keuzen, en (...) alle betrokkenen (...) stimuleren tot het maken van deze keuzen” (het staat er letterlijk!). En daarvoor is, volgens de nota, “de ethiek een geschikt instrument”.

Op een gegeven ogenblik is het niet langer nodig de tekst te becommentariëren, zij becommentarieert zichzelf. Wie de tekst wil bekritisieren, kan welhaast met een citaat volstaan. De criticus beseft dat iedere toevoeging eigenlijk teveel is. Dit wordt nog eens onderstreept door Van Tongerens uitroep dat het er letterlijk staat. Alsof het haast onvoorstelbaar is dat de tekst zelf haar problematiek, haar verlangen naar stroomlijning van het maatschappelijke verkeer, zo onverhuld blootgeeft.

Hoewel de nota de problematiek van genetische manipulatie en creditcard in één adem noemt, is het onderscheid tussen beide zo evident dat daarmee onmiddellijk duidelijk lijkt te worden, dat er iets overgeslagen of weggelaten wordt. Zelfs een lezer die de tekst tot op dat moment gunstig gezind is, gaat argwaan ervaren (en een psychoanalyticus zou, geconfronteerd met een patiënt die twee zo onvergelykbare zaken in een adem noemt, ongetwijfeld doorvragen).

Dit kan als een geslaagd voorbeeld van een ‘lecture à haute voix’ worden beschouwd. Tegelijkertijd werpt een dergelijk citaat, een dergelijke lectuur, licht op de actuele morele situatie. De nota laat zien, aldus Van Tongeren, dat het gehanteerde vocabulaire het berekenende en manipulerende denken (dat in zoveel ethische problemen de hand heeft) in de ethiek herhaalt, dat ook de ethiekbeoefening zelf aan deze berekenende en manipulerende rationaliteit dreigt te worden onderworpen. Van Tongerens onvrede met de in deze nota verwoorde definitie van de situatie wijst op het besef dat een aantal wezenlijke aspecten niet ter sprake wordt gebracht. De symptomatische leeswijze wijst op uitsluitingsprocedures en discursieve restricties in het vertoog. De hermeneutiek is er vervolgens op gericht terug te winnen wat in het verdonkeremaande te verstaan gegeven wordt. Hermeneutiek beoogt de ‘ontevreden’ lezer mondiger (in de zin van ‘articulate’) te maken door ‘bedreigde’ morele bronnen te reactiveren.

§ 61 Inhoudelijke evaluatie

In *The merchant of Venice* zegt Portia: “I can easier teach twenty what were good to be done, than be one of the twenty to follow my own teaching” (1984, p. 210). Deze uitspraak laat tenminste twee interpretaties toe. In de eerste plaats laat zij zich lezen als de stelling dat het gemakkelijker is te weten wat het goede is, dan het te doen; we weten wat het goede is, maar doen het niet. Zij laat zich echter ook lezen als een verwijzing naar de verhouding tussen vertoog en ervaring: het vertoog is er ogenschijnlijk in geslaagd de verdeeldheid uit te bannen, die zich in de ervaring weet te handhaven. Deze ervaring doemt op wanneer het er niet zozeer om gaat te zeggen wat het goede is, maar de handelingsaanwijzing in de praxis op te volgen. Dan blijkt dat we, vanwege strijdige aanspraken, nog steeds in een situatie van verlegenheid verkeren.

In *Hoofdstuk 2* opteerde ik voor een taalstrijdoptiek. Moreel beraad in een pluralistische samenleving werd aangemerkt als een situatie waar verschillende morele ‘talen’ elkaar ontmoeten, ondersteunen, beconcurreren, versterken en bekrachtigen. Deze morele talen werden opgevat als (min of meer geslaagde) pogingen de ervaring van verdeeldheid te verwoorden. Dat wil zeggen: aan iedere morele taal werd een moment van authenticiteit toegeschreven dat, zelfs wanneer het feitelijk uitgebannen werd, toch behouden bleef in de lacunes, breuken en andere indicaties van verdeeldheid. Dat neemt niet weg dat sommige taalregimes verhullender en minder lucide zijn dan andere. Een dergelijke visie komt ook naar voren in de laatste regels van een bijdrage van Shinn (1982) over het abortusdebat. Hij schrijft: “One part of any morality, in situations of moral conflict, is the grace to recognize that people who oppose us may be acting out of a moral concern as authentic as ours” (p. 174). Wat deze authenticiteit precies behelst, wordt niet nader aangeduid. De reden laat zich raden: iedere poging daartoe loopt het risico zich reeds *tot* een van de conflicterende tradities te bekennen, zodat de betreffende poging voor andere tradities in meerdere of mindere mate onaanvaardbaar wordt. De gedachte dat er een ‘levensvorm-invariant’ discours zou bestaan waarmee een dergelijk effect kan worden vermeden, werd van de hand gewezen. In deze studie kan een uitgewerkte poging dit moment van authenticiteit, deze ervaring van verdeeldheid te articuleren, niet achterwege blijven. Mijn poging tot articulatie zal in twee stappen plaatsvinden: eerst aan de hand van een recapitulatie van datgene wat in de voorafgaande hoofdstukken hieromtrent naar voren kwam, vervolgens aan de hand van een lectuur van enkele ‘geprivilegieerde’ teksten waarin incommensurabele morele

aanspraken ter sprake worden gebracht. Daarmee hebben we de gedachte achter ons gelaten die door Apel en Habermas werd verwoord, namelijk dat aan geen enkele tekst, aan geen enkele poging tot articulatie een geprivilegieerde status mag worden toegekend.

Recapitulatie

Vertrekpunt van de gezondheidsethiek vormt het probleem van de passiviteit, dat wil zeggen het gegeven dat het morele subject (de patiënt) zich uit eigen beweging onderwerpt aan de activiteit van een ander (de arts). Daarmee zet hij, vanuit het gezichtspunt van de kantiaanse ethiek, zijn morele status op het spel. Hoewel Kant dit probleem met name in verband met de huwelijkssethiek formuleert, doemt de objectiverende attitude tegenover het lichaam, die in de door hem gehanteerde definitie van de situatie werkzaam is, ook in andere contexten op, namelijk in de moderne geneeskunde (zoals beschreven door Foucault) en in de werken van De Sade. Dit probleem wordt geadresseerd met behulp van het toestemmingsbeginsel. De mens kan zichzelf aan de activiteit van de ander onderwerpen, op voorwaarde dat deze hem niet alleen als middel, maar altijd ook als doel in zichzelf beschouwt. De gezondheidsethiek is kantiaans in zoverre ‘the receiver of the act’ in de gelegenheid wordt gesteld zijn toestemming te geven of te onthouden. De arts-patiëntrelatie wordt daarmee onttrokken aan de sfeer van paternalistische zorgzaamheid en aangemerkt als een transactie. De gezondheidsethiek staat in de moderne filosofische traditie, die op de bres staat voor de autonomie van het individu. De persoon krijgt niet alleen het recht kritiek te formuleren tegen de bestaande bestuurlijke ordening, hij dient ook zijn eigen denkbeelden en handelingen te onderwerpen aan de eis van kritiseerbaarheid. Luther zei: “[I]ch begehre noch heute, das mir mein Irrtum bewiesen wird, und ich wäre willig zu widerrufen”. Het subject verklaart zichzelf bereid (‘willig’) tot permanente zelfcorrectie, en verwacht, dat ook anderen daartoe bereidheid tonen.

Deze gedachte van permanente bereidheid tot zelfcorrectie vinden wij in *Hoofdstuk 2* terug. Autonomie wordt door Jacobs bepaald als het vermogen tot zelfcorrectie. Dit ideaal van kritiseerbaarheid en bereidheid tot zelfcorrectie krijgt concreet gestalte in de gedachte van het morele beraad. Van participanten wordt verwacht dat zij bereidheid tonen hun intuïties te expliciteren en hun taaldaden aan restricties te onderwerpen, daarmee uiting gevend aan wat Dupuis de wil tot redelijkheid noemt. Dit impliceert onthechting van traditionele morele aanspraken. In het landschap van de moderne ethiek, waarin wij ook de gezondheidsethiek

ontwaren, neemt Kant een prominente plaats in. Veel auteurs situeren zichzelf ten opzichte van Kant (die als het ware het centrum van het assenstelsel vormt) en dan met name ten opzichte van diens poging de ethiek in substantiële claims met betrekking tot de vrijheid en redelijkheid van het morele subject te verankeren. Kuitert bijvoorbeeld sluit zich aan bij Kant door te stellen dat ethiek niet in de menselijke natuur, maar in de redelijkheid van het morele subject moet worden verankerd (1990, p. 8, p. 12). Hij neemt dus afstand van de aristotelisch-thomistische traditie die zegt dat de natuur van de mens precies in diens redelijkheid moet worden gezocht. Tegelijk verwijderd Kuitert zich van Kant wanneer hij zegt: “Zover [als Kant] hoeven we niet te gaan. De morele actor heeft bij Kant de Rede nodig, bij mijn voorstelling van zaken volstaan redenen” (p. 20). Ook Engelhardt beschouwt zichzelf als kantiaan, maar stelt tegelijkertijd vast dat autonomie- en toestemmingsbeginselen moeten worden losgekoppeld van Kants metafysische claims en verankerd in een ethiek van het gesprek, in een deliberatieve interpretatie van de morele gesprekssituatie. Andere auteurs kiezen positie *tegenover* Kant. De Vries bijvoorbeeld is van mening dat de gezondheidsethiek te ‘kantiaans’ gebleven is. In mijn commentaar heb ik vastgesteld dat de wijze van ethiekbeoefening die De Vries voorstaat zichzelf niet zozeer buiten de kantiaanse traditie als wel buiten de ethiek als zodanig plaatst, omdat het sociologie geworden is.

Onder de auteurs die als ‘rivalen van het minimalisme’ werden opgevoerd, bevinden zich echter opvallend veel kantianen. Hoewel de ethiekopvattingen van Rawls, Habermas en Lyotard sterk uiteen lopen, beroepen ze zich alle drie op Kant. Rawls en Habermas beogen een discursieve revisie van Kants tweede kritiek, Lyotard ontleent zijn discursiviteitsideaal aan Kants derde kritiek. Ethiekopvattingen die zich op Kant beroepen, kan men herkennen aan de restrictieve rationaliteitsconceptie die erin werkzaam is. Dit geldt ook voor Lyotard. Het gaat erom de taalzetten die in de sociale discursiviteit naar voren komen, toe te wijzen aan het genre waaronder ze ressorteren. Uitingen die ressorteren onder een metafysisch of levensbeschouwelijk taalregime, dienen uit het ethische discours te worden geweerd.

Waar het het restrictieve karakter van de minimalistische ethiek betreft hebben Callahan, Van Tongeren, Taylor en anderen gewezen op de morele kaalslag waarmee die ethiek gepaard gaat. De ethiek van het respect neigt tot proceduralisme, met als gevolg dat wij het morele idioom ontberen om het substantiële gehalte van onze morele situatie te verwoorden (Taylor). In haar minimaal-procedurele variant kan de ethiek van het respect nauwelijks nog als ‘moreel’

worden aangemerkt (Van Tongeren). De ervaring van onbehagen in het vertoog werd met deze restrictieve (en uiteindelijk procedurele) rationaliteitsopvatting in verband gebracht. De vraag is nu welke verwoordingen door deze rationaliteitsopvatting worden uitgebannen, welke aspecten van de actuele morele situatie uit het zicht verdwijnen. Om deze vraag te beantwoorden zal ik om te beginnen aansluiting zoeken bij indicaties die in het kader van de door mij ondernomen vertooganalyse naar voren kwamen. Vervolgens zal ik, in de volgende paragraaf, bij enkele in mijn ogen ‘geprivilegieerde’ teksten te rade gaan.

Volgens Strawson dienen ethische ‘waarheden’ niet in de ethiek, maar in de literatuur ter sprake te worden gebracht. Ethiek beoogt eenduidigheid, en ethische waarheden zijn dat niet. Een dergelijke ‘smalle’ ethiekopvatting lijdt aan datgene wat, in navolging van Wittgenstein, als probleemverlies werd aangeduid. Een mogelijke rivaal van het minimalisme werd in de taalstrijdoptiek gezocht. Iedere traditie werd als uitgewerkte verwoording van morele ervaringen beschouwd. De fundamentele menselijke betrokkenheden waarnaar deze ervaringen verwijzen, en die in literaire teksten ter sprake komen, moeten ook in de ethiek worden verwoord. De ik-persoon van *Aantekeningen uit het ondergrondse* verwijst naar andere morele verplichtingen dan de aanspraken die zich opdringen wanneer wij participeren in het maatschappelijke verkeer. Volgens Dupuis daarentegen heeft ethiek enkel betrekking op belangenregulering, niet op aanspraken die zich opdringen wanneer wij ons ontvankelijk tonen voor het appel dat uitgaat van tradities, wanneer wij ons overgeven aan een ‘middeleeuws-contemplatieve houding’, die niet meer bij de tijd is, of aan ‘angstigheid’. De minimalistische ethiek tracht ontvankelijkheid voor dergelijke aanspraken te blokkeren. De opdracht die uitgaat van de Verlichting behelst activiteit (participatie in moreel beraad, bereidheid tot zelfcorrectie) in plaats van passiviteit (ontvankelijkheid). Ethiek heeft de taak te laten zien dat morele problemen oplosbaar zijn wanneer wij enkel ingaan op rationele overwegingen en ervan afzien de situatie te problematiseren of te verveelduidigen.

In *Hoofdstuk 3* werd de moderne situatie begrepen vanuit de tegenstelling tussen rationaliteit en ervaring, noodzakelijkheid en innerlijkheid, Verlichting en Piëtisme. Een louter rationale of zelfs procedurele ethiek, die elk beroep op de als ‘intuïtie’ begrepen ervaring wil vermijden, lijkt zichzelf te ondermijnen. Vervolgens werd erop gewezen dat tradities morele ervaring niet alleen verwoorden, maar ook verhullen. Het minimalisme in de ethiek wordt gesitueerd in een traditie die de ervaring van verdeeldheid (van incommensurabele aanspraken

die zich aan ons opdringen) buiten de ethiek wil plaatsen. De ethiek verschijnt dan als eenduidige nood- en verstandsmoraal, gericht op conflictbeheersing, terwijl incommensurabele ervaringen (zoals de ervaring van de onophefhare dubbelheid van het bestaan) slechts in het kader van bijzondere rechtvaardigingspraktijken kunnen worden ingebracht. Tegenover deze traditie heb ik betoogd dat de morele ervaring van verdeeldheid geen privilege is van de protestants-christelijke rechtvaardigingspraktijk, maar *in de ethiek zelf* ter sprake moet worden gebracht. De ervaring dat incommensurabele aanspraken zich aan ons opdringen, is geen privilege van één bepaalde traditie, maar een ervaring die ook in andere tradities wordt verwoord.

Hoofdstuk 4 geeft het woord aan auteurs die zich om uiteenlopende redenen van de minimalistische ethiek verwijderen. Bij een aantal van hen treffen wij hermeneutische, meer ‘middelpuntvliedende’ interpretaties van de gesprekssituatie aan. De morele ervaring van verdeeldheid of incommensurabiliteit doet in uiteenlopende tradities van zich spreken, maar er vallen aanzienlijke verschillen te constateren in de wijze waarop gepoogd wordt deze ervaring te verwoorden of hanteerbaar te maken. De problematische ervaring toont zich juist daar waar verschillende tradities tegen elkaar worden uitgespeeld. Een onthullende confrontatie is echter alleen dan mogelijk wanneer ethiek niet wordt begrepen als een neutrale morele omgangstaal, maar als een strijdterrein waar, aan de hand van confrontaties tussen morele taalspelen, verschillende articulaties naar voren worden gebracht, niet als een postmoderne kakofonie, maar als stemmen in de partituur van een orkest, zoals Bachtin zegt. Van Tongeren ontleent aan Nietzsche de gedachte dat de grootheid van onze tijd in een intensivering van de strijd tussen de vele morele perspectieven zou moeten bestaan, hetgeen door hem als een interessant, maar uiteindelijk onmogelijk ideaal wordt aangemerkt. Vervolgens wordt deze ‘sterke’ opvatting van pluralisme in hermeneutische termen uitgewerkt, waarbij de nadruk op de ontvankelijkheid van handelingssubjecten voor de veelduidigheid van de morele probleemsituatie komt te liggen.

Ook in *Hoofdstuk 5* werd voor een dergelijke ‘middelpuntvliedende’ benadering steun gezocht. Niet bij alle ‘rivalen’ van het minimalisme werd de gezochte steun ook daadwerkelijk gevonden. MacIntyre betoogt dat, gegeven het pluralistische karakter van onze samenleving, de gezondheidsethiek wel moet terugvallen op de autonomie van de patiënt. Daarmee lijkt hij de ‘nood- en verstandsoopvatting’ te onderschrijven die ook bij minimalisten zoals Kuitert werkzaam is. Tegelijkertijd benadrukt hij de traditiegebondenheid van rationaliteits- en

rechtvaardigheidsconcepties. Hij geeft echter duidelijk de voorkeur aan een intra-murale ethiekbeoefening boven confrontatie en ‘heteroglossia’. Volgens Rorty moet de filosoof in actie komen zodra bepaalde incommensurabele interpretaties door andere, dominante interpretaties worden weggedrongen. De voortdurende dreiging dat een bepaalde beschrijving van de situatie zichzelf als neutraal en vanzelfsprekend aan alle participanten in de conversatie zal opleggen, moet worden afgewend. Later neemt hij afstand van deze hermeneutische positie wanneer hij het Liberalisme aanmerkt als adequate en definitieve beschrijving van onze actuele situatie. Lyotard blijft, evenals Rawls, kantiaan (de verdeeldheid wordt buiten de ethiek geplaatst). De differentie wordt als een geschil *tussen* twee discursieve genres, en niet als een fundamenteel geschil *binnen* het ethische discours begrepen. Bij Bachtin kwam het ideaal van de ‘heteroglossia’ naar voren, dat wil zeggen een ‘sterke’ middelpuntvliedende opvatting van pluralisme, die toch niet tot kakofonie vervalt.

In *Hoofdstuk 6* ten slotte was sprake van een ultieme toewending naar drie auteurs die tot op zekere hoogte als meesterdenkers van deze studie functioneren. De belangstelling van Foucault ging uit naar uitingen van onbehagen in het liberale bestuursregime, naar vormen van verzet tegen wat hij aanduidde als het systeem dat de planeet beheerst. De gezondheidsethiek kreeg het aanzien van een menswetenschap wier bevoegdheid om de actuele situatie van het morele subject te definiëren nog niet definitief geregeld is. Vanuit een foucauldiaanse optiek verscheen de gezondheidsethiek, en de daarin werkzame imperatief van de discursiviteit, als een van de taalregimes waardoor wij gesproken dreigen te *worden*, zodra wij ons tot spreken laten verleiden. Tegenover de polemische, dat wil zeggen gepolitiseerde interpretatie van de gesprekssituatie zoals die in het Franse na-oorlogse debat vigeerde, verdedigde hij echter een interpretatie van de gesprekssituatie waarbij aan deelnemers bepaalde fundamentele discursieve rechten worden toegekend. Dit was een van de manieren waarop de latere Foucault zich uitdrukkelijk in de door Kant geïnaugureerde kritische traditie wilde plaatsen. Blijkbaar komt Foucault in zoverre aan de communicatieve rationaliteitsgedachte tegemoet, dat hij het mogelijk of tenminste nastrevenswaardig acht dat intellectuelen zich, als waarheidszoekers, onttrekken aan de gangbare discursiviteit, en aan de machtseffecten die daarin werkzaam zijn, om in een argumentatieve communicatie, op basis van wederzijds respect voor elkaars discursieve rechten, waarheid te zoeken. Foucaults beeld van de ideale gesprekssituatie lijkt echter eerder aan een hermeneutische dan aan een deliberatieve interpretatie van de gesprekssituatie te beantwoorden.

