Samenvatting Moraalfilosofie, door **Floris Vergunst**

**Inleiding**

1. **Een eerste oriëntatie**

Etymologie.

* Zedelijk = moreel = ethisch.
* Verwantschap tussen natie, wonen, gewoontes en karakter: ethos, èthos en ethnos.
* Zeden, moraal en ethos als beschrijvend, zedelijkheid en moraliteit als normatieve, evaluerende betekenis. Voortdurende spanning en interactie tussen feitelijke en normatieve. Ethiek is de systematisch-kritische reflectie daarop.

Theoretische wijsbegeerte

* Weten om het weten
* Werkelijkheid zoals ze is, onder het aspect van het ware

Praktische wijsbegeerte

* Weten om het handelen
* Werkelijkheid zoals ze zou moeten zijn, onder het aspect van het goede

Descriptieve ethiek: Moraalwetenschap, beschrijving en verklaring van moraal a.h.v. geschiedenis, sociale wetenschappen, etc. Voorbeeld: Weber over protestantse arbeidsethos. Descriptieve komt soms erg dicht bij het evaluatieve. Voorbeeld is Kohlberg, die de morele ontwikkeling menswetenschappelijk (empirisch-typologisch a.h.v. dilemma’s) in kaart wil brengen maar heimelijk normatieve vooronderstellingen heeft. Zijn stadia zijn het pre-conventionele (Gehoorzaamheid, vermijden van straf), het conventionele (sociale conformiteit om erkenning) en het postconventionele (algemene belang en uiteindelijk kantiaanse autonomie).

Normatieve ethiek: Moraalfilosofie, filosofische reflectie op *moraal en moraliteit*, redelijke verantwoording van normen en fundamenten. Maar ook de vraag of die wel redelijk verantwoord kan en moet worden, of het goede wel objectief is, etc. In contrast met meta-ethiek blijft het hier wel om de vraag gaan wat ‘goed’ of ‘ethisch’ is.

Meta-ethiek: Analyse van semantische en logische aspecten van normatief-ethische taal. Stanford: meta-ethiek onderzoekt de metafysische, epistemologische, semantische en psychologische vooronderstellingen van het morele denken, spreken en handelen. Typische vragen zijn: is moraliteit subjectief of objectief? Bestaan er morele feiten? Wat is de verhouding feit-waarde? Wat als er geen vrije wil bestaat?

Naast algemene moraalfilosofie, die ethische problemen in hun algemeenheid bestudeert, is er bijzondere moraalfilosofie, die de algemene ethische problemen probeert toe te spitsen op concrete situaties (bijv. medische ethiek of wetenschapsethiek).

Algemene moraalfilosofie: drie onderverdelingen

Individuele of micro-ethiek: Het menselijk handelen bekeken onder het gezichtspunt van het individu en diens goede leven.

Intentie- of gezindheidsethiek:

Ethische beoordeling o.b.v. intenties van de persoon.

Formele deontologie:

Goede is goed-op-zich. Geen inhoudelijke doelen of bepalingen, maar formele, algemene stelregel waaraan men dient te conformeren.

Sociale of macro-ethiek:

Menselijk handelen onder het gezichtspunt van de gemeenschap, grotere verbanden, dikwijls uitmondend in politieke filosofie.

Consequentialisme:

Ethische beoordeling o.b.v. gevolgen van de daden van de persoon.

Teleologische ethiek:

Goede is goed-voor-ons (subjectief of objectief), moeten bepaalde doelen bereikt worden (geluk, genot).

1. **Een eerste oriëntatie**

*2.1 De natuurlijke of onmiddellijke zedelijkheid*

Het besef van veranderlijkheid en relativiteit (en zelfs de waardering ervan in de mode) dat in onze samenleving een permanente discussie over samenlevingsvraagstukken veroorzaakt, is niet universeel. In ‘primitieve’ samenlevingen heerst vastheid en bestendigheid en zijn mensen vraag-loos geborgen in het ethos van de gemeenschap. Mythen verklaren de orde in natuur en samenleving en verschaffen daarmee een gemeenschappelijke zin die de mens zowel situeert alsook oriënteert. De natuurlijke orde drukt namelijk ook een *morele* orde uit, waarin allerlei normen en rituelen vanzelfsprekend zijn en een wereld tot stand brengen waarin de mens wonderbaarlijk *thuis* is.

*2.2 Natuur en conventie*

Door de ontwikkeling van de polis en contacten met andere volkeren wordt de natuurlijke vanzelfsprekendheid van dit gemeenschappelijk ethos in de zesde en vijfde eeuw voor Christus verbroken. Het naïeve geluk van de onbewuste vastigheid in morele zekerheden gaat verloren en er ontstaat discussie in de gemeenschap. Het mythische, rituele spreken maakt plaats voor de logos. Wat als natuurlijk werd ervaren, blijkt op conventies te berusten en contingent te zijn. Er ontstaat een ethisch vacuüm.