Er is immers geen sprake van gerichtheid op consensus (integendeel, een van de discursieve rechten die Foucault naar voren brengt is het recht ‘to remain unconvinced’), maar veeleer van ‘reciprocal elucidation’, wederzijdse verheldering, waarbij de betrokkenen worden aangeduid als partners, niet in het zoeken naar consensus, maar in het zoeken naar waarheid. Ook Foucaults eigen discursieve gedragswijze bestaat eerder in een verheldering en nadere uitwerking van de eigen positie dan in een argumentatieve gerichtheid op consensusvorming. Door zich wel op de kritische, maar niet op de humanistische inzet van de Verlichting te beroepen, behoudt hij zich het discursieve recht voor ‘to remain unconvinced’ met betrekking tot bepaalde humanistische evidenties die auteurs als Habermas en Apel juist willen consolideren. Foucault heeft de eis, door deze auteurs verwoord, om voor of tegen de Verlichting te kiezen, als een intellectuele chantage, dat wil zeggen als een vorm van polemisme aangemerkt. Foucault wenst in een genuanceerde en zelfs verdeelde positiekeuze ten opzichte van de Verlichting te persisteren.

In het werk van Nietzsche werden drie perioden, drie posities onderscheiden. De eerste (Wagneriaanse) Nietzsche geeft de voorkeur aan de tragische boven de wetenschappelijke mens. De tweede (Verlichte) Nietzsche daarentegen geeft de voorkeur aan de wetenschappelijke mens en plaatst hem tegenover de mens van de overtuigingen, die weigert zijn overtuigingen aan kritiek te onderwerpen. De derde (nihilistische) Nietzsche benadrukt dat ook de wetenschappelijke mens een mens van overtuigingen, of beter gezegd van één bepaalde overtuiging is. Deze overtuiging wordt vervolgens als een vorm van ‘kuddemoraal’ gediskwalificeerd. De wetenschappelijke mens, waarvoor Socrates model staat, wordt als kuddemens, als verdediger van de kuddemoraal aangemerkt. Nietzsche ontwaart een niet aflatende strijd tussen het wetenschappelijke en het tragische denken. Socrates verpersoonlijkt de (tijdelijke) overwinning van de wetenschap op de tragedie. Nu de beperktheid en bepaaldheid van het wetenschappelijke denken is getoond, krijgt de tragedie weer een kans en Nietzsche beschouwt zichzelf als de eerste tragische denker sinds de Griekse tragici. In het perspectief van de derde Nietzsche (dat tot op zekere hoogte een terugkeer naar de eerste Nietzsche betekent) verschijnt de plicht tot communiceren, die in de imperatief van de discursiviteit besloten ligt, als een vorm kuddemoraal. Het kuddedier moet kunnen zeggen wat zijn behoeftes zijn, wat hij tekort komt. Wat Nietzsche in het spreken van vertegenwoordigers van kuddemoraal treft, is het onvoornamen ‘mitredenwollen’, want voornamer acht Nietzsche het, te zwijgen. De zwijgzaamheid van de natuur is de meest voornamen optie. Nietzsches positie is (vanuit een

nietzscheaanse optiek althans) niet immoreel, zijn ‘immoralisme’ betreft enkel de kuddemoraal (het is een ‘im-kudde-moralisme’ als het ware). Het positieve oordeel van de tweede Nietzsche over de kritische traditie waarop auteurs zoals Habermas zich beroepen, legt het tenslotte af tegen een ultieme toewending tot het tragische, dat wil zeggen tot het niet-argumentatieve en fundamenteel-conflictueuze. Personages in een tragedie zijn immers bij uitstek subjecten met een overtuiging, die tot het uiterste aan die diepe overtuiging vasthouden, ook wanneer dit een fundamenteel conflict met hun omgeving impliceert. Antigone houdt vast aan de grondgedachte dat datgene wat de goddelijke wet voorschrijft onontkoombaar en rechtvaardig is, ook wanneer dat een conflict met de menselijke wet noodzakelijk maakt.

Dit betekent dat twee opposities met elkaar in verband moeten worden gebracht. In de eerste plaats wordt de tragedie begrepen als een conflict tussen menselijke en goddelijke wet. In de tweede plaats is er het leidmotief dat in onze lectuur van Nietzsches werk naar voren kwam, namelijk de tegenstelling tussen de mens van de wetenschap en de mens van de overtuigingen. Het spreken van de wetenschappelijke mens staat in het teken van de wil tot redelijkheid, de bereidheid tot kritiseerbaarheid. Hij gehoorzaamt daarmee aan de menselijke wet, want de menselijke wet schrijft bereidheid tot kritiseerbaarheid voor. Als onkritiseerbare overtuiging bij uitstek geldt de goddelijke wet: een besef van verplichting dat zich onontkoombaar aan het morele subject opdringt, ook wanneer dit besef voor anderen onverstaanbaar of onbegrijpelijk is. De tragische mens is bij uitstek een mens met een overtuiging. Hij weet zich aangesproken door een goddelijke wet, dat wil zeggen een overtuiging die zich principieel aan kritiseerbaarheid onttrekt. Vanuit het perspectief van de goddelijke wet verschijnt de menselijke wet als weliswaar noodzakelijk in regulatief opzicht, maar in moreel opzicht uiteindelijk als futiel: vanuit het perspectief van de menselijke wet verschijnt de goddelijke wet als absurditeit en fanatisme. Het ultieme ‘argument’ van de tragische mens luidt echter ‘Credo quia absurdum’. In het conflict tussen rede en overtuiging kiest hij voor de overtuiging. Tegenover de evidenties van de menselijke wet opteert hij voor een ‘andere’ evidentie. Nietzsche definieert het conflict tussen rede en overtuiging als een situatie van strijd en benadrukt het gewelddadige karakter van de rede, als één bepaalde overtuiging ten opzichte van anderen. De druïden die destijds hun heilige bossen op het eiland Mona (Anglesey) tegen de Romeinse ‘pacificatie’ verdedigden, werden door Tacitus [Annalen XIV.29] al als ‘fanatici’ aangemerkt.

Ook bij Heidegger ten slotte ontwaren we de gedachte van een alomtegenwoordig regime (het Men) waardoor wij gesproken worden zodra wij ons tot spreken, tot participatie in moreel beraad laten verleiden. Alles wordt begrijpelijk, toegankelijk en commensurabel. Er heerst een evident ‘Moralverständnis’ dat nauwelijks nog bevraagd kan worden zonder dat onze vraag onmiddellijk in termen van dit gangbare spreken en vragen wordt vertaald. Wanneer wij bijvoorbeeld op de uitsluitingsprocedures van het minimalisme wijzen, wordt onze taaluiting onmiddellijk teruggebracht of getransponeerd tot een van de gangbare bezwaren tegen het minimalisme (die door het minimalisme zelf worden opgeworpen en vervolgens gepareerd), namelijk dat het minimalisme geen ruimte biedt voor ‘levensbeschouwelijke overwegingen’. Bovendien ontleenden we aan Heidegger de gedachte dat de eigenlijke inhoud van de termen waarin het minimalisme spreekt, is uitgehold. In *Hoofdstuk 1* werd dit discursieve fenomeen, door Heidegger als ‘vulgarisering’ aangeduid, aan de hand van het autonomiebegrip geadstrueerd. Voorbij het gangbare ‘Moralverständnis’ doemt een oorspronkelijke morele ervaring op, door Heidegger aangeduid als ‘stem van het geweten’. Het is de opgave van een hermeneutiek van de morele ervaring te articuleren wat in deze ervaring te verstaan gegeven wordt. Vervolgens is bij Heidegger sprake van aanspreekbaarheid, dat wil zeggen van een principiële bereidheid gehoor te geven aan de stem van het geweten, door mij geïdentificeerd met datgene wat door Antigone als ‘goddelijke wet’ wordt aangeduid. Inzet van *Sein und Zeit* is dan de reactivering van het autonomiebegrip in de eigenlijke zin van het woord, dat wil zeggen zoals de term bij Sophocles verschijnt en waarbij autonomie paradoxalerwijze naar een fundamentele heteronomie verwijst, in de zin van aanspreekbaarheid en ontvankelijkheid voor het appel dat uitgaat van ‘het andere’. Autonomie verwijst dan naar een besef van verplichting dat niet tot de menselijke wet gereduceerd kan worden en waarvoor het morele subject zich ontvankelijk verklaart, ook wanneer dit hem of haar in conflict brengt met het regime van de redelijkheid, de menselijke wet. Autonomie verwijst naar de poging van het morele subject zich aan het regime van de redelijkheid, het evidente ‘Moralverständnis’ en de heerschappij van het Men te onttrekken om gehoor te kunnen geven aan een besef van verplichting dat Antigone aanduidt als goddelijke wet.

In *Wegmarken* wordt deze verwijzing naar een besef van verplichting dat niet tot de menselijke wet, dat wil zeggen tot mijn verplichtingen jegens de ander en de anderen, jegens de andere mens, gereduceerd kan worden, andermaal ter sprake gebracht. Zoals Heidegger het in

Sein und Zeit als zijn opgave beschouwde zich te onttrekken aan de heerschappij van het Men, zo beschouwt hij het in *Wegmarken* als zijn opgave zich te onttrekken aan de evidenties van het Humanisme en het regime van de propositionele rationaliteit. Deze rationaliteit wordt geïdentificeerd met een normaliserend nihilisme dat aanspreekbaarheid en ontvankelijkheid voor datgene wat hij aanduidt als ‘stem van het Zijn’ blokkeert. Het Zijn zonder zijnden, het Zijn dat geen zijnde is, maar als ‘het andere’ wordt aangeduid, wordt door Levinas met de dimensie van de heidense goden (de goden van de natuur) geïdentificeerd, dat wil zeggen met de stemmen waardoor tragische personages zoals Antigone zich lieten inspireren. Ontvankelijkheid voor deze inspiratie maakt het onvermijdelijk dat het morele subject in conflict komt met het regime van de propositionele rationaliteit. De ervaring waar het Heidegger om te doen is, is een besef van verplichting dat niet naar de behoeftige ander, niet naar de andere mens verwijst, maar zich aan het humanistische ‘Moralverständnis’ van onze tijd onttrekt.

In zijn brief over het Humanisme geeft Heidegger aan dat het denken de opgave heeft zich van het juk van de humanistische metafysica en de technische rationaliteit te ontdoen. Opnieuw moet de ‘autonomie’ van het spreken en denken die Heidegger daarbij voor ogen staat, niet in vulgaire zin worden begrepen, maar als ontvankelijkheid en horigheid voor datgene wat dichtenden en denkenden door de stem van het Zijn toegeworpen wordt. De bereidheid tot discursiviteit wordt door Heidegger in pejoratieve termen omschreven, het zwijgen daarentegen gerehabiliteerd. Wie zich ontvankelijk toont voor de stem van het Zijn loopt het risico, niets meer te zeggen. De mens wordt door Heidegger niet vanuit de mens begrepen, zoals de humanistische metafysica voorschrijft, maar als een zijnde dat uitstaat naar het Zijn. Dit staat haaks op de humanistische opvattingen die wij onder meer bij Apel en Levinas ontwaarden. Hier wordt zelfs de natuur vanuit de mens begrepen en gewaardeerd. Onze morele verplichtingen ten opzichte van de natuur worden bij Apel bijvoorbeeld tot onze verplichtingen ten opzichte van toekomstige generaties gereduceerd. In het morele beraad moeten ook zij die afwezig zijn een stem krijgen. Daarbij heeft Apel echter uitsluitend de afwezige mens, de ‘anderen’ op het oog. De mens is de hoeder van de dingen enkel voor zover die voor toekomstige generaties van waarde zouden kunnen zijn. In Jaspers’ lectuur van Heidegger komt ten slotte de ervaring naar voren dat laatstgenoemde door ‘geestelijke machten’ wordt geïnspireerd die de moderne, communicatieve rationaliteit vijandig gezind zijn. In de volgende paragraaf wordt de

verwantschap benadrukt tussen deze machten en datgene wat Antigone aanduidt als ‘goddelijke wet’.

§ 62 Incommensurabele morele aanspraken

De gezondheidsethiek wordt opgevat als een discursieve poging de ervaring van verlegenheid uit te bannen. De verdeeldheid wordt opgevat als een ‘knelpunt in de discussie’, waardoor het gesprek, gericht op consensus (en uiteindelijk op regelgeving), stagneert. In zijn inleiding bij de bundel *Euthanasie: knelpunten in de discussie* stelt Van der Wal (1987) bijvoorbeeld vast dat de euthanasiediscussie in een impasse verkeert. Ook op *theoretisch* niveau lijkt de vaart eruit te zijn. Wie de discussie overziet kan zich niet aan de indruk onttrekken dat zij ‘op vitale punten bepaald wordt door argumenten van intuïtieve aard, die dan echter nauwelijks verder geanalyseerd worden’ (p. 8). Men kan uit de verdeeldheid weg geraken door haar niet als interne verdeeldheid op te vatten, maar als een gevolg van de te grote toegankelijkheid van het ethische debat voor levensbeschouwelijke bijdragen.

Pellegrino en Sharpe (1989) openen hun artikel, gewijd aan medisch-ethische beslissingen rond het levenseinde, als volgt: “When Socrates defended, in the *Crito*, his duty to obey the law of Athens, and, in the *Apology*, his duty to the higher law of Apollo, he not only gave birth in the Western tradition to ethics as a rational discipline but also raised the question of the relationship between ethics and law” (p. 547). Dit is een voorbeeld van een moment waarop het gezondheidsethische discours zich uitdrukkelijk op de wijsgerige ethiek beroept. Van Engelhardt's beroep op § 270 van Hegels rechtsfilosofie werd in *Hoofdstuk 3* de inadequaatheid vastgesteld. In deze paragraaf zal ik verdedigen dat ook het beroep van Pellegrino en Sharpe op Socrates inadequaaf is, aangezien genoemde dialogen niet zozeer betrekking hebben op de verhouding tussen ethiek en recht, maar op een *interne* incommensurabiliteit, dat wil zeggen een incommensurabiliteit van verplichtingen die *beide* ethisch zijn en die ik zal aanduiden als de menselijke en de goddelijke wet.

62.1 De menselijke en de goddelijke wet 1: Socrates

Is de incommensurabiliteit die Socrates introduceert inderdaad die van ethiek en recht? Crito verwijt Socrates dat hij, door niet te vluchten (hoewel hij ten onrechte ter dood werd

veroordeeld), zijn plichten jegens vrienden en kinderen verzaakt. Een van de vragen in de daaropvolgende dialoog luidt: mogen wij onrecht met onrecht vergelden? Antwoord: Nee. Socrates voegt eraan toe:

Tussen hen die deze overtuiging hebben en hen die ze niet hebben is geen gemeenschappelijk overleg mogelijk. Het kan niet anders, of ze minachten elkander, wanneer zij elkaars besluiten zien (p. 116).

Stel dan, zegt Socrates, dat ik zou vluchten en dat ik de Wetten zou ontmoeten, in eigen persoon, en dat die mij zouden vragen of de staat kan voortbestaan wanneer vonnissen door individuen ongeldig kunnen worden verklaard? Wie ervoor kiest in Athene te leven, geeft daarmee aan dat hij instemt met de wetten, dat hij met de Wetten overeen gekomen is hen te gehoorzamen. Wanneer Socrates vlucht, zullen de rechters dan niet menen dat ze een rechtvaardig vonnis hebben geveld? En als hij elders over orde en rechtvaardigheid zou gaan spreken, zoals hij in Athene had gedaan, zou hij dan geen treurige figuur slaan? Door te vluchten zou hij een keuze maken die in strijd is met datgene wat hij al die tijd verdedigd heeft, hij zou de afspraken breken die hij (door heel zijn leven in Athene te blijven) met de Atheense wetten had gemaakt. Hij zou niet alleen kwaad met kwaad vergelden, hij zou de wetten ondermijnen, terwijl niet de wetten, maar de mensen die het vonnis velden onrecht begingen.

In de *Apologie* spreekt Socrates met een ander moreel accent, hier wordt een andere dimensie van het morele zichtbaar. De wet van Athene is weliswaar niet afwezig, maar in zijn betoog beroept hij zich op een hogere verplichting, namelijk de plicht de waarheid te spreken, omdat dat de opdracht is die hij van de godheid ontving. Dat is wat hij voortdurend benadrukt: hij spreekt in opdracht van, in dienstbaarheid aan de godheid. Hij is een waarheidsfanaticus, elk compromis wordt afgewezen, zelfs wanneer hem dit tegenover de Atheners plaatst: “Atheners, ik waardeer u en heb u lief, maar zal liever gehoorzamen aan de god dan aan u” (p. 89). Hij handelt in opdracht van, in dienstbaarheid aan de godheid en zegt: “Daarom, Atheners ... spreek mij vrij of niet, maar nooit zal ik anders handelen” (p. 90). Socrates is door de godheid aangesteld om de burgers van Athene voortdurend te ondervragen, te irriteren en voor schut te zetten, zonder zelf ooit een politieke functie te aanvaarden. Zou hij tegemoet komen aan de Atheners, dan zou hij zijn verplichting jegens de godheid verzaken. Diplomatieke schikkingen om (de voltrekking van)

het vonnis te vermijden wijst hij af. Zou hij ballingschap aanvaarden dan zou hij ongehoorzaam zijn aan de godheid. Twee interpretaties van de situatie, twee incommensurabele ethische verplichtingen, twee aanspraken die zich aan het handelingssubject opdringen: de goddelijke en de menselijke wet.

In *Crito* wordt de menselijke wet ter sprake gebracht. Zij behelst verplichtingen die het handelingssubject ervaart jegens anderen, aanspraken die zich aan hem opdringen als participant in het maatschappelijke verkeer. Daarbij gaat het bijvoorbeeld om de instemmingsgedachte, de contractgedachte, de reciprociteitsgedachte, de gedachte van instemming door participatie, maar ook om de imperatief van de discursiviteit, die aangeeft onder welke voorwaarden moreel overleg, gericht op consensusvorming, mogelijk is. In de *Apologie* daarentegen wordt de goddelijke wet ter sprake gebracht. Hier is niet van instemming, maar van een opdracht sprake, niet van participatie, of van een wil tot redelijkheid, maar van een wil tot gehoorzaamheid. De verplichtingen jegens de godheid blijken, in deze situatie, incommensurabel met de aanspraken die zich aan het handelingssubject opdringen als participant in maatschappelijke verkeer. Socrates verschijnt als waarheidsfanaticus. Zijn ‘Kompromisslosigkeit’ brengt hem in strijd met de menselijke wet. Foucault (1989) spreekt, in verband met de *Apologie*, over Socrates’ “tache désintéressée” (p. 146). Alleen de ethiek van de menselijke wet kan een ethiek van ‘belangen’ zijn.

Wanneer het vonnis is uitgesproken en Socrates in afwachting is van de terugkeer van het schip dat (vanwege het Apollofeest) naar Delos was afgevaaren (omdat het vonnis na terugkeer van het schip zal worden voltrokken), schrijft hij gedichten. Gevraagd naar het waarom ervan antwoordt hij dat hij die gedichten gemaakt heeft om de bedoeling van enige dromen te onderzoeken en zich van een vrome plicht te kwijten, voor het geval zij hem misschien opdroegen die muzenkunst te beoefenen. Dikwijls in zijn voorbije leven bezocht hem dezelfde droom, nu eens in deze, dan in die gestalte, maar steeds met dezelfde boodschap: Socrates, dien de kunst der muzen en beoefen haar. Hij veronderstelde dat de droom hem vermaande en aanspoorde dat te doen wat hij al deed, ongeveer zoals het publiek hardlopers aanmoedigt. Hij meende dus dat ook de droom hem aanmoedigde voort te gaan met wat hij al deed, de kunst der muzen beoefenen, omdat wijsbegeerte de hoogste muzenkunst was en hij die beoefende. Maar nu, nadat het proces geëindigd was en nu het feest van de god zijn dood vertraagde, kwam de gedachte bij hem op dat de droom hem misschien beval de muzenkunst in de gewone zin van het

woord (namelijk als dichtkunst) te beoefenen en dat hij niet ongehoorzaam mocht zijn. Het scheen hem veiliger niet te sterven voordat hij zich van zijn vrome plicht had gekweten en (in gehoorzaamheid aan de droom) gedichten had gemaakt (p. 129).

Zeker is, dat we de godheid gehoorzaamheid verschuldigd zijn, maar onzeker is, waartoe hij ons aanspoort en wat hij ons opdraagt. Wat Socrates verwoordt, is een onbestemd besef van verplichting die niet uitgaat van de andere mens en die een dubbelzinnige, maar tevens onontkoombare opdracht behelst. Het betreft een vrome plicht; een vermaning, een aansporing, maar tot wat? Het besef dringt zich aan hem op, dat hij aan een vrome plicht, een belangeloze opdracht verzaakte, dat hij in zijn handelen datgene wat de stem hem te verstaan gegeven had, verkeerd had uitgelegd.

Dit besef van verplichting verwijst naar datgene wat ik aanduid als de goddelijke wet. Deze wet heeft niet betrekking op datgene wat wij de ander of de anderen verschuldigd zijn, maar eerder op datgene wat wij ‘het’ andere verschuldigd zijn. Deze wet verwijst niet naar, en kan niet worden teruggebracht tot aanspraken die zich aan ons opdringen wanneer wij participeren in het maatschappelijke verkeer, of in het daarmee gepaard gaande morele beraad. De ‘menselijke wet’ verwijst enkel naar de zichtbare verplichtingen en put het besef van verplichting, van ‘verschuldigd zijn’ niet uit. We moeten onderscheid blijven maken tussen datgene wat ik de anderen feitelijk verschuldigd ben en een meer onbestemd besef van verschuldigd zijn, waarvan wij nooit zeker weten of we het inlossen door te handelen zoals we doen. Datgene wat ik de ander feitelijk verschuldigd ben, de menselijk wet, is een authentiek moreel moment, maar de menselijke morele situatie kan daartoe niet worden gereduceerd.

Socrates is een komische figuur. Zelfs voor het gerecht moet hij benadrukken dat wat hij zegt niet schertsend is bedoeld. Het genre dat bij uitstek is gewijd aan de incommensurabiliteit van menselijke en goddelijke wet, is echter de tragedie. Hegel heeft *Antigone* als tragedie bij uitstek aangemerkt: ook voor mij een geprivilegieerde bron.

62.2 De menselijke en de goddelijke wet 2: Antigone

In Sophocles’ *Antigone* staat ‘recht tegenover recht’: ‘Hij (Kreon) heeft niet het recht mijn recht te schenden’, laat Sophocles Antigone zeggen. Wat voor de een een misdrijf is, is voor de ander een heilige daad. Of, zoals Antigone verzucht: mijn piëteit wordt voor impiëteit versleten. Zij beroept zich op de ongeschreven, eeuwige wetten (‘niemand weet vanwaar de wetten komen, ze

zijn eeuwig en onveranderlijk'), op een hogere loyaliteit, een hogere verplichting, op een morele dualiteit van menselijke en goddelijke wet. Antigone zegt: Wijs waren wij - jij in de ogen van mensen, ik in de ogen van de goden. En tegen Kreon: Het verschaft mij geen genoeg jou te horen spreken en mijn betoog is jou niet minder onaangenaam.

In *Hoofdstuk 5* kwam Rawls 'method of avoidance' aan de orde. In een pluralistische context dient de politieke filosofie zich te verzekeren van een minimale inhoudelijke overeenstemming, en dient zij fundamentele en chronische controversen te vermijden. Nussbaum (1986) signaleert in de Griekse tragedie hetzelfde streven. De betrokkenen zijn erop uit tragische situaties te vermijden. *Antigone* toont "two different attempts to close off the prospect of conflict and tension by simplifying the structure of the agent's commitments" (p. 51). De daartoe gehanteerde strategieën doen opvallend modern aan. Om te beginnen vinden wij bij Kreon het streven een onderscheid te maken tussen een redelijke ('gezonde') en een onredelijke ('zieke') denkwijze. In de tweede plaats lijkt dikwijls sprake van deliberatieve situaties waarin betrokkenen argumenten geven voor hun stellingname. Ook Antigone probeert het aantal te verdisconteren morele aanspraken te verminderen ("Each [of the protagonists] has omitted recognitions, denied claims ... both have narrowed their sights", p. 52). Kreon beoogt beheersing van de situatie. Dit vergt een simplificerende definitie, uitbanning van verdeeldheid, revisie van de gangbare morele beschrijving, die teveel opties openhoudt, herdefiniëring van verplichtingen. Een dergelijke redelijke en simplificerende denkwijze functioneert als een techniek van regulering en beheersing.

Het goede wordt niet als in zichzelf verdeeld beschouwd. Maar Kreon faalt. Uiteindelijk moet hij onderkennen dat de door hem gehanteerde, eenzijdige ethiek geen recht deed aan de complexiteit van de morele situatie. Hij onderkent nu de armoede van zijn interpretatie: niet alle aspecten van de situatie werden erin betrokken. Het tragische van de situatie bestaat hierin dat wij, door recht te doen aan de ene verplichting, verzaken aan een andere, incommensurabele verplichting. Maar ook Antigone maakt zich schuldig aan een rigide simplificatie, aan eliminatie van conflicterende verplichtingen. Haar piëteit jegens de goddelijke verplichting is consequent, maar eenzijdig. Nussbaum schrijft: "We have, then, two narrowly limited practical worlds, two strategies of avoidance and simplification" (p. 66). Hegel onderkende weliswaar de eenzijdigheid van beide posities, maar het cruciale is volgens Nussbaum dat de eenzijdigheid in dienst staat van strategieën van conflictvermijding en eliminatie. *Antigone* toont het faillissement van deze

strategieën. De incommensurabiliteit van geschreven en ongeschreven wet, menselijke en goddelijke wet, dient te worden onderkend. Rechtvaardigheid bestaat in “doing justice to their difference” (p. 68). Dit vergt ontvankelijkheid voor ambiguïteit. Het gaat erom aan beide kanten van de collisie - begrepen als een conflict tussen welzijn en veiligheid enerzijds, goddelijke verplichtingen anderzijds - te kunnen denken, in een taal die interne tegenstellingen kan tonen en vasthouden. In de plaats van simplificatie treedt ontvankelijkheid (‘responsiveness’) en een rehabilitatie van morele tradities, aangezien dit ontvankelijkheid voor verschillende morele aanspraken behelst. Moeten wij, om recht te doen aan de goddelijke wet, het tragische conflict juist opzoeken? Verdient een ‘method of avoidance’ in veel gevallen niet toch de voorkeur? Of moeten wij het conflict noch opzoeken, noch vermijden, maar zodra het zich aandient, gelaten aanvaarden? Deze vraag komt aan het einde van de paragraaf aan de orde.

62.3 De menselijke en de goddelijke wet 3: Luther

Wanneer Luthers legendarische optreden te Worms als het ethische begin van de moderniteit wordt aangemerkt, doemt onvermijdelijk de vraag op naar Luthers verhouding tot de discursiviteit. Die blijkt veelduidig. In *Hoofdstuk 1* werd de strekking ervan door Luther op treffende wijze verwoord: “[I]ch begehre noch heute, das mir mein Irrtum bewiesen wird, und ich wäre willig zu widerrufen, wo ich geirrt hätte” (1920/1983c, p. 73). De afgezanten van de paus waren intelligente, berekenende diplomaten die aanzienlijk meer belangstelling hadden voor de ingewikkelde politieke constellatie dan voor theologische disputen en gewetensvragen. Zij werden gedreven door berekening, zochten het politieke vergelijk. Desalniettemin trad Cajetanus, legaat van de paus, te Augsburg in 1518, tegen alle instructies in, met Luther in dispuut omtrent diens leerstellingen, in de hoop hem met thomistische argumenten te overtuigen. Luther miste het gevoel voor de betekenis van een dergelijke tegemoetkoming van de hoogste instantie. Hij weigerde de betreffende strijdpunten te laten vallen, eiste een grondige bespreking op neutraal terrein tussen gelijkberechtigde tegenstanders. Dat wil zeggen: traditiegebonden rationaliteit en autoriteit tegenover discursiviteit. Betekent dit, dat hij opteede voor een ‘herrschaftsfreie Diskussion’, gezuiverd van machtseffecten, van elementen van politieke berekening en van elk beroep op ‘menselijke’ autoriteit?

Tijdens zijn beroemde optreden te Worms hoopte hij op een formeel twistgeding met dispatatie en een ‘scheidsgerecht’ door onpartijdige deskundigen. Hij meende dat hij was

uitgenodigd voor een theologische discussie over zijn geschriften. Alle ‘politieke’ pogingen om tot een vergelijk te komen wees hij af, zelfs een ‘diplomatiek’ voorstel voor een concilie over zijn uitspraken. Want Luther wilde alleen zijn aan de openbaring gebonden geweten als autoriteit erkennen. Niet alleen de ‘menselijke’ autoriteit van de paus wilde hij slechts in zoverre aanvaarden als hij er innerlijk mee in kon stemmen, zelfs de autoriteit van een concilie was niet onaantastbaar. Opteerde Luther voor ‘herrschaftsfreie Diskussion’? Toonde hij bereidheid tot discursiviteit, of was hij een fanaticus? Opteerde hij voor beraad of voor oorlogsvoering?

Luther benadrukt bij verschillende gelegenheden, dat Gods woord oorlog is: ‘Ik ben niet gekomen om vrede te brengen, doch het zwaard’, was een van zijn lievelingscitataten. Hij eiste weliswaar een open debat en een onpartijdig oordeel, maar uiteindelijk verklaarde hij dat hij zich aan geen enkele rechterlijke uitspraak zou kunnen onderwerpen die niet op Gods woord berustte. Bij Nietzsche wordt Luther ten tonele gevoerd als een fanaticus (I, 1251; II, 1222). Als het al waar is dat Luther de Europese democratisering bevorderde, zoals Nietzsches penvriend Peter Gast het wilde, dan is het als “einer der *unfreiwilligsten* Förderer derselben” (een uitspraak waarin waarschijnlijk een verwijzing naar Luthers visie op de onvrije menselijke wil doorklinkt, III, 1159). Maar het meest expliciet gaat Nietzsche in op de relatie tussen Luther en de discursiviteitsgedachte in een passage waarin hij de ontmoeting met Contarini beschrijft, tijdens het dispuut van Regensburg, onder de titel ‘Tragikomödie von Regensburg’ (I, 826 e.v.). Een vreedzame uitkomst, zonder godsdienstoorlog en Contrareformatie lag, evenals de Duitse eenheid, in het verschiep, aldus Nietzsche. Contarini’s mildheid leek het te winnen van het theologische ‘gekijf’. Maar Luther (dat wil zeggen ‘der knöchernen Kopf Luthers’) strubbelde tegen. In de overeenstemming van visies zag hij het werk van de duivel. En het einde was dat de wereld in vlammen opging. En dat om zaken, benadrukt Nietzsche, die niets met waarheid of onwaarheid van doen hadden en derhalve onbediscussieerbaar waren. Kortom, Luther hinkt op twee gedachten, zijn attitude jegens de discursiviteit is ambivalent. Enerzijds kiest hij voor een optie waarin de waarheid gegarandeerd is en die ieder compromis blokkeert, anderzijds klinkt zijn pleidooi, bij verschillende gelegenheden gedaan, voor een machtsvrije discussie opvallend modern. Deze ambivalentie hangt ongetwijfeld samen met Luthers achterdocht, zijn negatieve attitude jegens de rede. In zoverre hij de moderniteit inaugureert, betreft dit eerder haar innerlijke dan haar redelijke aspect.

62.4 De menselijke en de goddelijke wet 4: Ibsen

In de vorige paragrafen werd een unzeitgemäß, niet onproblematisch en nog nader te articuleren onderscheid geïntroduceerd tussen twee incommensurabele morele aanspraken, aangeduid als ‘menselijke’ en ‘goddelijke’ wet. De menselijke wet formuleert datgene wat participanten in het maatschappelijke verkeer (en het daarbij behorende morele beraad) elkaar feitelijk verschuldigd zijn. Zij geeft bijvoorbeeld aan, in hoeverre artsen hun patiënten informatie verschuldigd zijn, en in hoeverre wij elkaar ‘goede redenen’ verschuldigd zijn. Hoewel de precieze formulering varieert, verwijst de strekking naar een ethische constante. De aanduiding ‘goddelijke wet’ daarentegen verwijst naar een onbestemde, ‘ongeschreven’ verplichting, een ‘belangeloze opdracht’, een aanspraak of aansporing die zich aan ons opdringt, maar niet vanuit de andere mens. De aanduiding goddelijke *wet* benadrukt dat deze aansporing, ondanks haar onbestemde karakter, zich aandient als een dwingende verplichting. Zij verwijst naar de mogelijkheid dat wij een handelingsoptie affirmeren die in strijd is met de menselijke wet, maar toch als een onontkoombare morele aanspraak wordt ervaren. De aanduiding ‘goddelijke wet’ verwijst naar een verplichting die zich niet in termen van feitelijke verplichtingen jegens onszelf of jegens anderen laat schragen, en vrij is van reciprociteit. Want aangezien deze aanspraak niet uitgaat van een andere mens, is er evenmin sprake van een ander van wie ik kan verwachten dat hij ten opzichte van mij zo zal handelen zoals ik handel ten opzichte van haar of hem.

Deze gedachte, dat de morele ervaring van verlegenheid, waarover Kant in de *Grundlegung* spreekt, naar incommensurabele morele aanspraken verwijst, die ik aanduid als menselijke en goddelijke wet, zal ik in deze paragraaf nader articuleren aan de hand van Ibsens toneelstuk *Spoken*. De keuze voor dit stuk is ingegeven door het feit dat de hoofdpersoon (mevrouw Alving) geconfronteerd wordt met een ‘ethisch probleem’: het verzoek van haar zoon Osvold hem aan een zachte dood te helpen.

De titel verwijst echter naar diffuse aanspraken die zich niet laten reduceren tot datgene wat de betrokken personages elkaar feitelijk verschuldigd zijn en die, vanuit een Verlichte optiek, dat wil zeggen vanuit een Verlichte interpretatie van de situatie, worden aangeduid als (of beter gezegd worden afgedaan als) ‘spoken uit het verleden’.

In *Spoken* verschijnt de menselijke situatie als een permanente mogelijkheid van conflict tussen incommensurabele aanspraken. Verschillende lezingen van *Spoken* zijn mogelijk. Zij sluiten aan bij interpretaties die in het toneelstuk zelf werkzaam zijn (*Spoken* is een tekst die

aanspoort tot uitleg, en tegelijkertijd zelf reeds uitleggend is). Aan het slot van *Spoken* dient zich een onbestemd besef van verplichting aan waarvan moeilijk aan te geven is waar het op berust, waar het van uitgaat en waar het ons toe oproept of aanspoort. Zeker is alleen dat de betrokkene zich aangesproken en aangespoord weet, en dat er sprake is van een handelingsimperatief die vooraf gaat aan de affirmerende activiteit van het handelingssubject.

De strekking van deze paragraaf laat zich, in navolging van de wijze waarop Heidegger in zijn brief over het Humanisme over Sophocles spreekt, als volgt formuleren: in *Spoken* wordt het ethische aanvankelijker gedacht dan in de minimalistische ethiek. In tegenstelling tot wat Strawson beweert, zal ik de stelling verdedigen dat de ‘ethische waarheid’ die in *Spoken* ten tonele wordt gevoerd, ook in de ethiek ter sprake kan en moet worden gebracht. Deze ethische waarheid kan niet als een ethische ‘boodschap’, wel als een ethisch ‘besef’ of ‘inzicht’ worden aangemerkt. In veel lezingen van Ibsens stuk wordt gesteld dat *Spoken* als een pleidooi voor vrijwillige euthanasie moet worden beschouwd, of in ieder geval als een stuk met een emancipatoire strekking in zoverre het vraagstuk van euthanasie bespreekbaar wordt gemaakt. Maar wat gebeurt er? Wanneer de hoofdpersoon (Mevrouw Alving) moet besluiten al dan niet gehoor te geven aan het verzoek van haar zoon hem een zachte dood te schenken, valt het doek. Wilde Ibsen daarmee zeggen dat euthanasie een private kwestie was? Deze ‘liberale’ interpretatie verdraagt zich slecht met andere aspecten van het stuk, met name de slotdialoog. Er blijkt sprake van een strijd tussen perspectieven, tussen interpretaties van de situatie, die in het toneelstuk zelf voor het voetlicht wordt gebracht, zonder dat deze strijd in het voordeel van één van de betrokken interpretaties wordt beslecht.

Dat wil zeggen: *Spoken* heeft wel een morele inhoud, maar geen morele boodschap. De situatie van strijd tussen perspectieven blijft voortbestaan, ook wanneer het doek gevallen is. Ibsen toont het menselijke van de mens, zoals Hegel dat verwoordt: “[D]er Mensch ist dies, den Widerspruch des vielen nicht nur in sich zu tragen, sondern zu ertragen und darin sich selbst gleich und getreu zu bleiben” (13, p. 311). Door een lectuur van onderling strijdige duidingen van Ibsens stuk, die aansluiten bij interpretaties die in het stuk zelf werkzaam zijn, wordt een poging ondernomen de incommensurabele aspecten van de morele ervaring, aangeduid als menselijke en goddelijke wet, nader te identificeren.

Beschikbare interpretaties

Watts (1964) noemt *Spoken* een intens moreel stuk (p. 12). De morele thematiek zou betrekking hebben op “the way that we are dominated by the past” (p. 10). Het stuk zou een emancipatoire strekking, een emancipatoire boodschap hebben: het moderne individu moet zich bevrijden van achterhaalde conventies uit het verleden. Deze interpretatie wordt door Meyer (1974) onderschreven: *Spoken* benadrukt “the importance of waging war against the past” (p. 514). Hij geeft echter toe dat een dergelijke lezing vergt dat we de morele accenten van het stuk reaccentueren, dat we deze, door Ibsen ‘te impliciet’ gehouden emancipatoire boodschap sterker aanzetten (‘herauspreparieren’, zou Habermas zeggen). Hij onderstreept de opvatting van officiële ‘Ibsenkenner’ Brandes dat Ibsen te terughoudend is geweest. Volgens Brandes heeft de dramaturg de taak zijn werk in dienst te stellen van de emancipatoire gedachte, en moet het toneel functioneren als “the pulpit for preaching the ideals of the new age” (p. 381). Ibsen wordt door Meyer en Brandes ten tonele gevoerd als een criticus van een ongeëmancipeerde samenleving “who pronounced a death sentence on accepted social ethics” (p. 476). *Spoken*, aldus Meyer, “attacked some of the most sacred principles of the age, such as the sanctity of marriage [Mevrouw Alving's huwelijk kan om een aantal redenen als mislukt worden beschouwd] ... and the duty of the son to honour his father” [Osvald laat zich laatdunkend over zijn vader uit] (p. 508).

Ook Boer (1928) meent dat *Spoken* gericht was “tegen maatschappelijke instellingen en denkbeelden, die voor onaantastbaar golden” (p. 189), zoals de plicht van kinderen hun ouders lief te hebben. En dat terwijl er anderzijds sprake is van een “plicht van ouders om ongelukkige kinderen, die zij het leven schonken, van het leven te verlossen”. Waar het de titel betreft schrijft Boer:

‘Spoken’, heet het stuk. De dichter laat ons niet in verlegenheid, wat de titel betekent (p. 194).

Want volgens Boer verwijst de titel ondubbelzinnig naar resten van oud bijgeloof dat wij afgezworen hebben, en dat ons toch niet loslaat, verouderde denkbeelden, die onze fantasie en ons denkleven beheersen, en die we niet kunnen meester worden: “tegen zulke spoken is de tendentie van het stuk gericht” (p. 194). In deze duiding komt de gedachte naar voren die volgens

Kant uitgaat van de Verlichting, de opdracht zelf te denken, mondig te zijn. *Spoken* heeft een emancipatoire strekking.