*2.3 Het ontstaan van de ethiek – de figuur van Socrates*

In deze crisis ligt de oorsprong van de wijsgerige ethiek. Omdat religie en traditie het ethisch vacuüm niet kunnen vullen, ontstaat de zoektocht naar een moraal gefundeerd in de redelijkheid, naar een redelijk verantwoord ethos.

In de verwarring en discussie over de gemeenschap (natuurlijke noodzaak of artificiële contingentie?) waarin deze nood ontstaat, treden echter allereerst de sofisten. De crisis heeft bij hen tot een sceptische en relativistische positie geleid. Ze spelen op de verwarring in en oefenen zich erin om middels retoriek en mensenkennis politieke macht uit te oefenen.

Tegen deze achtergrond is Socrates (469-399 v. Chr.) de eerste die op zoek gaat naar redelijk verantwoord *ethisch inzicht*. Hij wil een *wetenschap van het goede* die een nieuwe morele orde ontdekt, en wel een universele. Met ironie en dialoog haalt hij conventionele morele opvattingen onderuit, daagt hij gesprekspartners uit om zich te verantwoorden (aan de rede te onderwerpen) en zoekt hij naar waarheid en inzicht in het goede leven. Kenmerkend is daarbij zijn eigen positie van *ethisch intellectualisme*: deugd en inzicht vallen samen. In scherp contrast met een doel-middelenrationaliteit is redelijkheid daarmee een doel op zichzelf: goed leven is leven in overeenstemming met de rede, terwijl kwaad en onvrij leven wordt beheerst door passies. Inhoudelijk sluit Socrates daarbij gewoon aan bij traditionele deugden: maar voor het eerst in de geschiedenis omwille van hun intrinsieke (en redelijk verantwoorde) waarde en niet omwille van de traditie zelf.

**Hoofstuk 1 – problemen voor een normatieve ethiek**

Een normatieve ethiek heeft vandaag de dag noodzakelijk met enkele spanningsvelden te dealen.

1. **Legitimeringscrisis**

*1.1 De paradox voor een actuele ethiek*

Als er van een ‘morele crisis’ wordt gesproken, wordt er niet op een morele teloorgang gedoeld: waarden zijn altijd aan verandering onderhevig, bijvoorbeeld door wetenschappelijke inzichten of veranderende sociale organisatie (wat overigens wel veel aanpassingsvermogen vraagt van mensen en gevaar van fundamentalisme met zich meebrengt). Nee, het is een *grondslagencrisis*: we kunnen onze moraliteit (en normativiteit als zodanig) niet meer rationeel rechtvaardigen vanuit een objectieve grondslag.

Apel: “Een universele, dat wil zeggen intersubjectieve ethiek van solidaire verantwoording schijnt tegelijk noodzakelijk en onmogelijk te zijn.” Enerzijds wordt de mens door wetenschap en techniek voor het eerst met een planetaire verantwoordelijkheid en daarmee de noodzaak van een universele ethiek geconfronteerd; anderzijds maakt de opkomst van de positief-wetenschappelijke objectiviteit haar ook precies onmogelijk, doordat moraal niet gefundeerd kan worden in de feitelijke wetmatigheden die de wetenschap probeert te beschrijven en daardoor subjectief en a-rationeel wordt.

Op individueel vlak speelt eenzelfde patroon: enerzijds is de kennis van de gevolgen en implicaties van ons handelen toegenomen en daarmee de complexiteit van ethische vraagstukken; anderzijds is ook onze keuzevrijheid immens toegenomen. Zo worden we toenemend verantwoordelijk gehouden voor de feitelijke gang van ons leven, terwijl we daar niet goed mee om kunnen gaan.

*1.2 De disjunctie feit-waarde*

Hierin ligt de historische oorsprong van de onmogelijkheid van een intersubjectieve normativiteit. Allereerst geldt deze disjunctie logisch: de stap van feitelijkheid naar normativiteit kan in een redenering niet gemaakt worden (al kan de overgang volgens mij nog steeds het karakter van een premisse hebben). In ieder geval zijn feiten in de ethiek niet voldoende.

Het is echter een typisch probleem van de moderniteit. Als de werkelijkheid zelf teleologisch geduid wordt, vallen moraal en ontologie samen en zijn morele voorschriften eenvoudig af te leiden uit ontologische structuren. De essentie van de mens en zijn doel en functie die daaruit worden afgeleid gaan vooraf aan zijn existentie. Als met de moderne wetenschap doelen en functies buiten het wetenschappelijk discours worden geplaatst, kan ook moraliteit niet meer afgeleid worden uit een voorgegeven orde waarin de mens geworteld zou zijn, en worden doelen en waarden opgenomen in een subjectieve, a-rationele orde. Hun normativiteit kan niet meer gefundeerd worden en waardeconflicten zijn daardoor ook niet rationeel te beslechten, de mogelijkheid van discussie ten spijt.

Max Weber voorzag de verregaande consequenties van deze nieuwe rationaliteit. De waarderationaliteit die uitgaat van de objectiviteit van ethische en/of religieuze waarheden werd steeds meer vervangen door een doelrationaliteit waarin via afweging en berekening de middelen optimaal worden ingezet om bepaalde doelen te bereiken.