Volgens de hierboven al genoemde Brandes (1899/1977) gaat *Spoken* over een vrouw die “haar geluk en welzijn” opofferde aan conventionele morele verplichtingen waarvan zij zich niet los kon maken. De titel verwijst volgens Brandes naar

“the preservation ... of feelings (and through them of dogmas) whose original life-conditions have died out and given place to others with which those feelings are at variance” (p. 78).

En Brandes voegt daaraan toe dat, naarmate de strekking van Ibsens werk moderner werd, hij een groter kunstenaar is geworden (p. 80).

Het vervelende is echter, en de meeste commentatoren geven dat ook toe, dat Ibsens stuk niet ‘restlos’ aan deze emancipatoire duiding beantwoordt. Chamberlain (1982) verwijt Ibsen een teveel aan openheid en ambiguïteit als gevolg van gebrek aan artistieke controle. Dit overschot aan veelduidigheid is volgens hem de oorzaak van het gebrek aan consensus onder commentatoren met betrekking tot de (ontbrekende) ontknoping van het stuk. Want wat gebeurt er wanneer het doek gevallen is, pleegt ze euthanasie of niet? Chamberlain schrijft: “Many have argued that she will, or that she will not, administer a fatal dose; none has been able to demonstrate the logical inevitability of either choice” (p. 74). Shaw zegt dat het einde van *Spoken* zo overweldigend is, dat elke discussie erdoor geblokkeerd wordt. En wat misschien nog belangrijker is, de emancipatoire duiding spoort slecht met het commentaar van Ibsen zelf. Ibsen heeft bij gelegenheid benadrukt dat zijn stuk geen boodschap heeft, dat er geen enkele boodschap uitgedragen wordt (Meyer, p. 511), dat we de ‘moraal’ van het stuk niet met de ‘filosofie’ ervan mogen verwisselen (Meyer, p. 362). En er kan worden gewezen op zijn befaamde uitspraak: “I only ask. My task is not to answer” (p. 419). Nadat Ibsen, op aandringen van Brandes, J.S. Mill heeft gelezen, brengt hij zijn afkeer van deze lectuur onder meer tot uitdrukking in de uitspraak: “When I reflect that there are writers who lay down the law about philosophy without any knowledge of Hegel or German thought in general, it seems to me that anything is allowed”. In een lucide passage schrijft Meyers dan, dat het vaak lijkt alsof Ibsens personages verwijzen naar iets dat onuitgesproken blijft, een onzichtbaar schuldbesef waaronder allen gebukt gaan. In een gesprek dat Ibsen in 1882 met William Archer voerde (Arpe 1972) beklagde hij zich over het

feit dat zijn publiek erop stond een extra personage toe te voegen, namelijk Ibsen zelf, en dat terwijl hij in geen enkel stuk zo weinig zijn eigen mening verwoordde als in *Spoken*. Archer vraagt dan wat er gebeurt nadat het doek gevallen is. Ibsen antwoordt:

Das weiß ich nicht. Das muss jeder selbst herausfinden. Ich möchte nicht im Traum solch schwierige Fragen entscheiden (p. 72).

Deze verlegenheid onder commentatoren vloeit voort uit het feit dat verschillende duidingen van de slotscène mogelijk zijn. Deze duidingen bouwen voort op interpretaties van de situatie die in *Spoken* zelf worden verwoord. De ethische inhoud van het stuk laat zich echter tot geen van deze interpretaties reduceren, aangezien deze inhoud juist bestaat in de strijd tussen interpretaties.

Interpretatie 1: het gezondheidsethische discours

Osvald Als ich mich in Paris von dem Anfall erholt hatte, da sagte der Arzt, wenn der Anfall wieder käme, - und er kommt wieder -, so wäre keine Hoffnung mehr.

Frau Alving Und er war herzlos genug, Dir das -

Osvald Ich verlangte es von ihm. Ich sagte ihm, ich hätte Verfügungen zu treffen (p. 176).

Deze woordenwisseling verwijst naar de problematiek van het waarheid spreken. Mevrouw Alving verwoordt de ‘oude’ medische ethiek: men dient de patiënt een al te confronterende waarheid te besparen. Osvald daarentegen verwoordt de ‘nieuwe’ medische ethiek: de arts heeft de plicht zijn patiënt te informeren. De Parijse arts vertegenwoordigt niet alleen de nieuwe medische kennis, maar ook de nieuwe medische ethiek. Samen vormen ze een epistemologische ruimte, - in Parijs geconstitueerd -, waarin op een bepaalde wijze wordt gesproken. Het verzoek waarmee Osvald zich vervolgens tot zijn moeder richt (hem zodra de aanval zich herhaalt, met behulp van morfine een zachte dood te schenken) behelst wat gezondheidsethici een ‘advance directive’ noemen. Er kan recht worden gedaan aan het zelfbeschikkingsrecht, ook wanneer de patiënt zelf niet meer in staat is zijn wil te uiten. Naast het recht op autonomie vormt ook de ‘kwaliteit van leven’ die Osvald wacht, een legitimering voor zijn beschikking. Op één punt verwijdt *Spoken* zich van een gezondheidsethische lezing: terwijl hij het een arts had moeten

vragen, richt hij zijn verzoek tot zijn moeder. Terwijl de moderne geneeskunde de zieke juist uit zijn natuurlijke omgeving (het gezin) wil halen, trekt Osvald zich in dit intieme regime van zorg terug.

Interpretatie 2: de liberale ethiek

De liberale interpretatie vertrekt vanuit het zelfbeschikkingsrecht. De keuze om in te stemmen met Osvalds verzoek, of niet, verschijnt als een ‘persoonlijke’ of ‘private’ keuze. Wat in deze duiding verloren gaat, is het dwingende karakter van de aanspraken die zich aan het betrokken handelingssubject lijken op te dringen. Er wordt geen recht gedaan, zo lijkt het, aan het algemeen menselijke karakter van de betrokkenheden en verbintenissen waarnaar deze aanspraken verwijzen. In *Spoken* komt een besef van verplichting naar voren dat vooraf gaat aan de keuze van het subject: een verplichting die diens keuze oriënteert en waaraan deze haar morele waarde lijkt te ontleen. Een nadere articulatie ervan lijkt binnen een liberaal taalregime echter niet mogelijk, omdat iedere verwijzing naar een ‘andere’ verplichting als een verwijzing naar het ‘private’, ‘persoonlijke’ of louter ‘innerlijke’ wordt geïdentificeerd. Vandaar dat de poging tot articulatie alleen in confrontatie met andere interpretaties kans van slagen heeft.

Interpretatie 3: de taalstrijdoptiek

In *Spoken* laat zich datgene beluisteren wat volgens Bachtin het privilege is van de roman, namelijk een strijd tussen verschillende ‘stemmen’ of ‘talen’ die een bepaald moreel perspectief verwoorden. Neem bijvoorbeeld de volgende woordenwisseling:

Frau Alving Sollte ein Kind nicht unter allen Umständen Liebe für seinen Vater fühlen?

Osvald Wenn ein Kind seinem Vater nichts zu verdanken hat? Ihn gar nicht gekannt hat?

Hältst Du denn wirklich noch fest an dem allen Aberglauben, Du, die doch sonst so aufgeklärt ist?

Ibsen laat verschillende stemmen, als vertolkers van talen, aan het woord, zonder zich met één van deze stemmen te identificeren (want daarmee zou hij een einde maken aan hun onderlinge strijd). Osvald spreekt de taal van de moderne ethiek: hij verwijst naar datgene wat mensen elkaar feitelijk verschuldigd zijn. Boer (1928) benadrukt dat hij, als ‘goede reden’ om iets voor

zijn moeder te voelen, vermeldt dat zij hem van dienst, van nut kan zijn. Hij maakt een onderscheid tussen deze zichtbare aspecten van menselijke relaties en het geloof in onzichtbare verbintenissen of betrokkenheden, die hij afdoet als ‘spoken uit het verleden’. Mevrouw Alving daarentegen spreekt een oudere morele taal. Zij verwijst naar verplichtingen van kinderen jegens hun ouders, ook wanneer het moeilijk te zeggen is wat zij hun ouders feitelijk verschuldigd zijn. Twee antwoorden op de vraag wat kinderen hun ouders verschuldigd zijn, ontleend aan twee morele talen die in deze slotdialoog van *Spoken* tegen elkaar worden uitgespeeld. De louter emancipatoire duiding van *Spoken* is vertekenend, omdat de ‘nieuwe’ morele taal die Ibsen introduceert en uitspeelt tegen andere talen, ten onrechte aan Ibsen zelf wordt toegeschreven. Het is Ibsens verdienste de veelduidigheid van de situatie te tonen, te laten zien dat zij vanuit verschillende perspectieven geïnterpreteerd kan worden. Ibsen weigert de situatie definitief te definiëren. Zijn houding ondermijnt de dominantie van pacificerende en verhullende duidingen. Terwijl in Osvalds taaluitingen de stem van de ‘nieuwe moraal’ werkzaam is, verwoordt het personage Manders de ‘oude’ moraal van moralisme en conventies, waarvan Heering vaststelde dat zij ‘het niet meer doet’. Zowel Osvald als Manders zijn moralist, omdat zij zich tot woordvoerder van één bepaalde morele taal opwerpen. Mevrouw Alving bevindt zich als het ware tussen beide moralisten in, zonder zelf moralist te worden, aangezien zij zich zowel voor het oude als voor het nieuwe ontvankelijk toont.

Interpretatie 4: menselijke en goddelijke wet

Voor *Spoken* geldt wat Ibsen over een van zijn andere stukken zegt: “The play deals with a conflict between two irreconcilable powers in human life which will always be repeated” (Meyer, p. 385). Boer (1928) spreekt over een “onverzoenlijk conflict ... met grote consequentie ten einde gevoerd” (p. 191). Om welke ‘krachten’ gaat het? Enerzijds om de zichtbare, bekende verplichtingen en verbintenissen van mensen ten opzichte van elkaar: de menselijke wet. De ‘andere’ kracht die in het spel is, laat zich moeilijker omschrijven. Manders verwoordt haar in termen die hij ontleent aan de ‘oude’ moraal. Dat is verhullend omdat genoemde kracht daarmee eveneens gereduceerd wordt tot de menselijke wet, maar dan in conventionele zin omschreven. Daardoor ontstaat ten onrechte de indruk dat de permanente strijd waarover Ibsen spreekt betrekking zou hebben op de strijd tussen emancipatie en conventie, tussen Verlichting en bijgeloof. Deze interpretatie van de strijd wordt met name door Osvald verwoord. De ‘andere’

kracht die in het spel is, wordt door hem aangeduid als ‘Aberglaube’. Daarmee loopt hij vooruit op de gangbare uitleg van latere commentatoren. De strijd die Ibsen ten tonele voert, zou dan betrekking hebben op een gevecht tussen mondigheid en ‘Vormundschaft’. Mevrouw Alving verschijnt dan als het minst mondige personage. De oude moraal ‘doet’ het in haar geval niet meer, maar met de nieuwe moraal is zij nog onvoldoende vertrouwd: zij is er nog te angstig voor. Zij spreekt (haar) nog niet, is haar nog niet machtig, zij stamelt nog.

De term ‘angstig’ behelst een verwijzing naar Dupuis. Zij zou Mevrouw Alvings bijdrage aan de articulatie vermoedelijk als volgt omschrijven: De moraal staat op het punt een wezenlijke verandering te ondergaan. Manders wil vasthouden aan de oude, Oswald introduceert de nieuwe moraal, Mevrouw Alving bevindt zich in een overgangssituatie. De nieuwe, door Oswald geïntroduceerde moraal, net terug uit de metropool Parijs, die haar aanspoort niet langer op conventies te vertrouwen (zoals Manders wil), maar zelf te denken, maakt haar nog ‘angstig’. Deze ‘angstigheid’ is de oorzaak van haar twijfel, of beter gezegd verlegenheid.

Deze omschrijving van de bijdrage van Manders, Oswald en Mevrouw Alving aan de articulatie van morele krachten is verhullend. Zij miskent het niet te negeren gegeven dat Ibsens karakters voortdurend lijken te verwijzen naar (zoals Meyer het uitdrukt) iets dat onuitgesproken blijft, een onzichtbaar schuldbesef waaronder al zijn personages (dus ook Oswald zelf) gebukt gaan (p. 516). De morele ervaring van verlegenheid die Mevrouw Alving opdoet wanneer *Spoken* zijn ontknoping nadert, verwijst naar het besef dat, aan de tegenstrijdige aanspraken die zich aan haar opdringen, noch door Manders’ conventionele moraal, noch door Oswalds emancipatoire moraal afdoende recht kan worden gedaan. Beide articulaties zijn erop uit de aanspraken die zich aandienen, te simplificeren, te formuleren in termen van de menselijke wet, om vervolgens datgene wat zich niet op deze wijze laat formuleren, uit te bannen. Terwijl het aanvankelijk lijkt alsof beide taalspelen (de ‘oude’ en de ‘nieuwe’ moraal) elkaar beconcurreren, versterken zij op dit cruciale punt elkaar, lijken zij ‘heimliche Komplizen’ en toont het ‘nieuwe’ taalspel zich niet minder moralistisch dan het oude, omdat ook de nieuwe moraal de veelduidigheid van de situatie tot eenduidigheid wil reduceren. Zowel de oude als de nieuwe moraal behelst een ‘method of avoidance’ (Rawls), een simplificatie van een complexe situatie (Nussbaum). In feite gaat het om een strijd tussen uitgewerkte simplificaties en gestamelde luciditeit.

In tegenstelling tot wat Boer beweert, zijn we wel degelijk in verlegenheid aangaande de vraag wat de titel van het stuk betekent. De uitleg als zou de titel verwijzen naar ‘resten van oud bijgeloof dat wij afgezworen hebben, en dat ons toch niet loslaat’, sluit aan bij één van de in *Spoken* aanwezige interpretaties, die door Ibsen tegen andere interpretaties wordt uitgespeeld. Mevrouw Alving lijkt aanvankelijk het minst mondige personage, maar blijkt bij nader inzien juist degene die zich het meest ontvankelijk toont voor de tegenstrijdige morele aanspraken die zich, in deze complexe en veelduidige morele situatie, aan haar opdringen, maar waarvan zij de incommensurabiliteit in de simplificerende taalspelen van Manders en Oswald verloren ziet gaan. Juist voor degene die zich met geen van beide taalspelen identificeert - en dus ‘onmondig’ lijkt, aangezien dergelijke identificaties het bespreken van de morele situatie faciliteren -, juist voor degene die het conflict tussen beschikbare taalspelen nog als conflict ervaart, blijft de veelduidigheid van de situatie voelbaar.

Dat er sprake lijkt van ‘denkbeelden’ die zij, zoals Boer het uitdrukt, niet ‘meester’ wordt, komt omdat deze nauwelijks gearticuleerde denkbeelden verwijzen naar een authentieke morele ervaring, naar aanspraken die, door toedoen van de simplificerende uitleg van zowel de oude als de nieuwe moraal, onzichtbaar zijn gemaakt, maar toch werkzaam blijken, die zich aan ons opdringen, en zich niet laten reduceren tot datgene wat in termen van de ‘menselijke wet’ gearticuleerd kan worden. Een besef van verplichting dat ons ‘onmondig’ maakt omdat het in de beschikbare taalspelen niet adequaat gearticuleerd kan worden, en in plaats van ‘mondigheid’, dat wil zeggen beheersing van één van de beschikbare taalspelen, veeleer ontvankelijkheid vergt.

Dat ook Oswald een ‘andere’ dan de door zijn taalspel verwoorde aanspraak ervaart, en er indirect naar verwijst, komt naar voren in de ‘wak’ die zijn interpretatie van de situatie uiteindelijk vertoont, namelijk in het feit dat hij het verzoek om levensbeëindiging niet tot de arts, maar tot zijn moeder richt, een wending die niet spoort met het door hem verwoorde taalspel van de nieuwe moraal. Want Oswald doet onzichtbare betrokkenheden weliswaar af als bijgeloof, maar uiteindelijk doet hij er zelf een beroep op wanneer hij - op het moment dat Mevrouw Alving hem vraagt waarom uitgerekend zij, die toch zijn moeder is, de morfine moet toedienen, antwoordt: ‘Gerade deshalb’. Wanneer Boer zegt: “Tegen zulke spoken is de tendentie van het stuk gericht” (p. 194) stel ik daar tegenover dat het stuk deze tendentie niet heeft en dat het er juist om gaat het ‘andere’ besef van verplichting waarnaar de titel verwijst ter sprake te brengen op een moment en in een situatie die zich daarvoor leent, namelijk een situatie van

veelduidigheid waarin verschillende taalspelen tegen elkaar worden uitgespeeld en hun perspectivisme, hun bepaaldheid nog wordt ervaren.

In welke termen moet deze ‘andere’ aanspraak gearticuleerd worden? In verband met het levenseinde brengt Hegel, naast de bekende, menselijke wet nog een ‘andere macht’ ter sprake: de goddelijke wet. Wanneer een individu sterft, hebben diens verwanten de plicht, het vernietigende werk van de dood te onderbreken, zich de dood als het ware toe te eigenen, opdat deze laatste zijnsfase “nicht allein der Natur angehöre und etwas Unvernünftiges bleibe, sondern dass es ein getanes ... sei” (3, p. 332). Elders begrijpt hij de tragedie als een situatie van verscheurdheid waarin de bekende, menselijke wet en de onbekende, verborgen, goddelijke wet tegenover elkaar staan. Wanneer Hegel de collisie tussen menselijke en goddelijke wet in verband brengt met de tragedie, doemt de vraag op of Ibsens *Spoken* als een tragedie kan worden aangemerkt. Wij zijn getuige van Mevrouw Alvings tweestrijd. Zij *moet* iets doen wat niet *mag*. Is er dan sprake van een ‘dilemma’, dat wil zeggen van een conflict tussen plichten, of tussen plicht en neiging, dat door Hegel op het niveau van de moraliteit wordt gesitueerd, of veeleer van een fundamentele, authentieke ‘geistige Differenz’ - door Hegel op het niveau van de zedelijkheid gesitueerd en als tragisch aangemerkt? Ibsens tijdgenoot Schot, hoogleraar Grieks te Oslo, vergeleek *Spoken* inderdaad met een Griekse tragedie en hierin wordt hij door andere commentatoren gevolgd. Daarbij moet echter worden opgemerkt dat de aanduiding ‘tragedie’ nogal eens slachtoffer van begripsinflatie is. Het oordeel betreffende het tragisch karakter van *Spoken* had vaak vooral betrekking op het retrospectieve karakter van het stuk. De geënceneerde handeling vergt immers slechts enkele uren (eenheid van tijd en plaats), maar wordt geïntensiveerd en van diepte voorzien door uit het verleden opgediepte onthullingen. Anderzijds wordt benadrukt dat, gegeven het abrupte einde van het stuk, de catharsis ontbreekt. Er is wel sprake van eenheid van tijd en plaats, maar niet van handeling, die immers op het beslissende moment afgebroken wordt. Volgens Aristoteles is er alleen sprake van een tragedie wanneer er een voltooide handeling wordt getoond (*Poetica*, VI 2, VII 2, XXIII 1). Maar juist aan deze onvoltooidheid, zo lijkt het, ontleent het stuk zijn tragische gehalte. Een definitieve keuze voor één van de beschikbare interpretaties van de situatie, zou datgene wat in de ervaring van verlegenheid aan het licht kwam alsnog verdonkeremen en reduceren tot een situatie die beschreven kan en moet worden in termen van de menselijke wet. Ibsen doet als dramaturg wat volgens Van Tongeren (1990) de ethicus moet doen. De (platte) vraag ‘doet ze het nou wel of

doet ze het nou niet?', en de daarmee impliciet verbonden vraag 'Wat vindt Ibsen, mag het nou wel of mag het nou niet?', wordt teruggespeeld naar het handelingssubject. De dramaturg wijst hooguit de richting aan waarin verder gezocht kan worden. *Spoken* is een aansporing, een uitdaging tot denken. Geen 'pièce à these' maar, zoals Hegel het formuleert, een 'Anruf'. De ethiek kan mevrouw Alving niet helpen. Een ethiek die dat wel zegt te kunnen, doet dat door de situatie te simplificeren. Ibsen daarentegen weet tot het einde toe de 'method of avoidance', de vermijdingsstrategieën waarvan een dergelijke ethiek zich bedient, te vermijden. Als de ethiek al kan helpen, dan is het door de simplificatie te tonen die uitgaat van de beschikbare schema's en vocabulaires. De ethiek kan mevrouw Alving niet uit de ervaring van verlegenheid weghelpen. Mevrouw Alving lijkt het minst mondige personage, haar taalspel het meest onuitgewerkt, het meest veelduidig. Zij is degene die het minst spreekt en het meest aangesproken wordt. Manders en Osvald *worden* gesproken, de een door de oude, de ander door de nieuwe moraal. Mevrouw Alving weet beide simplificerende interpretaties, beide vermijdingsstrategieën te vermijden en daarmee haar ontvankelijkheid voor tegenstrijdige aanspraken vast te houden.