1. **Schets van onze leefwereld als (post)modern**

Bovenstaande problemen karakteriseren ‘het experiment van de Moderne Tijd’, een culturele transformatie waarvan we nu pas de innerlijke grenzen beginnen aan te voelen. Het kenmerkende ideaal van dit experiment is *autonomie* of zelfbeschikking. Waar dit ideaal in de wetenschap zeer succesvol was, was de uitbreiding ervan naar het terrein van menselijk handelen en waardebeleving minder geslaagd: het verlichtingsproject stuitte op haar innerlijke grenzen. Waarden blijken niet rationeel gelegitimeerd te kunnen worden zoals wetenschappelijke inzichten in de natuur. Ze blijken zelfs niet (op basis van rationele argumenten) door ons gekozen te worden, maar veeleer ons te kiezen (een besef dat overigens pas met het einde van de grote verhalen na WOII is gegroeid). Zo blijft het verlichtingsideaal van autonomie op ethisch vlak abstract, en toont ze al snel de neiging tot een individualistisch ideaal van zelfbepaling te verworden.

Maatschappelijke veranderingen spelen hier sterk in mee. Politieke en economische manifestaties van het verlichtingsideaal hebben een grote emancipatiebeweging mogelijk gemaakt, en zijn tegelijk tot systemen uitgegroeid die eerder ons bepalen dan wij hen, wat de individualistische levensoriëntatie feitelijk nog versterkt.

Zoals door Lyotard geëxpliciteerd, is het grote verhaal van de Moderne Tijd – emancipatie, vooruitgang, democratie – ongeloofwaardig geworden. Niet vanwege theoretische kwesties, maar doordat de gedeeltelijke vervulling van de beloftes werd overschaduwd door een duistere kant van de moderniteit die zich in de feitelijke geschiedenis toonde. Het wantrouwen en ongeloof dat hiermee gepaard ging heeft het particuliere opnieuw aan belang en aanzien doen winnen. Echter, al snel in de vorm van een individualisme waarbij men zogenaamd het eigen waardenspectrum samenstelt, maar in feite door het systeem bepaald wordt.

1. **Technocratie**

In de techniek is de crisis nog radicaler dan in de paradox van Apel, omdat ze een tendens vertoont om doeleinden ‘van buitenaf’ te vervangen voor eigen technologische doeleinden op steeds meer terreinen van het leven, waarbij de behoefte aan een legitimering zich zelfs niet meer laat voelen!De disjunctie feit-waarde (middel-doel) was hier uiteraard een voorwaarde voor.

De instrumentele (en zelf technische) opvatting dat techniek slechts een kwestie is van neutrale middelen die door de autonome mens aangewend worden in functie van vrij gekozen doelen, volstaat dan ook niet. Ze leidt ertoe dat de vraag naar de legitimering van techniek overbodig wordt en nog slechts in termen van performantie wordt gesteld. Er is sprake van een *technologische imperatief.* Juist doordat we denken dat techniek neutraal is, ontstaat er zo een *technocratie*: de techniek zelf gaat heersen. (Ethisch kan deze instrumentele opvatting de techniek ook nog ambivalent zien i.p.v. neutraal, waarbij er voor- en nadelen zijn die afgewogen moeten worden. Het instrumentalisme daarbij blijft echter van kracht.)

Een eerste alternatieve visie is dat techniek een wezenlijk aspect van het mens-zijn is dat het tekort van de mens aanvult. Functies van organen worden door de techniek overgenomen. De grens tussen techniek en mens vervaagt hierbij. Techniek wordt vermenselijkt en de mens wordt technischer gepercipieerd. Hoewel in deze visie wel al oog is voor de bedreiging die er tevens in de techniek ligt (zoals die al blijkt in de mythe van Prometheus), gaat het streven naar wereldverbetering m.b.v. techniek zo mogelijk nog verder dan in de instrumentalistische visie.

Tot slot kan de techniek als systeem gezien worden. Elul: de techniek is het geheel van rationele methoden die in elk domein van menselijke activiteit de hoogste efficiëntie bezitten. Mens en wereld in hun innige verstrengeldheid worden in hoge mate door het systeem van de techniek bepaald. De techniek is een systeem met haar eigen logica – die van de efficiëntie – die ons denken en beleven diep doordringt. In deze opvatting ligt de werkelijke betekenis van de technocratie*.* In de *moralisering van apparaten* wordt zelfs de handhaving van de moraal door de techniek overgenomen: in plaats van de verantwoordelijkheid bij de mens te laten, worden er flitspalen en muntenkarretjes ingezet.

 **Hoofstuk 2 – Geluk als grondnorm**

In deze en de volgende hoofstukken onderzoeken we enkele klassieke modellen die de vraag naar de legitimering van normativiteit proberen te beantwoorden. Klassiek worden deze grondtypes van ethiek aldus onderverdeeld, al tracht men deze indeling in de hedendaagse ethiek evenwel te overschrijden:

1. Teleologische ethiek. Een handeling is goed als ze bijdraagt aan een bepaald waardevol doel. De ethische grondslag van het handelen ligt in dit doel, dat zelf vanuit pre-ethische context wordt aangereikt en dus ook niet noodzakelijk wijsgerig wordt gefundeerd.
2. Deontologische ethiek. De rechtvaardiging van een handeling (of regel) ligt niet in haar gevolgen, maar in andere kenmerken, zoals de intentie of de regel zelf (die dan inherent goed is, wat vervolgens wijsgerig gefundeerd kan worden).
3. **Aristoteles: de ethiek van het goede leven**

Aristoteles’ filosofie en ethiek in het bijzonder is geworteld in de ervaring van de Griekse cultuur en *polis*, een cultuurhistorische binding die echter niet heeft voorkomen dat zijn deugdethiek tot een grondtype van ethisch denken is uitgegroeid.

*1.1 Het statuut en de methode van de ethiek*

Ethiek als praktisch-filosofische discipline

Wel blijft zijn ethiek (voor het eerst een zelfstandig filosofisch discipline) een ‘ethiek van de vrije burger in de polis’ – met haar uitgangspunt en voedingsbodem in de algemene zedelijkheidservaring van de vroege Griekse cultuurgemeenschap. Als praktische wetenschap, gericht op het menselijk handelen en het goede leven – stoelt ze op die ervaring. Aristoteles was zich daarvan bewust en stelde in die lijn dat haar kennis en inzicht niet de exactheid van de wetenschappelijke kennis heeft. Ethiek is altijd verbonden met de concrete situatie waarin geoordeeld en gehandeld wordt en haar inductief-empirische richtlijnen zijn daarom approximatief. Dit is echter niet erg, omdat het ook om die praktijk van de deugd zelf gaat (eupraxie). De ethische reflectie staat slechts in functie van die praktijk.

Handelen en weten

In lijn hiermee en in contrast met Socrates en Plato, stelt Aristoteles dan ook dat ethisch inzicht slechts in de beoefening van het goede leven verkregen kan worden. *Het goede is hierbij niet een voorgegeven doel, maar een richtinggevende idee waarvan men de concrete gestalte pas in de morele praxis ontdekt*. Tegelijk vormt de ethische reflectie ook het concrete leven, waarmee de *circulaire structuur* van de ethiek is aangeduid: leven – reflectie – leven.

Goed handelen veronderstelt wel inzicht in de structuur van het menselijk handelen als onder te verdelen in handelingen met een doel buiten zichzelf (poiesis) en handelingen zonder doel buiten zichzelf, maar met doel in zichzelf (praxis). Ethiek gaat over het menselijk leven als praxis, ze beoogt de best mogelijke voltrekking van het leven zelf.

*1.2 Aristoteles’ ‘eudaimonistische’ ethiek*

Ethiek en geluk

De enige praxis die *echt* doel in zichzelf is, is het *hoogste* doel of goed. Dit is het goede leven of het geluk (eudaimonia), die voor Aristoteles samenvallen. Geluk heeft daarbij wel een objectief gehalte, omdat het doel van de mens en zijn potentie daartoe in zijn aard besloten liggen. Het gaat daarbij niet om afzonderlijke handelingen, maar om een houding of gesteldheid die verworven wordt.

Inhoud van het geluk

In de praktijk wordt het geluk van het hoogste goed inhoudelijk nogal verschillend bepaald. Aristoteles heeft een dynamische opvatting van het geluk: het moet gezocht worden in een activiteit, en wel de activiteit die specifiek is voor de mens – de rede. Voor Plato werd geluk hiermee ook iets transcendents, gelegen in het overstijgen van de zintuigen en aanschouwen van de ideeën, ten volle te bereiken in het hiernamaals. Voor Aristoteles is het goede echter immanent. In een harmonische ordening zijn er drie componenten te onderscheiden:

1. Het hoogste goed is de meest volmaakte werking van de rede, als de meest verheven activiteit van de mens.
2. De mens is echter niet zuiver redelijk, op basis van redelijkheid is ook praktische deugdzame activiteit nodig.
3. Er zijn enkele secundaire voorwaarden om dit hoogste geluk te bereiken: inwendige (genot) alsook uitwendige (rijkdom, gezondheid, vrijheid, eer).

Aristoteles’ deugdenleer

Het goede komt praktisch tot uiting in het begrip ‘deugd’, dat letterlijk ‘voortreffelijkheid’ betekent: ergens goed voor zijn of kwaliteit hebben. Deugd houdt altijd verband met de rede, maar omdat er ook het praktische streven van de mens is, kan er onderscheid gemaakt worden tussen karakterdeugden en intellectuele deugden.

De karakterdeugd is een houding, een innerlijke dispositie waarin men als vanuit een soort tweede natuur vanzelf die keuzes maakt die ‘het midden tot ons houden’, een evenwicht tussen ondeugden dat afhangt van de persoon en concrete situatie en door de praktische rede of verstandigheid (*phronèsis*) bepaald wordt. Deze houding wordt verkregen door oefening, opvoeding en levenservaring en wordt gekenmerkt door bestendigheid.