Hoewel *Spoken* geen antwoord geeft op de vraag of euthanasie wel of niet mag, heeft het stuk een normatieve inzet. In de *Inleiding* kwam reeds naar voren dat 'zeggen wat mag en niet mag' slechts één bepaalde normatieve ethiekopvatting is. Ook deze studie is, hoewel meta-ethisch van opzet, normatief geïnspireerd. Het gaat er immers om, naast en voorbij de menselijke wet, een onbestemd besef van verplichting te articuleren, terug te winnen, in confrontatie met onbevredigende, verhullende verwoordingen. Dat wil zeggen, de in deze studie uitgewerkte ethiekopvatting beoogt niet zozeer een beschrijving van feitelijk beschikbare morele taalspelen te geven, maar veeleer een explicatie van het normatieve moment dat in deze taalspelen verwoord dan wel verdonkeremaand wordt. Hoewel geen enkele poging tot articulatie als definitieve, geheel bevredigende verwoording kan gelden, en elke articulatie derhalve uiteindelijk als 'onbevredigend' of ontoereikend zal worden aangemerkt, zijn sommige verwoordingen onthullender dan andere. Het terugwinnen van de oorspronkelijke morele ervaring van strijdigheid, kan alleen in de confrontatie tussen verschillende, min of meer geslaagde pogingen tot articulatie tot stand worden gebracht. Dat wil zeggen, genoemde ervaring behelst geen oproep tot conflict. Dit neemt niet weg dat een agonale verstandhouding met dominante, inadequate verwoordingen wel een voorwaarde is om deze ervaring te laten spreken (cf. § 63).

In *Spoken* wordt het ethische aanvankelijker gedacht dan in de liberale ethiek. Ibsens stuk behelst geen pleidooi voor euthanasie. Wanneer de hoofdpersoon moet besluiten of zij gehoor zal geven aan het verzoek van haar zoon, hem een zachte dood te schenken, valt het doek. Wilde Ibsen daarmee zeggen, dat euthanasie een private kwestie was? Deze interpretatie verdraagt zich slecht met andere aspecten van Ibsens stuk. Er is sprake van een strijd tussen interpretaties, en tussen de perspectieven waaraan die interpretaties zijn ontleend, een strijd om de definitie van de situatie. Een interne strijd, niet tussen personages, maar tussen de perspectieven die zij verwoorden, een strijd die uiteindelijk onbeslecht blijft. *Spoken* heeft geen boodschap, wel een inhoud. De situatie van strijd tussen perspectieven blijft voortbestaan, ook wanneer het doek gevallen is: “[D]er Mensch ist dies, den Widerspruch des vielen nicht nur in sich zu tragen, sondern zu ertragen und darin sich selbst gleich und getreu zu bleiben” (Hegel, 13, p. 311).

62.5 De menselijke en de goddelijke wet 5: Het zwanenmeer

Tsjaikovski's ballet omvat vier bedrijven en speelt zich af op twee tonelen. Tijdens het eerste en het derde bedrijf bevindt de hoofdpersoon (Prins Siegfried) zich in de wereld die Levinas omschrijft als de wereld van het verkeer ('commerce') en van de discursiviteit ('discours'), de wereld van onze betrekkingen met en verplichtingen ten opzichte van de anderen. Tijdens het tweede en het vierde bedrijf daarentegen laat hij deze duidelijke, menselijke wereld, waarin de dingen een plaats hebben en waarin hij voortdurend geconfronteerd wordt met het beroep dat anderen op hem doen, achter zich en begeeft hij zich in de duistere omgeving van het zwanenmeer, een plaats zonder duidelijke contouren, en staat hij in de 'Lichtung' van het Zijn. In deze duisternis doet Prins Siegfried de ervaring op van een verplichting die de gangbare morele verplichting overstijgt, zonder dat duidelijk wordt *waartoe* hij opgeroepen wordt. Hij hinkt op twee gedachten, kan niet kiezen tussen de wereld van het eerste en het derde bedrijf (de wereld van de zijnden, de sociale verplichtingen, de reciprociteit) en die andere wereld, die geen wereld is. Er is slechts verdeeldheid, een vijfde bedrijf ontbreekt.

§ 63 De noodzakelijkheid van de menselijke wet en de onontkoombaarheid van de goddelijke wet

Het onderscheid tussen menselijke en goddelijke wet laat zich niet zonder meer identificeren met het onderscheid tussen geschreven en ongeschreven wet. Dit laatste onderscheid kan namelijk ook betrekking hebben op het onderscheid tussen ethiek en recht. Aristoteles schrijft bijvoorbeeld:

[T]he law is particular or general. By particular, I mean the written law with which a state is administered; by general, the unwritten regulations which appear to be universally recognized (Aristoteles, *Rhetorica*, I, x. 3)

Elders schrijft hij:

By particular laws, I mean those established by each people in reference to themselves, which again are divided into written and unwritten; by general laws, I mean those based upon nature. In fact, there is a general idea of just and unjust in accordance with nature, as all men in a manner divine, even if there is neither communication nor agreement between them. This is what Antigone in Sophocles evidently means, when she declares that it is just, though forbidden, to bury Polynices, as being naturally just: 'For neither to-day nor yesterday, but from all eternity, these statutes live and no man knoweth whence they came' (*Rhetorica*, I, xiii. 2).

Alleen in het laatste citaat is de goddelijke wet de ongeschreven wet. Weer elders wordt de ongeschreven wet met billijkheid in verband gebracht: "[E]quity is justice that goes beyond the written law" (Aristoteles, *Rhetorica*, I, xiii, 13). Bij Aristoteles lijkt billijkheid de relatie tussen goddelijke en menselijke wet te moeten reguleren:

[For it is evident] that equity is ever constant and never changes, even as the general law, which is based on nature, whereas the written laws often vary (this is why Antigone in Sophocles justifies herself for having buried Polynices contrary to the law of Creon, but not contrary to the unwritten law: 'For this law is not of now or yesterday, but is eternal...' (*Rhetorica*, I, xv, 6).

In een geheel andere context, ten slotte, komt het onderscheid als volgt ter sprake:

[A] priestess refused to allow her son to speak in public; 'For if', said she, 'you say what is just, men will hate you; if you say what is unjust, the gods will'. On the other hand, 'you *should* speak in public; for if you say what is just, the gods will love you, if you say what is unjust, men will' (Rhetorica, II, xxiii, 15).

Heidegger stelt dat het ethische bij Sophocles aanvankelijker dan bij Aristoteles wordt gedacht. Ik val hem daarin bij. Verwijzend naar Antigone's oorspronkelijke verwoording wordt de goddelijke wet als natuurwet gethematiseerd. Primair is echter de ervaring van incommensurabiliteit die in de *Antigone* naar voren komt. Het onderscheid tussen goddelijke en menselijke wet betreft een morele constante, een permanente, onophefbare differentie tussen twee fundamentele en incommensurabele aspecten van het morele bestaan. De menselijke wet is 'noodzakelijk', de goddelijke 'onontkoombaar'. De alledaagse morele ervaring lijkt voornamelijk in het teken van de menselijke wet te staan, maar de goddelijke is nooit geheel afwezig. Ik gebruik uitdrukkelijk de term 'aanspraken' omdat de mens in *Antigone* als aanspreekbaar wezen wordt opgevoerd. Daarbij gaat het echter om twee incommensurabele aanspraken, dat wil zeggen om twee volstrekt verschillende betekenissen van de uitdrukking 'aangesproken worden'.

De aard van genoemde aanspraken kan worden toegelicht aan de hand van de geografie van Oslo en Athene. In Oslo bevindt het theater zich pal tegenover het parlement, in Athene verheft de Akropolis zich hoog boven de agora. Twee topologische niveaus. Wie op de agora staat, ziet (bevindt zich in de schaduw van) de Akropolis. Wie op de Akropolis staat, kijkt uit op de agora. Ook de liberale ethiek maakt onderscheid tussen twee niveaus, maar in haar weergave wordt dit onderscheid ge vulgariseerd. De 'Akropolis' is juist niet de sfeer van de vrijblijvendheid, van de persoonlijke keuze, het zelfbeschikkingsrecht. Het is de sfeer van datgene wat zich als onontkoombare verplichting aan het morele subject opdringt, wat aan diens zelfbeschikking, diens kiezende activiteit vooraf gaat. De menselijke wet is de sfeer van de *discursiviteit*, de goddelijke wet de sfeer van de *luciditeit*. In het eerste geval gaat het om een permanente *bereidheid tot* discursiviteit, in het tweede geval om kortstondige *momenten* van luciditeit waarin de morele waarheden oplichten die ons, zoals Heidegger zegt, toegeworpen

worden. Over dergelijke waarheidsmomenten kan, met Wittgenstein, worden gezegd ‘es zeigt sich’, maar dat betekent niet dat we er niet over kunnen of moeten spreken. In ‘geprivilegieerde’, lucide teksten wordt de goddelijke wet ter sprake gebracht, al is het waar dat dergelijke teksten de lezer telkens enkele aantal stappen voor blijven. De filosoof die de differentie tussen menselijke en goddelijke wet voor ons tijdsgewricht op de meest lucide wijze articuleerde, is Heidegger. Hij wijst erop dat het vooruitzicht van de dood de verontschuldiging is voor het morele subject om zich aan totale onderschikking onder het regime van de menselijke wet te onttrekken en ontvankelijk, aanspreekbaar te worden voor de goddelijke wet. De menselijke wet heeft de gestalte van een imperatief; Heidegger heeft de goddelijke wet een ‘zwijgende stem’ genoemd. De menselijke wet zegt wat ik mag verwachten van de ander, en de ander van mij. De goddelijke wet daarentegen verwijst naar een situatie waarin het oordeel van de ander niet gegarandeerd is.

De ervaring van onbehagen wijst erop dat wij niet langer op deze wijze, dat wil zeggen door het liberale taalregime willen worden bestuurd. MacIntyre schreef:

The barbarians have already been governing us for quite some time. And it is our lack of consciousness of this that constitutes part of our predicament (1984, p. 263).

Het gaat echter niet om een barbaars, maar om een liberaal regime en het verzet ertegen dient niet als ‘bewustwording’, maar veeleer als toegenomen aanspreekbaarheid te worden begrepen. In tegenstelling tot de Twee rijkenleer, waarin MacIntyre gevangen blijft, anticipeert de Twee-Wettengedachte niet op een toekomstige gebeurtenis (de vestiging van een goddelijk bestuursregime) en behelst zij geen lijden aan het heden. De sfeer van de goddelijke wet is geen ‘last resort’, maar een dimensie van het morele bestaan: onbestemd, maar niet onbespreekbaar. Het morele subject dat erdoor aangesproken wordt, kan en moet datgene wat in deze ervaring te verstaan gegeven wordt ter sprake brengen. In tegenstelling tot wat de priesteres in bovenstaand Aristotelesfragment haar zoon adviseert, dient hij wel degelijk in de discursiviteit te participeren. In sommige situaties wordt zo weinig recht gedaan aan de goddelijke wet, dat het onontkoombaar is deze dimensie van het morele bestaan ter sprake te brengen, zoals Antigone deed. Er *wordt* reeds gesproken door het heersende taalregime, en onbehagen in dit vertoog zet ertoe aan, het woord te nemen. Laatstgenoemde overweging verwijst naar de vraag die bij

Socrates en Sophocles naar voren kwam: moeten wij, om recht te doen aan de goddelijke wet, het conflict tussen beide dimensies van het morele bestaan juist opzoeken, of verdient een ‘method of avoidance’ in veel gevallen toch de voorkeur? Het antwoord is dat deze strijd *reeds wordt gevoerd*. Een conflict dat er al is, kunnen we vermijden noch opzoeken. De aanleiding om het woord te nemen, wordt gevormd door het feit *dat er reeds gesproken wordt*. Voor zover dit spreken onbehagen wekt, is het de opgave van de filosofische lezer, zich aan dit discours te onttrekken. Wij spreken omdat er reeds gesproken wordt, in zoverre dit spreken geen recht doet aan de ervaring. Het morele subject neemt het woord omdat hij de beschikbare interpretaties als inadequaar beschouwt.

Het door Foucault verwoorde risico dat wij, zodra wij het woord nemen, gesproken *zullen worden*, kan nooit geheel worden teruggedrongen. Het dilemma van de priesteres dient als volgt genuanceerd te worden: het gaat erom een poging te ondernemen zo te spreken dat recht wordt gedaan aan beide aspecten van de morele ervaring, terwijl we toch voor anderen verstaanbaar blijven. De probleemstelling van de priesteres is eenzijdig, zij acht alleen datgene wat de goddelijke wet gebiedt rechtvaardig, terwijl de menselijke en goddelijke wet aan twee verschillende betekenissen van de term ‘rechtvaardigheid’ refereren, die beide in hun recht staan. De menselijke wet schrijft voor dat wij voor anderen verstaanbaar moeten blijven, maar dat betekent nog niet dat wij ons van ‘levensvorm-invariante’ verwoordingen moeten bedienen. De menselijke wet is de wet van de agora, waar de goede gesprekspartner in meerdere taalspelen bedreven is. In de taalstrijd die zich daar afspeelt, geldt het recht van de sterkste verwoording. Hoewel deze agonale gesprekssituatie bepaalde spelregels veronderstelt, hebben deze spelregels niet het karakter van restricties waarmee bepaalde taalzetten uit de taalstrijd worden geweerd. Een adequate articulatie vergt, dat ik mijn verwoordingen in de strijd werp. Alleen op die wijze kan een zo adequaat mogelijke, zo sterk mogelijke verwoording worden bereikt van de ervaring die deze discursieve bijdrage inspireert. Ook dit proefschrift dient te worden begrepen als een bijdrage aan het agonale gesprek op de agora, die echter geïnspireerd wordt door een ervaring die van ‘elders’ (de Akropolis, dan wel het theater) komt.

De menselijke wet heeft betrekking op de vraag wat het morele subject van de ander mag verwachten opdat zij naast elkaar, en in interactie met elkaar kunnen co-existeren. De goddelijke wet daarentegen heeft betrekking op de *reden van bestaan* van het subject. De wil tot voortbestaan (tot existentie) komt voort uit het besef van het morele subject, aangesproken te

worden, een ‘ground project’ te hebben, een “reason for living at all” (Williams 1981, p. 5). Ik vermoed dat Van Tongeren (1992) op hetzelfde doelt wanneer hij moraal in verband brengt met de ervaring van het transcendent, dat wil zeggen met de ervaring van het aangesproken worden door een appel dat zich principieel aan de controle van het morele subject onttrekt. Bij Van Tongeren wordt deze ervaring met een christelijke transcendentiegedachte in verband gebracht, terwijl de verwoordingen die in dit hoofdstuk aan Sophocles, Socrates en Ibsen werd ontleend, niet aan een dergelijke identificatie in christelijke termen lijkt te beantwoorden.

In § 270 van zijn rechtsfilosofie citeert Hegel het adagium ‘Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben; seid fromm’ (verderop heet het ‘Den Frommen sei kein Gesetz gegeben’). Een dergelijk attitude, aldus Hegel, behelst het risico van fanatisme. Dat wil zeggen: een vorm van eenzijdigheid die alleen de goddelijke wet erkent, de inversie van het Liberalisme.

In het voorafgaande heb ik geprobeerd twee incommensurabele aanspraken te identificeren, die beide in de ethiek ter sprake moeten worden gebracht. Het minimalisme is erop uit, een van beide aanspraken definitief uit te bannen. Ook de gezondheidsethiek brengt enkel de menselijke wet ter sprake:

In elk beroep waarin zorg voor de mens centraal staat, stuiten we op ethische vragen en problemen. Dat is niet verwonderlijk: ethiek heeft bijzonder veel te maken met het welzijn van mensen. Waar dat welzijn aan de orde is, komt ook ethiek aan de orde (Dupuis en Thung, 1988, p. 7). ... Wat wij ethisch aanvaardbaar of ‘goed’ noemen, verdient die kwalificatie omdat het goed is voor de mens (p. 14).

Wittgenstein daarentegen lijkt ethiek eerder met de aanspraak die wij aanduiden als de goddelijke wet te identificeren:

Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich. Damit ist seltsamerweise meine Ethik zusammengefasst (1984, p. 454).

De ethiek moet beide aanspraken ter sprake brengen.

De aanspraken die ressorteren onder de menselijke wet zijn bekend, ‘bestemd’. Zij hebben betrekking op participatie in het menselijke verkeer: instemming, wederzijds respect, bereidheid tot overleg, afzien van geweld. De goddelijke wet daarentegen verwijst naar een

onbestemd besef van verplichting. De minimalistische ethiek kan dit besef van verplichting niet ter sprake brengen. Het is de opgave van de ethiek, de onophefbare discontinuïteit tussen deze basale aspecten van de morele ervaring te expliciteren. De dubbelheid van de ervaring wordt door de minimalistische ethiek tot op zekere hoogte erkend, maar buiten de ethiek geplaatst, en daarmee miskend, tot zwijgen gebracht. Haar agenda bevat alleen die items die zich aan deze zijde van de cesuur bevinden.

Wanneer de aspecten van de morele ervaring aan gene zijde van de cesuur als louter ‘private’ of ‘vrije’ kwesties worden aangemerkt, doet dat geen recht aan het dwingende karakter ervan. Het betreft geen private, maar algemene motieven van handelen, verplichtingen die naar fundamentele menselijke betrokkenheden verwijzen. Volgens de imperatief van de discursiviteit dienen alleen die overwegingen verdisconteerd te worden die in het kader van het morele beraad bespreekbaar zijn en, zoals Wittgenstein benadrukt, de goddelijke wet lijdt aan een communiceerbaarheidstekort.

Kant spreekt over een ervaring van verlegenheid waarin tegenstrijdige aanspraken zich aan ons opdringen. In deze studie werd de stelling verdedigd dat het in de ethiek niet zozeer gaat om de vraag hoe ik uit deze ervaring van verlegenheid wegraak, maar dat het er veeleer om gaat deze ervaring vast te houden, datgene wat erin te verstaan wordt gegeven te expliciteren. In dit hoofdstuk werden pogingen ondernomen genoemde aanspraken te identificeren als menselijke en goddelijke wet. Het laatste woord is aan het vertoog:

Ethische vragen zijn ‘in’, al verliezen heel wat auteurs zich in vage bespiegelingen zodra ethiek ter sprake komt (Dupuis en Thung, 1988, p. 7).

Nawoord bij de tweede druk

Dit proefschrift werd in het najaar van 1992 voltooid. Het moment van voltooiing staat mij nog helder voor de geest. Het geschiedde onder grote tijdsdruk en in grote haast. Nieuwe arbeidscontracten (bij de Medische en de Wijsgerige Faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen) waren al ingegaan voordat mijn termijn als junior onderzoeker bij het Instituut voor Gezondheidsethiek te Maastricht was verstreken (zoals ook die baan als junioronderzoeker destijds al van start ging terwijl ik mijn beide studies nog moest voltooien).