Terwijl in de karakterdeugd het dynamische in de mens optimaal wordt verwerkelijkt, gaat het in de intellectuele deugd om de verwerkelijking van de logos. Zij kan gestalte krijgen in de theoretische wijsheid (*sophia*, verbonden met *theoria*), de technische kennis (*technè*, verbonden met *poièsis*) en de praktische wijsheid (*phronèsis*, verbonden met *praxis*).

Enkele slotbeschouwingen

1. Aristoteles’ ethiek blijft een ethiek van de (vrije) burger in de polis. De werkelijke voltooiing van het goede leven impliceert voor hem daarom ook een dimensie van gemeenschap.
2. Zijn ethiek is radicaal humanistisch en immanent.
3. De ethische grond ligt in de rede die de wil doordringt en gericht is op het goede dat zichzelf (redelijk) legitimeert. Centrale ethische concepten als wil, plicht en geweten zijn nog afwezig.
4. De deugdethiek sluit goed aan bij het particuliere. In de klassieke zoektocht naar het een rationele en universele ethiek werd getracht morele praktijken te funderen in absolute, transcendente principes als de mens (?), de natuur en God. Dit leidde tot abstracte meta-ethische vragen die ver van de dagelijkse praktijk afstaan. Als tegenreactie is er een meer hermeneutische ethiek opgekomen, aansluitend bij het particuliere en bij de normatieve betekenissen van de cultuur waar het individu altijd al in leeft en wortelt.

1. **Het Epicurisme: het genot als hoogste goed**

Ook na de metafysische kritiek om normen in een objectieve wezensbepaling van de mens te gronden, is een objectgerichte ethiek nog mogelijk. We vinden die in theorieën die een universele ethiek proberen op te bouwen vanuit een hedonistisch beginsel, zoals het epicurisme en het utilitarisme. Ze sluiten aan bij een algemeen en tot op zekere hoogte vanzelfsprekend ethos. Toch moeten we oppassen om hedonistische filosofie te snel aan consumptief hedonisme te koppelen – vaak wordt er juist voor subtielere en hogere vormen van genot gepleit.

*2.1 Een nieuw type van filosofie*

Na de systemen van Plato en Aristoteles ontstaat er in de Hellenistische periode een focus op filosofie als *levenswijsheid*. Geluk geldt daarbij algemeen als het hoogste doel en filosofie wordt *therapie voor de ziel*. Waar Aristoteles’ ethiek gericht was op de burger in de polis, vindt er nu een individualisering en subjectivering plaats van de geluksvraag.

Historisch-politieke factoren gaven hier de aanzet toe. Mensen komen los uit het plaatselijke verband van de polis en worden opgenomen in grotere politieke entiteiten die de hele bewoonde wereld lijken te omvatten en in hun abstractheid het individu op zichzelf terugwerpen.

*2.2 Wat is genot?*

Voor Epicurus is het enige intrinsieke goede gelegen in het genot of het genoegen (*hèdonè*). Mensen streven naar van alles vanwege het genoegen dat ze eraan beleven. Het bereiken van genot en vermijden van pijn is het begin en het einddoel van het gelukkige leven. Omdat menselijke verlangens vaak ingewikkeld en subtiel zijn, vereist dit de nodige *phronèsis* om de juiste keuzes te maken.

Epicurus maakt onderscheid tussen kinetisch en katastematisch genot. Het eerste ligt in de activiteit van het bevrediging van de begeerte, de tweede is de toestand van rust en bevrediging die daarop volgt. Hoewel hij qua genot geen kwalitatief verschil maakt, ligt de eigenlijke zin van het genot in de laatste, omdat die aan het einde staat en duurzaam is. Dit betekent dat terwijl wij genot eerder in de spanning van de activiteit zouden leggen, genot voor Epicurus primair negatief gedefinieerd moet worden als een toestand waarin met niet door onvervulde verlangens wordt gekweld (*a-taraxia*).

*2.3 De taak van de filosoof*

Als therapeut voor de ziel biedt Epicurus vier medicijnen om deze *ataraxia* te bereiken.

1. Epicurus past de typisch Griekse gedachte dat perfectie altijd met begrenzing samengaat toe op ons schier eindeloze verlangen. Terwijl de moderne mens deze oneindigheid niet op wil geven en met technische middelen naar steeds betere bevrediging ervan streeft, pleit Epicurus voor bevrediging op basis van beheersing van onze verlangens: “De rijkdom van de natuur is zowel begrensd als makkelijk te verwerven, de rijkdom die steunt op ijdele verlangens vervalt in het oneindige”
2. Sommige pijn ontstaat door ijdele verlangens, sommige pijn is onvermijdelijk. Ook pijn blijft echter begrensd en het gaat erom dat we haar in evenwicht brengen met het genot.
3. Het geloof dat de goden ingrijpen in ons leven leidt tot angst en moet daarom overboord gegooid worden. De studie naar redelijke verklaringen van de natuur kan daaraan bijdragen: de goden kunnen dan perfect gelukkig in hun hemelse sfeer opgesloten worden.
4. Angst voor de dood is niet nodig, omdat de dood niets met ons te maken heeft: “zolang wij bestaan is onze dood er niet, en wanneer de dood er is zijn wij er niet meer.” Deze opvatting is verbonden met Epicurus’ atomisme: de dood is het uit elkaar vallen van de atomenconfiguratie die we zijn. Extra voorwaarde is wel dat we het verlangen naar onsterfelijkheid opgeven waar onze doodsangst door veroorzaakt wordt, en de dood als de bevrijding van ons oneindige verlangen zien.