Het was erg laat geworden, - nacht geworden. De wereld had zich in een diepe duisternis gehuld. Ik zette mijn computer uit, verliet mijn studeervertrek, liep de trap af, opende de voordeur en betrad de voortuin van onze rijtjeswoning. De natuur zelf was nog niet tot rust gekomen. Een onstuimig onweer woedde. Opeens leek het, alsof ik het geluid van de donder voor het eerst echt *hoorde*, thuis kon brengen. Ik hoorde, in de rollende, dreigende klanken heel duidelijk het geluid van gigantische houten karrenwielen die ergens in de verte langs bergwanden kletterden. Toen begreep ik waarom de goden van het onweer (Zeus, Donar, Thor) altijd karrenmengers zijn. Het regende, maar ik bleef nog lang luisteren. De vele schrijffuren hadden ongetwijfeld mijn weerstand ondermijnd. De volgende dag bleek dat ik een keelontsteking had opgelopen. Mijn spreekorgaan is mijn zwakke plek – vandaar dat ik voor een schrijvend beroep heb gekozen.

Het proefschrift verscheen bij Uitgeverij Thesis te Amsterdam, inmiddels ter ziele, en niet bij de Socialistische Uitgeverij Nijmegen, zoals ik had gehoopt. Uit tijdgebrek gaf ik de afwerking (het corrigeren van het manuscript) uit handen. Daar heb ik nadien wel spijt van gehad. Terwijl de tekst nog altijd bol van de tikfouten stond, waren er tal van onherkenbare zinnen opgedoken. De tekst was beschadigd, onteigend, en (voor mij persoonlijk althans) onleesbaar geworden.

Toch promoveerde ik *cum laude* op mijn proeve van bekwaamheid: een fundamentele diagnose van het eigentijdse ethische discours. In plaats van het onderscheid tussen ‘fundamentele’ en ‘toegepaste’ ethiek te onderschrijven, zoals dat destijds in zwang was, benadrukte ik hoe de grote morele vraag van onze tijd (wel of niet spreken, de discursiviteit aanvaarden) juist in een ogenschijnlijk uitermate ‘toegepast’ discours (de gezondheidsethiek, de meest ‘toegepaste’ vorm van ethiek die destijds voorhanden was) aan de oppervlakte trad. De

vraag die daarin opdoemde betref de discursiviteit: de morele plicht om deel te nemen aan het beraad, op voorwaarde dat de betrokkene de bereidheid aan de dag legt, bepaalde ‘heilige’ overtuigingen (hoe bepalend die ook zijn voor wie wij zijn) te laten varen.

In Nijmegen had ik een klassieke opleiding genoten en was ik ingevoerd in het ambacht van het wijsgerige auteursonderzoek. Mijn eigen ambities gingen echter wel wat verder. Ik wilde niet enkel *over* ‘grote’ filosofen (zoals Hegel, Nietzsche of Heidegger) schrijven, maar zelf filosoof worden, en doen wat deze denkers deden. Wat mij in het auteursonderzoek tegenstond, was de vaak dweperige toon ervan. Alsof grote denkers zich op bergpieken ophielden die voor gewone individuen ontoegankelijk zouden blijven. Mijn gedachte was dat ook iemand zoals ik, door noeste arbeid, gedurende spaarzame momenten van luciditeit, oorspronkelijke bijdragen aan de filosofie zou kunnen leveren. Het denken denkt in ons, zelfs in mij, zo nu en dan. Als ‘hoofdarbeider’ voelde ik mij meer verwant met genoemde ‘aristocraten’ van het denken zelf dan met hun contemporaine epigonen. Filosofie is *lectuur*, maar het is van belang ons eigen denken en spreken niet alleen met lucide waarheidsmomenten van grote denkers, maar ook met het eigentijdse discours, de eigentijdse problematiek te confronteren, om de symptomen, de deficiënties van dit discours op het spoor te komen. Filosofie was voor mij geen meditatie die in betonnen universiteitsgebouwen moest worden beoefend, maar een mondaine en levende vorm van weten. Deze filosofieopvatting, waaraan ik altijd trouw zou blijven, leverde mij twee typen tegenstanders op, enerzijds de epigonen voor wie filosofie slechts als commentaar recht van spreken heeft, en anderzijds de ‘toegepaste’ ethici die meenden dat we ethische deliberaties niet met fundamentele morele vragen mochten belasten.

Toen ik in 1988 afstudeerde, was ik naarstig op zoek naar een baan. Dat leek onbegonnen werk. De grote wereld zat niet te wachten op ‘chronische intellectuelen’ zoals ik. Ik behoorde tot de zogeheten ‘lost generation’ voor wie de universiteit geen banen had, en toen de hoogleraar bij wie ik afstudeerde naar Parijs vertrok, leek elk uitzicht op een academische loopbaan te vervluchtigen. Vandaar dat ik, op aandringen van mijn echtgenote, een sollicitatiebrief naar het zojuist opgerichte Instituut voor Gezondheidsethiek stuurde, een nieuw fenomeen in de wetenschappelijke wereld. Waarom de keuze op mij viel, laat zich niet meer reconstrueren. Misschien speelde het feit dat ik als student al wetenschappelijk publiceerde een rol. Aanvankelijk moest ik niets van gezondheidsethiek hebben. Het genre zei mij niets. Ik bleek er weinig gevoel voor aan de dag te leggen. De taal, de *stijl* ervan wekte mijn weerzin op. Zinnen

zoals ‘Ethiek gaat over wat mag en wat niet mag’ of ‘Ethiek, wat is het en wat kan ermee?’ kon ik, om stilistische redenen, maar moeilijk verdragen. Hun inadequaatheid leek voor zich te spreken, en geen commentaar of betoog te behoeven. Zelf schreef ik een heel ander soort taal. Het kostte mij veel moeite de brug te vinden tussen het hooggebergte van mijn filosofische lectuur en de topologie van dit discours, dat de sfeer van een modern ziekenhuis ademende. Ik stond om zo te zeggen voor een grote uitdaging.

Daar kwam bij dat ik ziek werd. In 1989 werd bij mij, bij toeval, want symptomen had ik niet, een niercarcinoom geconstateerd, van een type dat toen nog bekend stond als Grawitz-tumor (inmiddels is die term in onbruik geraakt). Leefstijl (overmatig gebruik van drank en nicotine tijdens mijn adolescentie, gedurende mijn middelbare schooltijd) waren daar vermoedelijk debet aan. Er brak een crisisperiode aan. Ik herinner me nog goed hoe ik, kerngezond en wel, onbekommerd, gelaten en volstrekt onaangedaan door mijn gezondheidstoestand, in het ziekenhuis arriveerde en hoe ik vervolgens, in de nacht volgend op de operatie, ontwaakte. Plotseling was het, alsof ik mij in een immense, angstaanjagende, duistere grot bevond, waarin vreemde rode en groene vlammetjes oplichtten. Het was alsof ik opeens heel minuscuul en kwetsbaar was geworden. Bij elke beweging die ik maakte, trok er een vlamme, snijdende pijn door mijn vlees, alsof ik een oorlogswond had opgelopen en min of meer in stukken uiteenlag, of zelfs voor de laatste maal mijn ogen opende om afscheid te nemen van de wereld en het bestaan. Zo had ik nu ook *de facto* het werkkerrein van de gezondheidsethiek betreden.

Aan de vooravond van de operatie vroeg de behandelend arts mij of ik bereid was deel te nemen aan een experiment. Het betrof het al dan niet wegnemen van een bepaalde lymfeklier ergens in de nierstreek. Ik besloot om ook van mijn kant een experiment te initiëren, maar dan in morele zin: door Nee te zeggen. Ik wilde wel meedoen, zei ik, maar dan alleen in de controleconditie. Dat is, voor arts-onderzoekers, een onbegonnen verzoek. Ik werd zwaar onder druk gezet, zelfs toen ik al op de operatietafel lag. Een promotie-onderzoek was aan deze vraag gewijd. Toen ik ontwaakte bleek dat ik toch had deelgenomen. Mijn interpretatie van de situatie werd aan de effecten van medicatie toegeschreven. Een boeiend staaltje medische ethiek.

Het herstel kostte veel tijd. Mijn natuurlijke energie was uit mijn lichaam weggeëbd. In plaats van hersteld te zijn (van een ziekte waarvan ik nooit iets had bespeurd) was ik plotseling, door een ingreep, ziek geworden, een paradoxale ervaring. Siegfried was in Amfortas veranderd.

Met mijn vrouw ging ik op vakantie naar Noorwegen, het land van Henrik Ibsen, mijn lievelingsauteur.

Ik wist het proefschrift te voltooien. Het was mijn ambitie in de voetsporen te treden van Michel Foucault, door een soort eigentijdse archeologie van de morele ervaring op papier te zetten. Ook mijn bezoek aan het Hastings Center bij New York, en dan vooral het contact met directeur Daniel Callahan, vormde een belangrijke bron van inspiratie die duidelijk maakte hoe interessant gezondheidsethiek kon zijn. De eerste oplage, van zeer beperkte omvang, raakte snel uitverkocht. Lezers, die er altijd wel waren, moesten zich met kopieën behelpen.

Vandaar een nieuwe ‘druk’, twee decennia later, als pdf. De titel (geen boektitel, veeleer een projecttitel) is zowel esthetisch als inhoudelijk onder de maat, maar laat zich nu niet meer veranderen. Wel heb ik de gelegenheid te baat genomen storende tikfouten te corrigeren en de oorspronkelijke tekst enigszins in ere te herstellen, voor zover mogelijk, want alle manuscripten, typoscripten en digitale files, uit de beginjaren van het PC-tijdperk, zijn zoekgeraakt. Ik heb geen inhoudelijke wijzigingen aangebracht, maar de tekst wel enigszins ‘bezorgd’ om het boek, ongetwijfeld op uiterst bescheiden schaal, een *second life* te gunnen.

Het is een proeve in ‘hardop lezen’. De nietszeggendheid en banaliteit van het Nederlandse ethische discours, en dat van zijn Engelssprekende inspiratoren, wilde ik voelbaar maken door het uitvoerig en nauwgezet weer te geven, om vervolgens, zo nu en dan, echte (continentale) denkers: Foucault, Bachtin, Heidegger, Ibsen, het woord te geven, dankzij wie de morele problematiek gered / teruggewonnen kon worden. Medestanders waren er nauwelijks, afgezien van genoemde auteurs, maar dat deerde niet. Want filosofie is een roeping, en dit proefschrift het begin van een poging een antwoord te vinden op een aanspraak, hier aangeduid als goddelijke wet.

Malden (Mona), 1 mei 2012

Literatuur

- H. Achterhuis (1988a) *Het rijk van de schaarste van Thomas Hobbes tot Michel Foucault*. Baarn: Ambo.
- H. Achterhuis (1988b) Het goede leven of overleven? In: F. Jacobs en G. van der Wal (red.) *Medische schaarste en menselijk tekort (IGE-reeks Gezondheidsethiek 3)*. Baarn: Ambo, p. 171-193.
- H. Achterhuis (1989) Schaarste en moraal. *Intermediair*, 25 (33), 41-43.
- L. Althusser, E. Balibar (1970) *Lire le capital I*. Paris: Maspero.
- K-O. Apel (1973) Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: *Transformationen der Philosophie II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt a M: Suhrkamp.
- V. Arpe (1972) *Dichter über ihre Dichtungen: 10/1, Henrik Ibsen*. München: Heimeran.
- J.D. Afras (1984) Toward an ethic of ambiguity. *The Hastings Center Report*, 14 (4), 25-33.
- Aristoteles (1982) *Nicomachean ethics*. (The Loeb classical library 19). Cambridge: Harvard University Press / London: Heinemann.
- Aristoteles (1982) *The 'art' of rhetoric* (The Loeb classical library 22). Cambridge: Harvard University Press / London: Heinemann.
- Aristoteles (1982) *Poetics*. (The Loeb classical library 23). Cambridge: Harvard University Press / London: Heinemann.
- G.M. van Asperen (1988) Praktische filosofie en/of toegepaste ethiek? *Filosofie & Praktijk*, 9 (2), 86-98.
- M. Bachtin (1968) *Rabelais and his world*. Cambridge: MIT.
- M. Bachtin (1970) *La poétique de Dostoievski*. Paris: Éditions du Seuil.
- M. Bachtin (1988) *The dialogic imagination. Four essays* (6^e druk). Austin: University of Texas Press.
- J.T. Bakker (1989) Wereldse heiligheid. Luther over de Bergrede. In: K.U. Gäbler, G. Manenschijn, G.E. Meuleman, J.A. Montsma, J.S. Reinders (red.) *Geloof dat te denken geeft. Opstellen aangeboden aan Prof. dr. H.M. Kuitert*. Baarn: Ten Have.
- G. Barbadette, A. Scala (1984) De terugkeer van de moraal. Interview met Foucault. *Krisis* 17,40-47.
- M.P. Battin (1982) *Ethical issues in suicide*. Englewood Cliffs.
- T.L. Beauchamp, J.F. Childress (1983) *Principles of biomedical ethics* (2^e druk). New York/Oxford: Oxford University press.
- I. de Beaufort (1985) *Ethiek en medische experimenten met mensen*. Assen/Maastricht: Van Gorcum.
- I. de Beaufort, M. de Wachter (1986) *Het Instituut voor Gezondheidsethiek*. Maastricht: IGE.
- I. de Beaufort, H Dupuis (red.) (1988) *Handboek gezondheidsethiek*. Assen: Van Gorcum.
- I. de Beaufort (1988) Aids. De Beaufort, Dupuis. a.w.
- C.A. Bedate, R.C. Cefalo (1989) The zygote: to be or not to be a person. *Journal of Medicine and Philosophy*, 14, 641-645.
- RN. Bellah, R Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler, S.M. Tipton (1985) *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press.

- S. Benhabib (1990) In the shadow of Aristotle and Hegel: communicative ethics and current controversies in practical philosophy. In: M. Kelly (ed.) *Hermeneutics and critical theory in ethics anti politics*. Cambridge: MIT Press.
- J.H. van den Berg (1969) *Medische macht en medische ethiek*. Nijkerk: Callenbach.
- Th. van Berkesteijn (1991) Het beroepsgeheim en de WBG. *Medisch Contact*, 46, 1217-1219.
- R.C. Boer (1928) *Ibsens drama 's*. Haarlem: Willink.
- E.J. de Boer (1989) Medisch-ethische commissies. Taak en functie bij wetenschappelijk onderzoek. *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*, 133, 1659-64.
- L. Boon en O. de Vries (1989) (red.) *Wetenschapstheorie: de empirische wending*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- E. Borst-Eilers, M. de Wachter (1990) Testen op seropositiviteit. In: I. Ravenschlag, M de Wachter, H. Zwart (red.) *Aids: instellingen, individu, samenleving*. (IGE reeks 5). Baarn: Ambo.
- C. L. Bosk (1979) *Forgive and remember. Managing medical failure*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- G. Brandes (1899/1977) *Henrik Ibsen: A critical study*. New York: Arno Press.
- D.D. Breimer (1985) Slaapmiddelen en slapeloosheid; een verslag van een 'Consensus Development Conference'. *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*, 129 (16), 735-737.
- B. van den Brink (1989) Lyotard en Habermas, of: waarom de filosofie zo voorzichtig moet zijn met de praktijk. *Filosofie & Praktijk*. 10 (2), 96-105.
- D. Brown (1978) *Understanding pietism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- J. Bruinsma (1991) Patiënt eist teveel van medische zorg. Voorzitter Mulder van LSV acht afremmen vraag noodzakelijk. *De Volkskrant*, 27 juli.
- J. Bruinsma, J. Tromp (1991) Mogen we ook nog dood? Interview met Hans Simons, staatssecretaris voor Volksgezondheid. *De Volkskrant*, 5 januari.
- A. Burms, H. De Dijn (1986) *De rationaliteit en haar grenzen. Kritiek en- deconstructie*. Leuven: Universitaire Pers Leuven; Assen/Maastricht: Van Gorcum.
- A. Burms (1992) Autonomie: het ideaal van een narcistische cultuur. *Psychologie en Maatschappij*, 16 (1), 28-38.
- C. Burns (1977) American medical ethics: same historical roots. In: H.T. Engelhardt, S.F. Spicker (1975) *Evaluation and explanation in the biomedical sciences. Proceedings of the first trans-disciplinary symposium on philosophy and medicine*. Dordrecht/Boston: Reidel.
- J. Buskes (1964) *Waarheid en leugen aan het ziekbed*.- Amsterdam: Ten Have.
- D. Callahan (1970) *Abortion: law, choice and morality*. London: MacMillan.
- D. Callahan (1973) *The tyranny of survival and other pathologies of civilized life*. New York: MacMillan
- D. Callahan (1976) Scientists and humanists. *The Hastings Center Report*. 6 (6), 20-21.
- D. Callahan (1977) On defining a 'natural death'. *The Hastings Center Report*. 7 (3), 32-7.
- D. Callahan (1980) Ethics and regulation. *The Hastings Center Report*, 10 (1), 25.
- D. Callahan (1981) Minimalist ethics: on the pacification of morality. In A.L. Caplan, D. Callahan (eds.) *Ethics in hard times*. New York: Plenum press.

- D. Callahan (1982) Tradition and the moral life. Assessing the past for the future. *Hastings Center Report*, 12 (6), 23-30.
- D. Callahan (1983) On feeding the dying. In defense of sentiment. *Hastings Center Report*, 13 (5), 20.
- S. Callahan, D. Callahan (eds.) (1984) *Abortion. Understanding differences*. New York/London: Plenum.
- D. Callahan (1986) How technology is reframing the abortion debate. *The Hastings Center Report*, 16 (1), 33-42.
- D. Callahan (1987) *Setting limits. Medical goals in an aging society*. New York: Simon & Schuster.
- D. Callahan (1989) Can we return death to disease? *Hastings Center Report*. 19 (1), 4-6.
- D. Callahan (1990a) *What kind of life. The limits of medical progress*. New York: Simon & Schuster.
- D. Callahan (1990b) Modernizing morality: medical progress in a good society. *The Hastings Center Report*. 20, 28-30.
- D. Callahan (1990c) Afterword: Daniel Callahan responds to his critics. In: P. Homer, M. Holstein (eds.) (1990) *A good old age? The paradox of Setting limits*. New York: Simon & Schuster.
- D. Callahan (1990d) An ethical challenge to prochoice advocates. Abortion and the pluralist proposition. *Commonweal* 23 November, 681-687.
- J.S. Chamberlain (1982) *Ibsen. The open vision*. London: Athlone.
- C.B. Chapman (1979) On the definition and teaching of the medical ethic. *The New England Journal of Medicine*, 301-, 630-634.
- J.F. Childress (1982) *Who should decide? Paternalism in health care*. New York: Oxford U.P.
- J.F. Childress (1989) Autonomy. In: R.M. Veatch (ed.) *Cross cultural perspectives in medical ethics: readings*. Boston: Jones and Bartlett.
- P. Cobben (1989) Geneeskunde, dienaars der barmhartigheid. *Filosofie & Praktijk*, 10 (2), 57-66.
- Commissie Keuzen in de zorg (1991) *Kiezen en delen. Rapport van de commissie Keuzen in de zorg*. Rijswijk: VWC.
- B. Crouzen (1988) Moet alles wat mag? Nieuw dilemma in de gezondheidszorg. *De Limburger*, 16 december.
- J. Davies (1988) Raping and making love are different concepts: so are killing and voluntary euthanasia *Journal of Medical Ethics*, 14, 148-149.
- S.L. Darwall (1980) Is there a kantian foundation for rawlsian justice? In: H.G. Blocker, E.H. Smith (eds.) *John Rawls' theory of justice*. New York: Oxford University Press.
- K. Demmer (1987) *Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs*. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag; Freiburg; Wien: Herder.
- K. Demmer (1989) Theological Argument and hermeneutics in bioethics. In: E.D. Pellegrino, J.P. Langan, J.C. Harvey (eds.) *Catholic perspectives on medical morals. Foundational issues*. Dordrecht: Kluwer.
- F. Dostojevski (1864/1972) Notes from underground. In: *Notes from underground / The double*. Harmondsworth: Penguin.
- H.M. Dupuis (1976) *Medische ethiek in perspectief. Een onderzoek naar normen en argumentaties in de (medische) ethiek*. Leiden: Stafleu.
- H.M. Dupuis (1980) *Goed te leven. Reflecties op de moraal*. Baarn: Ten Have.