“Leef verborgen. Trek je terug samen met vrienden, en bemoei je vooral niet met politiek.”

*2.4 De reikwijdte van het Epicurisme*

Hoewel het epicurisme en hedonisme in het algemeen een eenvoudige en coherente theorie is met een grote mate van natuurlijke evidentie, moeten er wel enkele kritische bedenken geformuleerd worden (genuanceerd om niet in verzuurd moralisme te belanden: de ethiek moet ook altijd voeling blijven houden met de realiteit van het lustprincipe dat via stoïcijnen en christendom veelal miskend is).

Als psychologische theorie stelt het hedonisme dat de mens naar genot streeft en al het andere slechts een middel is. Hoewel deze theorie strikt genomen niet falsifieerbaar is, valt er filosofisch wel een ander perspectief te geven. Genot is allereerst namelijk nooit zonder object, maar altijd een begeleidende toestand. Mensen streven nooit *exclusief* naar genot en ook nooit naar genot *als zodanig.* Daarbij streven mensen naar velerlei zaken die het genot niet direct of noodzakelijk bevorderen, zoals waarheid en authenticiteit. Dat veel waarden theoretisch tot genot herleid kunnen worden, betekent niet dat ze daarom nagestreefd worden of überhaupt daaraan hun waarde ontlenen. Die gedachte is ongeloofwaardig en zou ook nog eens een erg simplistisch mensbeeld impliceren waarbij verlangens gereduceerd worden tot behoeften. Conclusie: Genot is geen intrinsiek goed.

Ethisch gezin stelt het hedonisme genot als het enige en hoogste goed. Het stelt daarmee echter alle genot aan elkaar gelijk, terwijl genot zoals gezegd een begeleidend verschijnsel is en genot dus beoordeeld moet worden vanuit de activiteit waar ze mee gepaard gaat. Het hedonisme kan zelf ook niet zonder een onderscheid tussen ‘waar’ en ‘vals’ genot, terwijl dit een criterium veronderstelt dat zelf buiten de hedonistische calculus valt (maar is dit wel het geval?).

In de tweede plaats is genot nog geen garantie voor blijvend welzijn – ook daar zou een buiten-hedonistisch criterium voor nodig zijn – en kan men het daarom als zodanig nog geen ethische waarde toekennen.

**Hoofstuk 3 – De menselijke persoon als grondslag**

1. **De ethiek van Kant: zedenwet en autonomie**

Nadat de oorsprong van de zedelijkheid in de natuur, de gemeenschap het verlangen naar geluk of de wil van God is gelegd, vindt de ethiek haar uitgangspunt met Kant voor het eerst helemaal in het subject zelf. De vraag naar het goede wordt radicaal hernomen en opnieuw gefundeerd. Kant zal voor altijd een referentiepunt blijven: vrijheid en autonomie worden sleutelbegrippen, relativisme en dogmatisme worden vermeden en nieuwe onderscheidingen als tussen recht en moraal doen hun intrede. De keerzijde van deze grote invloed is dat er nogal wat Kantiaanse clichés een eigen leven leiden en nogal wat eenzijdige opvattingen en kritieken zijn.

*1.1 De Praktische rede en het morele factum*

De eerste vraag voor de ethicus is altijd die naar het *grondprincipe* van de zedelijkheid. Omdat Kant de toegang tot de wereld van het *Ding an sich* in zijn *Kritik der reinen Vernunft* had afgesloten, kan hij dit grondprincipe niet meer metafysisch funderen. Vanuit het theoretische kan de stap naar het morele niet meer gemaakt worden. Kant neemt daarom het uitgangspunt allereerst in het feit van het morele bewustzijn zelf: het *morele factum*. De zedenwet dringt zich met een absoluut verplichtingskarakter aan het individu op, zonder dat dit empirisch aangetoond kan worden. Vervolgens stelt hij de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden die geïmpliceerd worden in het feitelijke zedelijk bewustzijn. Het ethisch bewustzijn en haar praxis vooronderstellend, gaat Kant op zoek naar het fundament ervan.

Dit onderzoek moet verricht worden door de praktische rede: het overschrijden van het terrein van de zintuiglijkheid, niet in functie van kennis (de theoretische rede), maar in functie van het handelen. Deze praktische rede creëert de mogelijkheid om de wil tot handelen te bepalen onafhankelijk van zintuiglijke bepalingsgronden als driften en passies, anders gezegd: iets te willen op basis van rationele gronden. In de meer specifieke opvatting van de wil die Kant eigenlijk bezigt, kunnen we ook zeggen dat de praktische rede de wil als zodanig mogelijk maakt. De wil is dan de mogelijkheid om afstand in te nemen tot de impulsen van de natuur en het handelen er niet zonder meer door te laten bepalen, maar in plaats daarvan volgens zichzelf opgelegde wetmatigheden te handelen. (In deze opvatting lijkt de wil per definitie redelijk te zijn. De rede is haar mogelijkheidsvoorwaarde en degene die zich door zijn passies laat meeslepen is onredelijk en wil wat hij doet dus ook niet in de werkelijke zin van het woord.)

Voor de ethiek betekent dit dat eerst analytisch moet worden nagegaan op grond waarvan de praktische rede de wil dicteert – en daarmee wat het fundament is van de geldende moraal en het zedelijk bewustzijn – om pas daarna te kunnen bepalen wat de inhoud is van de moraal die aan deze wil beantwoord. Deze twee vragen corresponderen grofweg met Kants twee ethische hoofdwerken.

*1.2 Een analyse van het zedelijk bewustzijn*

De analyse van het zedelijk bewustzijn kan gereconstrueerd worden in verschillende stappen.

**De goede wil**

“Nergens ter wereld, ja trouwens ook niet daarbuiten, is er iets denkbaar dat zonder beperking als goed beschouwd kan worden, behalve alleen een goede wil”. Het absoluut goede is het *zedelijk* goede en is een kwaliteit van het handelen die bepaald wordt door de *gezindheid* of de *intentie* van de wil waar dat handelen uit voortkomt. Het zedelijk goede ligt dus niet in de geschiktheid van handelingen, objecten of bekwaamheden in functie van bepaalde doeleinden, noch in de overeenstemming met enig maatschappelijk geldend ethos. Het goede zou dan van omstandigheden of vooronderstellingen afhangen, terwijl het absoluut goede onvoorwaardelijk goed moet zijn.

Het zedelijk goede ligt daarom niet in het object, maar in het subject. Geen enkel object is in zichzelf goed. Objecten die we goed noemen zijn goed in functie van ons geluk en daarom niet *zedelijk* goed. Zelfs deugden kunnen door de wil misbruikt worden en zijn daarom niet in zichzelf goed. Het absoluut goede is de goede wil en de ethiek moet de intentie daarvan uitdiepen.

Wat is dan de goede wil? De goede wil is de wil die handelt uit plicht, ‘nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht’. De plicht is de zedelijkheid in de vorm van het gebod, de imperatief, waarvan de ervaring al concurrerende neigingen vooronderstelt. Vanwege die concurrentie kan de plicht op drie manieren vervuld worden: vanuit heimelijke egoïstische motieven, vanuit een spontane neiging, of omwille van de plicht. In de eerste twee gevallen is sprake van legaliteit, alleen in het laatste ook van moraliteit, die een aanscherping is van de legaliteit. Het onderscheid ligt opnieuw in de wil als de bepalingsgrond van de moraliteit. De zedelijke waarde is dus onafhankelijk van het object van de wil en slechts onvoorwaardelijk gerealiseerd als het zedelijk goede gedaan wordt precies omdat het het zedelijk goede is.

De zedelijk goede wil heeft een objectief en een subjectief moment. Het objectieve moment is haar object, die geen inhoudelijke bepalingsgrond van het handelen kan zijn – die zou niet gefundeerd kunnen worden – en daarom alleen een formeel aprioriprincipe: de voorstelling van de wet. “Het wezenlijke van elke zedelijke waarde van de handelingen komt hierop aan dat de morele wet onmiddellijk de wil bepaalt.”

Het subjectieve moment in de zedelijk goede wil is de intentie, die zuivere eerbied voor de zedenwet moet zijn. Kortom: de objectieve bepalingsgrond van het zedelijk handelen – de zedelijke wet – moet ook subjectief de reden zijn van ons zedelijk handelen.

De kritiek is dat Kant de ethiek verengt tot een louter subjectieve kwestie van gezindheid. Raymaekers repliek dat de goede wil niet onverschillig staat tegenover de veruitwendiging, raakt dit kritiekpunt helemaal niet. Inderdaad komt de laatste bepalingsgrond van het morele in het subject te liggen, in de ruimte waarvoor de mens verantwoordelijkheid kan dragen.

**De zedenwet als een categorische imperatief**

In het zedelijk bewustzijn ervaren we een onvoorwaardelijke zedelijke eis, een verplichting, een praktisch beginsel met absolute waarde.

Praktische beginselen zijn de regels waarmee de rede de wil dicteert en zijn er van subjectieve en objectieve aard. Subjectieve praktische beginselen (maximes) zijn tot voorkeuren te herleiden, zijn dus niet universeel en daarom ook niet moreel. Objectieve praktische beginselen of imperatieven kunnen hypothetisch en categorisch zijn. Hypothetische imperatieven stellen een handeling wel als absoluut noodzakelijk, maar in functie van een niet-absoluut doel en dus niet omwille van zichzelf. We hebben gezien dat er voor Kant alleen sprake is van moraliteit als de zedenwet uit intrinsieke motivatie wordt opgevolgd en dat het bijdragen aan een doel geen element is van moraliteit, en kunnen daarom concluderen dat alleen de *categorische imperatief* een werkelijk zedelijke eis is. Zij dringt zich onvoorwaardelijk aan het zedelijk bewustzijn op. Handelen uit plicht is handelen volgens de categorische imperatief.