- H.M. Dupuis (1987a) *Wat is goed voor een mens. Macht en onmacht van de moraal*. Amsterdam:Balans.
- H.M. Dupuis (1987b) Morele conflicten in de praktijk van de zwakzinnigenzorg. In: *Studiedag klinische genetica. Consensus in de zwakzinnigenzorg*. Maastricht: IGE
- H.M. Dupuis (1988a) De gevraagde dood. Euthanasie en hulp bij zelfdoding. De Beaufort, Dupuis, a.w.
- H.M. Dupuis (1988b) Patiënten in coma: een oplosbaar probleem. *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*, 132, (42), 1926-1928.
- H.M. Dupuis, I.D. de Beaufort (1988a) Ethiek - Wat is het en wat kan ermee? In: De Beaufort, Dupuis, a.w.
- H.M. Dupuis, I.D. de Beaufort (1988b) Informed consent. In: De Beaufort, Dupuis, a.w.
- H.M. Dupuis, P.J. Thung (1988) *Voordelen van de twijfel. Een inleiding tot de gezondheidsethiek* (2^e druk). Alphen aan den Rijn/Brussel: Samson Stafleu.
- H.M. Dupuis (1991) Ethische aspecten van onderzoek van behandeling in de oncologie. *Klinische Fysica*, (1),4-8.
- V. Eid (1984) Die gestörte Kommunikation über das Ethische. Fakten und Hintergründe. In: H. Weber (Hrsg.) *Der ethische Kompromiss* (Studien zur theologischen Ethik 11). Freiburg (Schweiz): UniversitätsVerlag; Freiburg / Wien: Herder.
- H.T. Engelhardt (1986) *The foundations of bioethics*. New York/Oxford: Oxford University press.
- H.T. Engelhardt (1989) Can ethics take pluralism seriously? Pluralism and the good. *Hastings Center Report*, 19 (5), 33-35.
- H.T. Engelhardt (1990) Human nature technologically revisited. *Social Philosophy and Policy*, 8 (3).
- H.T. Engelhardt (1991) *Bioethics and secular humanism: the search for a common morality*. London: SCM Press, Philadelphia: Trinity Press International.
- D. Eribon (1990) *Michel Foucault: een biografie*. Amsterdam: Van Genneep.
- J.C. van Es (1988) De relatie tussen patiënt en arts in een veranderende samenleving. In: De Beaufort, Dupuis, a.w.
- J. van Everdingen, P. Touw, N. Klazinga, A Casparie (1985) Het belang van consensus in de geneeskunde. *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*, 129 (4), 1911-1913.
- J. van Everdingen, A Casparie, H. de Roy van Zuydewijn (1985) Consensusontwikkeling: een vergelijking tussen de Verenigde Staten en Nederland. *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* 129 (40), 1935-1938.
- J. van Everdingen (1988) *Consensusontwikkeling in de geneeskunde*. Utrecht/Antwerpen: Bohn, Scheltema en Holkema.
- R. Faden. T. Beauchamp (1986) *A history and theory of informed consent*. New York: Oxford University Press.
- J. Feinberg (1980) *Rights, justice, anti the bounds of liberty. Essays in social philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Ph. Foot (1991) Nietzsche's immoralism. *The New York Review*, 13 June, 18-22.
- M. Foucault (1963) *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: Presses Universitaires de France.
- M. Foucault (1966) *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- M. Foucault (1969) *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- M. Foucault (1970/1971) *L'ordre du discours* (leçon inaugurale). Paris: Gallimard.

- M. Foucault (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard
- M. Foucault (1976) *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- M. Foucault (1984a) *Histoire de la sexualité 2 L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- M. Foucault (1984b) *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- M. Foucault (1984b) What is Enlightenment? (Was ist Aufklärung?). In: P. Rabinow (ed.) *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, 32-50.
- M. Foucault (1984c) Space, knowledge, and power. In: Rabinow, a.w., 239-256.
- M. Foucault (1984d) Politics and ethics: an interview. In: Rabinow, a.w., 373-380.
- M. Foucault (1984e) Polemics, politics, and problematizations. An interview with Michel Foucault. In: Rabinow, a.w., 381-390.
- M. Foucault (1989) *Résumés des cours au Collège de France. 1970-1982*. Paris: Julliard.
- M. Foucault (1990) Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la société française de Philosophie* (85),35-63.
- S. Freud (1930/1948) 'Das Unbehagen in der Kultur'. *Gesammelte Werke* 14, 421-506. London: Imago
- R Gillon (1986) *Philosophical medical ethics*. Chichester: Wiley.
- R Girard (1982) *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- R Girard (1985) *La route antique des hommes pervers*. Paris: Grasset.
- R Girard (1987) *De aloude weg der boosdoeners*. Kampen: Kok Agora.
- J. de Graaf (1990) Ethische aspecten van stervensbegeleiding en euthanasie. In: H. ten Have, D. Engberts, L. Kalkman-Bogerd, G. Kimsma, P. Sauer (red.) *Ethiek en recht in de gezondheidszorg*. Aanv. 2 - september 1990, XXII 101 - XXII 200.
- Grenzen van de zorg*. Brief van de minister en van de staatssecretaris van welzijn, volksgezondheid en cultuur. Tweede Kamer der Staten-Generaal, vergaderjaar 1987-1988, 20620, no. 1-2.
- Grenzen van de zorg* regeringsstandpunt. Ethische overwegingen bij het volksgezondheidsbeleid. Bouwstenen voor een verantwoorde en rechtvaardige prioriteitenstelling. *Medisch Contact*, 24 maan 1989, 44 (12), 395-400.
- S. Griffioen, R van Woudenberg (1990) We must not forget those who are absent. Interview with Karl-Otto Apel on the universality of ethics. In: K.-O. Apel and others. *What right does ethics have? Public philosophy in a pluralistic culture*. Amsterdam: VU University Press.
- J.F. Groen (1990) *Justice without consensus. A critical assessment of John Rawls' mediation between Kantian and Hegelian political theory* (Dissertatie). Amsterdam: Vrije Universiteit.
- G. Groen van Prinsterer. *Vrijheid, gelijkheid, broederschap*. Groningen: De vuurbaak.
- J. Habermas (1971) *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- J. Habermas (1974) Zur Logik des theoretischen und praktischen Diskurses. In: M Riedel (Hrsg.) *Rehabilitierung der praktische Philosophie*. 11: Rezeption, Argumentation, Diskussion. Freiburg: Rombach.
- J. Habermas (1983) *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- J. Habermas (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- J. Habermas (1987) *Theorie des kommunikativen Handelns* (4^e druk). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- J. Habermas (1988) Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen. In: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (2^e druk). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- H. Hamersma (1989) Ethische consensus in een pluriforme maatschappij. *Streven: Cultureel Maatschappelijk Maandblad*, 56 (6), 771-784.
- R.M. Hare (1984) *Moral thinking. Its levels, method, and point*. Oxford: Clarendon.
- RM Hare (1990) Public policy in a pluralist society. In: P. Singer, H. Kuhse, S.Buckle, K. Dawson, P. Kasimba (eds.) *Embryo experimentation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- R den Hartog-van Ter Tholen (1991) Medische technologie en wetgeving; een kwestie van sturen of remmen. *Justitiële Verkenningen*, 17, (6),73-62.
- G. den Hartogh (1992) Waarheid en consensus in de politieke filosofie van John Rawls. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor de Wijsbegeerte*, 84 (2), 93-120.
- J.C. Harvey (1988) *The morality of withdrawing or withholding food and fluid administered artificially to the individual in the persistent vegetative state from the Roman Catholic perspective*. Baltimore: St. Mary's seminary and University.
- H. ten Have (1986) *Jeremy Bentham. Een quantumtheorie van de ethiek*. Kampen: Kok Agora.
- H. ten Have, G. Kimsma (1987) *Geneeskunde tussen droom en drama. Voortplanting, ethiek en vooruitgang*. Kampen: Kok Agora.
- H. ten Have (1990) *Een hippocratische erfenis. Ethiek in de medische praktijk* Lochem: De Tijdstroom.
- H.J. Heering (1972) *Ethiek der voorlopigheid* (2e druk) Nijkerk: Callenbach.
- H.J. Heering (1974) *Over het boze als macht en werkelijkheid*. Meppel: Boom.
- G.W.F. Hegel (1807/1981) *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden* 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- G.W.F. Hegel (1821/1982) *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in zwanzig Bänden* 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- G.W.F. Hegel (1970) *Berliner Schriften 1818-1831. Werke in zwanzig Bänden*, 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- G.W.F. Hegel (1970) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke in zwanzig Bänden* 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- G.W.F. Hegel (1970) *Vorlesungen über die Ästhetik* (3 delen). *Werke in zwanzig Bänden* 13, 14, 15. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- G.W.F. Hegel (1969) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (2 delen). *Werke in zwanzig Bänden* 16, 17. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- M. Heidegger (1927/1986) *Sein und Zeit* (16^e druk). Tübingen: Niemeyer.
- M. Heidegger (1957) *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- M. Heidegger (1959) *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- M. Heidegger (1967) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Th. Hobbes (1651/1968) *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin.
- J. Hoffmeister (Hrsg.) *Briefe von und an Hegel*, 2: 1813-1822 Hamburg: Meiner.

- M. Holquist (1988) 'Introduction'. In: Bachtin, 1988, a.w.
- M. Horkheimer, Th. Adorno (1947/1969) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
- F. Huysmans, P. Juffermans, B. Lagro, B. van Niekerk, F. Smits, H. Vlaar (red.) (1973) *Gezondheidszorg in Nederland. Beschouwingen over arbeids- en bedrijfsgeneeskunde, financiering van de gezondheidszorg, sociale voorzieningen, intra- en extramurale gezondheidszorg, medische opleiding, psychosomatiek en psychiatrie*. Nijmegen: SUN.
- H. Ibsen (1881/1911) *Gespenter*. In: *Sämtliche Werke. Volksausgabe in fünf Banden*. Berlin: Fischer.
- I. Illich (1984) *Grenzen aan de geneeskunde. Het medisch bedrijf - een bedreiging voor de gezondheid?* (5^e druk). Weesp: Wereldvenster.
- F. Jacobs (1985) *Ten overstaan van allen: universalisering in de ethiek*. Amsterdam: UvA.
- F. Jacobs, C.W. Maris (1985) Een uur met Hare. *Filosofie & Praktijk*, 6 (4), 197-204.
- K. Jaspers (1956) *Philosophie II: Existenzerhellung*. Berlin / Göttingen/Heidelberg: Springer.
- K. Jaspers (1978) *Notizen zu Martin Heidegger* (Hrsg.: H. Saner). München / Zürich: Piper.
- Th. de Jong (1975) *Het gelaat en het onzichtbare bij Levinas*. Nijmegen: KUN.
- A. Jonsen, S. Toulmin (1988) *The abuse of casuistry. A history of moral reasoning*. Berkeley: University of California Press.
- I. Kant (1785/1980) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werkausgabe 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- I. Kant (1797/1968) *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. In: *Werke in zwölf Bänden, 7: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1*. Frankfurt: Suhrkamp.
- I. Kant (1797/1968) *Die Metaphysik der Sitten*. In: *Werke in zwölf Bänden 8: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 2* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- I. Kant (1784/1965) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. In: *Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- I. Kant (1799/1974) *Kritik der Urteilskraft*. *Werkausgabe 10*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- M. Karskens (1986) *Waarheid als macht. Een onderzoek naar de filosofische ontwikkeling van Michel Foucault* (2 delen). *Te Elfder Ure* 37138, 28 (213).
- M. Karskens (1988) *Biopolitiek en de gezonde mens*. In: J. Rolies (red.) *De gezonde burger. Gezondheid als norm*. Nijmegen: SUN.
- H. Keasberry (1988) *Pluralisme, relativisme en tolerantie*. In: De Beaufort en Dupuis, a.w.
- M. Kelly (1990) *MacIntyre, Habermas, and philosophical ethics*. In: M. Kelly (ed.) *Hermeneutics and critical theory in ethics and politics*. Cambridge MA: MIT.
- M.E. Kluyt (1934) *Het réveil in Nederland 1817-1859*. Amsterdam: Paris, 1934.
- Koninklijke Nederlandse Maatschappij tot bevordering van de Geneeskunst (1959) *Medische ethiek en gedragsleer*. Amsterdam: KNMG.
- H.M. Kuitert (1981) *Een gewenste dood. Euthanasie en zelfbeschikking als moreel en godsdienstig probleem*. Baarn: Ten have.

- H.M. Kuitert (1983) *Suicide: wat is er tegen? Zelfdoding in moreel perspectief*. Baarn: Ten Have.
- H.M. Kuitert (1985) *Alles is politiek, maar politiek is niet alles. Een theologisch perspectief op geloof en politiek*. Baarn: Ten Have.
- H.M. Kuitert (1987) Is consensus een oplossing voor conflicten van normen en waarden? In: *Studiedag klinische genetica. Consensus in de zwakzinnigenzorg*. Maastricht: IGE
- H.M. Kuitert/P. van der Dijk (1989) Mag alles wat kan? Nee! De medicus als mens en onmens. *De Tijd*. 29 september, 42-45.
- H.M. Kuitert (1988a) Morele consensus: mogelijkheden en grenzen. In: de Beaufort, Dupuis, a.w.
- H.M. Kuitert (1988b) Zelfdoding, moraal en hulpverlening. In: De Beaufort, Dupuis, a.w.
- H.M. Kuitert (1988c) Gebruik maken van genetische gegevens; een morele beoordeling van de directe maatschappelijke gevolgen. In: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid. De maatschappelijke gevolgen van erfelijkheidsonderzoek. Verslag van een conferentie op 16-17 juni 1988. V 64. 's-Gravenhage: SDU uitgeverij.
- H.M. Kuitert (1988d) Gedwongen inenten van kinderen moet kunnen. *Reformatorisch Dagblad*, 8 December.
- H.M. Kuitert (1989a) *Mag alles wat kan? Ethiek en medisch handelen*. Baarn: Ten have.
- H.M. Kuitert (1989b) *Autonomie: een lastige laatkomer in de ethiek. Een kapitteltje mensbeeld en moraal*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- H. Kunneman (1990) *Humanisme, postmodernisme en het deskundologisch regime* (oratie). Utrecht: Universiteit voor Humanistiek.
- A Kuyper. Het calvinisme. Zes Stone-lezingen (tweede druk). Kampen: Kok.
- J. Lacan (1966) *Écrits*. Paris: Seuil.
- S. van Leeuwen (1987) Wat kan, mag dat ook? Tien jaar medische ethiek. *Cicero*, 17 (6), 162-163.
- E. Levinas (1961) *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité. Den Haag: Nijhoff.
- E. Levinas (1963) *Difficile liberté*. Essai sur le judaïsme. Paris: Éditions Albin Michel.
- E. Levinas (1982) *Éthique et infini*. Dialogues avec Philippe Nemo, Paris: Fayard.
- G.A Lindeboom (1960) *Opstellen over medische ethiek*. Kampen: Kok.
- J. Locke (1698/1963) *Two treatises of government* (2e druk). New York: Cambridge University Press.
- H. van Luijk (1984) *Bij nader inzien. Filosofische commentaren en opstellen*. Delft: Meinema.
- H. van Luijk (1986) Met Habermas kijken naar een bedrijfsschandaal: de Manville-affaire. *Filosofie & Praktijk*, 7 (1), 16-35.
- M. Luther (1520/1983a) An den christlichen Adel deutscher Nation: Von des christlichen Standes Besserung. In: *Ausgewählte Werke 1: Aufbruch zur Reformation* (2e druk), p. 150-237. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- M. Luther (1520/1983b) Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: *Ausgewählte Werke 1: Aufbruch zur Reformation* (2e druk), p. 238-263. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- M. Luther (1520/1983c) D. Martin Luthers Appellation oder Berufung an ein christliches freies Konzil von dem Papst Leo und seinem unrechten Frevel, erneuert und repetiert. In: *Ausgewählte Werke 3: Auseinandersetzung mit der römischen Kirche* (2e druk), p. 70-76.
- J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud (1979) *Au juste*. Paris: Bourgois.

- J.-F. Lyotard (1979) *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
- J.-F. Lyotard (1983) *Le Différend*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- A MacIntyre (1977) Patients as agents. In: S.F. Spicker, H.T. Engelhardt (eds.) *Philosophical medical ethics: its nature and significance. Proceedings of the third transdisciplinary symposium on philosophy and medicine*. Dordrecht/Boston: Reidel.
- A MacIntyre (1984) *After virtue* (2^e druk). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- A MacIntyre (1988) *Whose justice? Which rationality?* London: Duckworth.
- G. Manenschijn (1985) Ethiek in de mode? *Filosofie & Praktijk*, 6 (4), 177-196.
- H. Manschot (1980) *Althusser over het marxisme*. Nijmegen: Sun.
- C. Maris (1988) Polymorf pervers: over de zinvolheid van het perversiebegrip. In: De Beaufort, H. Dupuis, a.w. G.E. Markle, D.E. Chubin (1987) Consensus development in biomedicine: the liver transplant controversy. *The Milbank Quarterly*, 65 (1), 1-24.
- K. Man: (1845/1969) Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. *Marx Engels Werke* 3. Berlin: Dietz.
- P. van der Meer, F. Bauer, P. Engelbregt (1950) *De katholieke encyclopedie* (2^e druk). Amsterdam: Joost van den Vondel; Antwerpen: Standaard.
- H. Melville (1851/1981) *Moby-Dick*. Toronto / New York: Bantam.
- M Meyer (1971) *Ibsen*. Harmondsworth: Penguin.
- D. Mieth (1984) Christliche Überzeugung und gesellschaftlicher Kompromiss. In: H Weber (Hrsg.) *Der ethische Kompromiss* (Studien zur theologischen Ethik 11). Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg / Wien: Helder.
- J.S. Mill (1859) *On liberty*. Harmondsworth: Penguin, 1974
- Minister van Onderwijs en Wetenschappen (1990) *Zicht op een nieuw onderzoekslandschap. Wetenschapsbeleid voor de jaren negentig*. Tweede Kamer der Staten-Generaal.
- Vergaderjaar 1989-1990, 21319 nr. 2. Brief van de Minister van Onderwijs en Wetenschappen aan de Voorzitter van de Tweede Kamer der Staten-Generaal.
- Multatuli (1862-1877/1985-1987) *Ideeën*. Amsterdam: Querido.
- A W. Musschenga (1980) *Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal*. Assen: Van Gorcum.
- A W. Musschenga (1992) Universal morality and moral tradition. In: A W. Musschenga, B. Voorzanger & A Soeteman (eds.) *Morality, world view, and law. The idea of a universal morality and its critics*. Assen / Maastricht: Van Gorcum.
- L.W. Nauta (1975) *Argumenten voor een kritische ethiek*. Amsterdam: Van Gennep.
- Nederlands Gesprek Centrum (1973) *Verandering van de moraal*. Baarn: Bosch & Keuning.
- F. Nietzsche (1969/1984). *Werke* (Schlechta Edition) in 5 Bänden. München: Hanser / Frankfurt am Main: Ullstein.
- M. Nussbaum (1986) *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- A Oderwald, J. Rolies (1989) Medische ethiek ter discussie. 1: belangstelling. *Medisch Contact*, 44 (36), 1133-1134.

- E. Oger (1992) Rationaliteit, haar grond en haar monsters. *Tijdschrift voor Filosofie*, 54 (1), 87-106.
- P. Overvoorde (1988) Voor de patiënt, maar zonder de patiënt. Paternalisme als medisch-ethisch vraagstuk. In: De Beaufort, Dupuis, a.w.
- H. Parret (red.) (1989) *In alle redelijkheid. Standpunten over het denken, spreken en handelen van de redelijke mens*. Meppel/Amsterdam: Boom.
- E. Pellegrino, V. Sharpe (1989) Medical ethics in the courtroom: the need for scrutiny. *Perspectives in Biology and Medicine*, 32 (4), 547-564.
- F. van Peperstraten (1991) Communicatieve of reflexieve ontvankelijkheid? Lyotard en de grondslag van de kritische filosofie. *Krisis*, 11 (1), 57-71.
- A. Peperzak (1987) Emmanuel Levinas. In: P.-L. Assoun (red.) *Hedendaagse Franse filosofen*. Assen / Maastricht: Van Gorcum.
- A. Peperzak (1991) *Tussen filosofie en theologie*. Kampen: Kok/Agora; Kapellen: Pelckmans.
- Plato (1982a) Apologie. In: *Dialogen* (Ze druk). Utrecht: Spectrum.
- Plato (1982b) Crito. In: *Dialogen* (2e druk). Utrecht: Spectrum.
- P. Rabinow (1984) Introduction. In: P. Rabinow (ed.) *The Foucault reader*. New York: Pantheon, 3-29.
- K. Rahner (1961) *Vom Glauben inmitten der Welt*. Freiburg: Herder.
- I. Ravenschlag (1988) HIV, een dilemma voor de arts? *Medisch Contact*, 43 (2), 55-57.
- J. Rawls (1957/1968) Outline of a decision procedure for ethics. In: J.J. Thomson, G. Dworkin (eds.) *Ethics*. New York: Harper & Row.
- J. Rawls (1972) *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press.
- J. Rawls (1987) The idea of an overlapping consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1), 1~25.
- Redactionele kanttekeningen (1985) Consensus: de waarheid in het midden? *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*, 129 (4), 1922.
- W.T. Reich (ed.) *Encyclopedia of bioethics*. New York: The Free Press.
- G. Reve (1985) *Brieven aan geschoolde arbeiders*. Utrecht/Antwerpen: Veen.
- R. Rorty (1980) *Philosophy and the mirror of nature*. London: Blackwell.
- R. Rorty (1989) *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- P.J. Roscam Abbing (1972) *Waarheid en illusie. Veranderende ethiek rond waarheid aan het ziekbed, medisch beroepsgeheim en gebruik van drugs*. Nijkerk: Callenbach
- W.D. Ross (1930) *The right and the good*. Oxford: Clarendon.
- Marquis de Sade (1969) *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*. Paris: Union Générale d'éditions.
- Marquis de Sade (1981) *Justine ou les malheurs de la vertu*. Paris: Gallimard
- M. Sandel (1982) *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- H.-M. Sass (1990) Subcultural technophobia and medical ethics. Reflections on threats and agitation against the IVth ESPMH Conference in Bochum 1990. *ESPMH-Newsletter*, 3 (3), 19.
- W. Shakespeare (1984) The merchant of Venice. In: W.J. Craig (ed.) *The complete works of William Shakespeare*. London: Pordes.

- R.L. Shinn (1982) Personal decisions and social policies in a pluralist society. In: E. Batchelor (ed.) *Abortion: the moral issues*. New York: The Pilgrim Press.
- M. Sommer (1984) Mündigkeit. In: J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Basel: Schwabe.
- P. Sporken (1972) *Voorlopige diagnose. Inleiding tot een medische ethiek* (3e druk). Bilthoven: Ambo.
- P. Sporken (1979) *Ethiek en gezondheidszorg* (2e druk). Baarn: Ambo.
- C. Spreeuwenberg (1989) Waar staat de medische ethiek? *Medisch Contact*, 44 (36), 1127.
- C. Spreeuwenberg (1991) Arts en WGBO. Inleiding op een themaserie. *Medisch Contact*, 46 (36), 1030-1032.
- J. Stout (1981) *The flight from authority. Religion, morality, and the quest for autonomy*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- J. Stout (1988) *Ethics after Babel The languages of morals anti !their discontents*. Boston: Beacon Press.
- S. Strasser (1981) *De burger voorbij. Ethisch-politieke overwegingen* Baarn: Ambo.
- G. Straten, T. Weijers (1991) Consensusconferenties: *medische technologie ter discussie. Een Deense consensus-conferentie over neonatologie en mogelijkheden voor Nederland*. Apeldoorn: Studiecentrum voor Technologie en Beleid / TNO.
- P.F. Strawson (1970) Social morality and individual ideal. In: G. Wallace, ADM. Walker (eds.) *The definition of morality*. London.
- RJ. Sullivan (1989) *Immanuel Kant's moral theory*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- Tacitus (1970/1999) *The Annals V: Book XIII-XVI*. London: Heinemann / Cambridge: Harvard University Press.
- Ch. Taylor (1989) *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- P.J. Thung (1986) Doelstellingen, gronden en grenzen van de gezondheidszorg. *Medisch Contact*, 422~448.
- T. Todorov (1987) *Michaïl Bakhtine. Le principe dialogique. Suivi de Écrits du cercle de Bakhtine*. Paris: Éditions du Seuil.
- P. van Tongeren (1984) *De moraal van Nietzsches moraalkritiek. Bijdrage tot een commentaar van Nietzsches 'Jenseits von Gut und Böse'*. Leuven: Hoger Instituut voor de Wijsbegeerte.
- P. van Tongeren (1988a) Ethiek en praktijk *Filosofie & Praktijk*, 9 (3), 113-127.
- P. van Tongeren (1988b) De smalle moraal: pluralisme of uniformiteit? *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor de Wijsbegeerte*, 80, 92-102.
- P. van Tongeren (1990) Geen ethische manipulaties. Ethische overwegingen bij de discussie over genetische technologie. *Civis Mundi*, 29 (4), 135-140.
- P. van Tongeren (1990) Levensduur en levenszin. Wijsgerig-ethische overdenkingen bij het thema 'levensverlenging'. *Tijdschrift voor Gerontologie en Geriatrie*, 21, 223-228.
- P. van Tongeren (1991) *Moraal, recht, ervaring*. Nijmegen: KUN.
- P. van Tongeren (1992) Morality, transcendence, conception of life. In: A W. Musschenga, B. Voorzanger, A Soeteman (red.). *Morality, world view, and law. The idea of a universal morality and its critics*. Assen / Maastricht: Van Gorcum.

- M. Tooley (1988) In defense of abortion and infanticide. In: M. Goodman (ed.) *What is a person?* Clifton: Humana Press.
- D. Trombadori, M. Foucault (1985) *Ervaring en waarheid. In gesprek met Michel Foucault*. Nijmegen: Te Elfter Ure.
- J.P. VandenBroucke (1990) Medische ethiek en gezondheidsrecht; hinderpalen voor de verdere toename van kennis in de geneeskunde? *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*, 134 (1), 5-6.
- P. vanderMeersch (1987) *Ethiek tussen wetenschap en ideologie*. Leuven: Peeters.
- R.M. Veach (1989) Medical ethics: an introduction. In: R.M. Veatch (ed.) *Medical ethics*. Boston: Jones & Banlett.
- P. van Veen, N. van der Sijs (1991) *Etymologisch woordenboek. De herkomst van onze woorden*. Utrecht/Antwerpen: Van Dale.
- R. Veldhuis (1990) *Vrienden en vreemden. Over de draagwijdte en inhoud van morele verplichting*. Assen / Maastricht: Van Gorcum.
- C. Verhoeven (1967) *Tegen het geweld*. Utrecht: Ambo.
- M. Verkerk (1990) Solidariteit tussen jong en oud. In: M. Verkerk (red.) *De mythe van de leeftijd. Ethische kwesties rondom het ouderenbeleid*. 's-Gravenhage: Meinema.
- M. Verkerk (1991) Berust het leeftijds criterium op een mythe? Twee voorstellen. *Medisch Contact*, 46 (39), 1141-1143.
- J. Vorstenbosch (1990) *Toestemming voor onderzoek Ethische beschouwingen over het toestemmingsbeginsel; met bijzondere aandacht voor de toepassing in het gedragswetenschappelijk onderzoek*. Nijmegen: KUN.
- G. de Vries (1989) ethische theorieën en de ontwikkeling van medische technologie. *Kennis en Methode* 13 (3), 278-294.
- G. de Vries (1991) Medische technologie en morele twijfel. Rede ter gelegenheid van de zestiende Dies Natalis van de Rijksuniversiteit Limburg.
- F. de Wachter (1990) Ethiek: modern en postmodern. *Tijdschrift voor Filosofie*. 52 (2), 207-229.
- G.A van der Wal (1987) Woord vooraf. In: G.A van der Wal, LD. de Beaufort, H.S. Cohen, H.R.G. Feber; F.C.L.M. Jacobs, A W. Musschenga. *Euthanasie: knelpunten in een discussie*. Baarn: Ambo.
- G.A. Van der Wal (1990) Ouder worden: erkenning of ontkenning? In: M.A Verkerk (red.) *De mythe van de leeftijd. Ethische kwesties rondom het ouderenbeleid*. 's-Gravenhage: Meinema.
- L. Walters (1985) Religion and the Renaissance of medical ethics in the United States: 1965-1975. In: R.E. Shelp (ed.) *Theology and bioethics. Exploring the foundations and frontiers*. Dordrecht: Riedel.
- M. Warnock (1984) *Report of the committee on inquiry into human fertilisation and embryology*. London: Her Majesty's. Stationery Office.
- P. Watts (1964) Introduction. In: H. Ibsen. *Ghosts and other plays*. Harmondsworth: Penguin.
- G. Widdershoven (1987) *Handelen en rationaliteit. Een systematisch overzicht van het denken van Wittgenstein, Merleau-Ponty, Gadamer en Habermas*. Meppel: Boom.
- G. Widdershoven (1990) Hermeneutiek tussen modernisme en postmodernisme. In: G. Widdershoven en Th. de Boer (red.) *Hermeneutiek in discussie*. Delft: Eburon, 80-85.

- B. Williams (1981) *Moral luck. Philosophical papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- J. de Wit, J. François (1984) Interview met Michel Foucault *Krisis* 14, 47-58.
- L. Wittgenstein (1984a) Tagebücher 1914-1916. In: *Werkausgabe* 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- L. Wittgenstein (1984b) Philosophische Untersuchungen. In: *Werkausgabe* 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- L. Wittgenstein (1984c) Philosophische Grammatik. In: *Werkausgabe* 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- L. Wittgenstein (1984d) Über Gewissheit. In: *Werkausgabe* 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- L. Wittgenstein (1984e) Zettel. In: *Werkausgabe* 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- L. Wittgenstein (1984f) Vermischte Bemerkungen. In: *Werkausgabe* 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- W. Wolters (1988) De kindergeneeskunde: psychosociale aspecten en morele problemen. In: De Beaufort, Dupuis, a.w.

Summary

This study bears the title *Ethical consensus in a pluralist society: the case of bioethics* and contains a philosophical reflection on a fundamental issue that emerges in contemporary bioethical discourse: the question whether, in a pluralistic society, ethical consensus can still be achieved, as well as the question what such a consensus should amount to. It was my objective to explore and articulate my discontent with the ways in which this issue has been dealt with in the prevailing bioethical literature. I tried to examine my intuitive conjecture that, in the standard solutions to the consensus problem, something is lost. Kant stated that it is the objective of moral philosophy to assist the moral subject in dealing with the embarrassment evoked by moral problem situations. It was my objective to step outside bioethical discourse in order to go back to, and do justice to, the original experience of embarrassment that emerges when the moral subject finds himself confronted with pluralism. Although in contemporary bioethical literature it is claimed that the pluralistic condition of modern society must be considered an indisputable starting point for ethics, I had the impression that, eventually, pluralism is avoided rather than faced.

The question I initially tried to answer was, how the issue of ethical consensus in a pluralistic society is conceived, elaborated and dealt with in bioethical discourse. In order to answer this question I submitted it to what I refer to as a procedure of ‘reading aloud’. That is: by providing a precise description of some standard contributions, I tried to convey the tediousness as well as the weaknesses of current bioethical literature. In the *Introduction* I dwelled upon the use and meaning of the key terms of my inquiry (‘ethics’, ‘consensus’, and ‘pluralism’); and I explained both method and design of the study. Furthermore, I expressed my hesitation concerning the way these concepts were actually applied, notably the concept of ethics itself. Instead of defining it as the science that determines what is, and what is not, permitted, I considered ethics to be the effort to conceptually grasp the actual moral situation, of which bioethical discourse itself constitutes an intriguing aspect.

In *Chapter 1* it becomes evident that bioethical discourse is marked by its emphasis on patient autonomy as well as a procedural understanding of ethical consensus. Furthermore, bioethics is identified by some of its critics as an auxiliary field, a kind of handmaiden in service of contemporary biomedicine. While claiming to be protecting the interests of the patient, it

rather ensures medical and technological progress. Its basic concern is the fact that, being a patient, the moral subject becomes the object of another person's actions, which implies that the loss of the patient's moral autonomy becomes imminent. In order for autonomy to be restored, the patient, being 'the receiver of the act', must be in the position to give or withhold his consent. Foucault pointed to the contemporaneity of the moral philosophy of Kant, the writings of De Sade and the emergence of modern medicine. According to Foucault, the liberal regime of rationalized submission is in need of autonomous persons. I briefly review the history of the concept of autonomy. Sophocles, in his famous tragedy *Antigone*, was the first to use it as an ethical concept. Autonomy is the right to renounce human law, in order to comply with divine law. Luther demanded of those who wanted to force him to accept their authority, to argue with him. According to Kant, autonomy consists in obedience to the law of reason. In the contemporary liberal understanding of autonomy, however, this original aspect, which I refer to as the 'will to obedience' (either to divine law or to the law of reason), is lost, and autonomy is identified with self-determination. In the writings of Locke, Kant, and Mill the first traces of a minimal or procedural conception of ethics are encountered.

This minimal or procedural conception of ethics is reviewed in *Chapter 2*. MacIntyre disqualifies contemporary ethical debate as 'emotivistic'. I emphasize, however, that one should not neglect the 'will to reasonableness' still present in bioethics. Many participants engage in the quest for a minimal or procedural basis for consensus. Instead of appealing to intuition, participants in moral deliberation are urged to give their reasons for opting in favour of a particular view or course of action. A minimal basis for consensus is secured by means of an ethic of deliberation. In order to avert the threat of moral warfare, implied by pluralism, it is considered imperative that the moral subject be willing to participate in deliberations, consisting in an exchange of arguments undistorted by force or fraud. Several efforts to formulate a deliberative basis for consensus are presented and critically reviewed. I articulate my contention that a minimalist ethics contains one particular interpretation of moral dialogue, whereas other, less restrictive and more substantial interpretations are conceivable. An alternative interpretation of moral discussion is introduced, in which a fundamental conflict between ethical options is conceived of as a conflict between different moral languages that pertain to incommensurable moral perspectives. This interpretation agrees with Nietzsche's contention that the grandeur of our time would consist in efforts to intensify the conflict between incommensurable perspectives.

The liberal perspective, on the other hand, is depicted as *de jure* broadminded, but *de facto* restricted.

In *Chapter 3* the anamnesis of the minimal conception of ethics is outlined. Emphasizing the importance of rational argument and down-grading the significance of moral intuition, it is reminiscent of the writings of De Sade, whose villains challenge their victims to refute their intricate lines of reasoning, while the victims are hardly able to articulate their moral feelings of indignation, depicted by their intruder as mere prejudice. Yet, as compared to the Enlightenment, the Reformation is considered even more decisive, especially the protestant theory of the Two Kingdoms, derived from Luther's interpretation of the Sermon on the Mount. Procedural ethics emerges against the backdrop of the struggle between Enlightenment (emphasizing the restrictions of reason) and Pietism (emphasizing the importance of inner intuitive certainty). Nietzsche refers to Kant in this respect, who claimed to put reason in its place in order to provide room for faith. Whereas the worldly kingdom is governed by a restricted form of rationality, our more fundamental and genuine commitments are claimed to pertain to the spiritual kingdom, and therefore not open to rational examination. Special attention is devoted to The Netherlands, notably to a spiritual movement that became known as 'the Réveil'. The autonomy of religious conscience is defended against government interference. Yet, the emphasis on autonomy is connected with an attitude of unconditional submission towards God. That is: external autonomy is demanded so as to be able to exercise total inner obedience. It is argued that the restricted conception of ethics, defended by protestant participants in bioethics, is neither minimal nor neutral, but derived from a substantial perspective on moral existence. According to this perspective, the so-called 'doubleness' of human existence must be considered an exclusively Christian experience, informed by Revelation. Whereas ethics should devote itself to the regulation of social exchange, questions of ultimate meaning and the good life are matters of religious creed. I argue, however, that the experience of doubleness is a basic human experience, that efforts to articulate this experience can be encountered in several moral traditions, and that therefore, rather than banishing it from its agenda, it is the assignment of ethics to give voice to this experience and to try to come to terms with it.

Chapter 4 is devoted to contributions of bioethicists that distance themselves more or less from a minimalist conception of ethics and opt for a more or less substantial interpretation of moral deliberation. Some take recourse to the idea elaborated by Rawls that democratic

procedures presuppose a substantial overlapping consensus. Yet, Rawls still embarks on a ‘method of avoidance’, and all issues that impede consensus building are de-listed from the agenda. Others note that, as a restricted ethical vocabulary obstructs deliberation on important aspects of moral problem situations, ethics should devote itself to elaborating a more substantial vocabulary for public debate. Still others endorse a hermeneutical interpretation of moral dialogue. According to hermeneutical ethics, the objective of moral dialogue is seeking the truth rather than building consensus. It is aimed at confrontation, articulation and exploration rather than deliberation. And finally there are those who opt for an empirical turn in bioethics. In some cases, this has the unfortunate effect of ethics giving way to description, rigidly adapting itself to medical discourse and rationality, and losing its critical capacity; but in other cases the results of the empirical approach approximate those of the hermeneutical one. After briefly reviewing the bioethical debate in Germany, much attention is given to Daniel Callahan’s effort to elaborate a substantial and communitarian approach in bioethics.

Gradually it becomes evident that the fundamental issues identified in bioethical debate eventually refer to a fundamental philosophical debate. With the result that in *Chapter 5* the attempt to read aloud the prevailing bioethical discourse gives way to a critical review of contemporary philosophical literature on consensus and pluralism. The question now becomes whether it is possible to elaborate an interpretation of moral exchange that rivals minimalism. The views of MacIntyre, Rawls, Rorty, Taylor, Lyotard, Bachtin and Levinas are discussed.

In *Chapter 6* this discussion is continued on an even more fundamental level. I now turn to the writings of the three ‘master thinkers’ of my study. Foucault devotes attention to expressions of discontent in the liberal regime that is governing us, but eventually turns to a humanistic interpretation of moral discussion himself. Nietzsche points to the difference between the man of science - whom he eventually identifies as spokesman of the morality of the herd - and the man of convictions - whom he eventually identifies as the tragic individual. Finally, Heidegger refers to ‘Sorge’, a sense of obligation that cannot be reduced to our moral obligations towards human beings.

The experience of embarrassment ultimately points to incommensurable moral obligations, which I refer to as human and divine law. The experience of discontent results from the fact that bioethical discourse tries to silence the embarrassment, to conceal the

incommensurability. Insofar as the ‘invisible obligations’, referred to as divine law, remain unarticulated, they become ‘ghosts’ that haunt the discussion.

Chapter 7 is devoted to efforts at articulating this experience, that is: to an ‘exercise in retrieval’, by reading privileged verbalisations of it. In *Crito*, Socrates gives voice to our obligation to remain obedient to human law. In the *Apology*, however, he becomes a ‘fanatic of truth’ who considers it his divine and categorical obligation to reveal the truth. Sophocles’ tragedy *Antigone* contains a collision between two incommensurable obligations. Whereas Kreon, the ruler, gives voice to human law, Antigone, the fanatic, gives voice to divine law which, as Hegel formulated it, was never determined [gesetz(t) sein], but simply ‘is’ [sein]. Drawing on Nietzsche, Luther is depicted both as a champion of reasonableness, who advocated free discussion, and as a fanatic of truth, who advocated warfare. Finally, I point to several misinterpretations of Ibsen’s play *Ghosts*, especially of its title. In my view, it refers to a sense of obligation that has become difficult to articulate, but cannot be reduced to our obligations towards human beings. Ibsen’s play provides a more lucid exploration of moral existence than the liberal and enlightened view on euthanasia it supposedly conveys. I conclude that moral existence entails two dimensions, which I refer to as human and divine law, and that ethics should consider both.