Een mogelijkheidsvoorwaarde van de categorische imperatief is dat ze werkelijk het menselijk handelen kan leiden. Om dat te tonen, moet Kant haar eerst formuleren. Vervolgens zal hij proberen haar te funderen.

**De formuleringen van de categorische imperatief**

De formuleringen van de categorische imperatief en daarmee de concrete toepassing op het menselijk handelen leidt Kant af uit het concept van de categorische imperatief zelf. Bij hypothetische imperatieven zou dat niet kunnen, daarvoor zou kennis van de empirische voorwaarden vereist zijn, maar omdat de categorische imperatief puur omwille van zichzelf wordt nagevolgd, kan dit hier wel.

*Eerste formulering: universaliteit*

Allereerst maakt Kant onderscheid tussen de inhoud en de vorm van morele regels. De inhoud is de concrete handeling die het resultaat is van de regel, die voor een mens waarde heeft in het streven naar geluk. Kant spreekt hier van materiële goedheid, die niet alleen subjectief is maar ook empirische voorwaarden insluit. Een morele regel die op materiële goedheid is gebaseerd, kan daarom geen absolute wet zijn. De materie bezit als zodanig geen morele waarde.

Morele regels hebben echter ook een vorm. Alleen de vorm kan onafhankelijk van individuele ervaringen en drijfveren en puur op rede gebaseerd zijn, en daarom moet het absolute karakter van de zedenwet die zich aan ons opdringt wel in de vorm van de morele regel gezocht worden. En omdat het morele altijd absoluut moet zijn – anders wordt het niet omwille van zichzelf gewild – constitueert de vorm ook het morele als zodanig. Op basis van de rede uiteraard, het is de rede die absoluut en universeel is en die daarom deze absolute formele morele regel, deze *meta-norm*, moet bepalen. En wat is deze formele regel dan? Het is het principe van universaliteit – voorwaarde voor de moraal – zelf:

*“Handel enkel volgens die maxime, waarvan je tegelijk kunt willen, dat het een algemene wet wordt.”*

Deze universaliseerbaarheid is niet de grond van de moraliteit, maar wel het criterium. Als ik redelijk kan willen dat het maxime dat mijn handelen richt universeel geldt (en ik dit ook daadwerkelijk wil – intentie?) dan is mijn handelen goed. Als ik dit niet kan willen zonder dat het tot een tegenspraak leidt (bijv. een uitzondering voor mijzelf), dan is de handeling immoreel. Het gaat hier om een metaregel, een toetsingsprocedure die morele regels moeten doorstaan om moreel te heten en daarmee een bepalingsgrond van de moraliteit als zodanig.

Conclusie: alleen de vorm van de universele wetgeving kan zich op categorische wijze aan een redelijk wezen opdringen.

*Tweede formulering: respect voor de persoon*

In de tweede formulering, waarin het puur formele verlaten wordt om de toepasbaarheid op het menselijk handelen te vergroten, neemt Kant het uitgangspunt in het feit dat de menselijke wil altijd op een object, een inhoudelijk doel is gericht. Wat kunnen we dan zeggen over het object van de wil die zich door de absolute zedenwet laat bepalen? Alsnog niets aan materiële goedheid, want dat blijft relatief. Het object moet een doel op zichzelf zijn en absoluut gelden voor ieder redelijk wezen. Deze absolute waarde komt alleen de goede wil toe, en daarom is de mens als drager van de redelijke, zedelijke wet een doel in zichzelf.

*“Handel zo dat je de mensheid, zowel in je eigen persoon als in de persoon van alle anderen steeds tegelijk als doel, nooit louter als middel gebruikt.”*

Het gaat hier om de menselijke waardigheid, die voor Kant ligt in het algemene doelen kunnen stellen en de empirische doelen onderschikt kunnen maken aan de morele (en dus niet in relatieve kwaliteiten van de mens). Dit vermogen tot redelijk-zedelijk willen is ook wat hem tot *persoon* maakt.

Respect voor deze universele menselijke waardigheid impliceert dat ik de ander zijn eigen empirische geluk laat nastreven en zelf het morele de bovenhand laat hebben over het subjectieve, relatieve. Instrumentele relaties en potentieel oneindige behoeftebevrediging worden in dit respect dus een grens gesteld.

*Derde formulering: autonomie*

Volgens de eerste formulering moest het individu volgens veralgemeenbare regels handelen. Volgens de tweede formulering is het individu als persoon een doel op zichzelf en mag het dus niet in dienst staan van een universele regel, daaraan ondergeschikt zijn. Zo volgt uit de eerste twee formuleringen de derde, namelijk dat het individu zelf de bron moet zijn van de zedenwet waaraan het zich autonoom onderwerpt.

*“Handel zo, dat je wil door zijn maxime zichzelf tegelijk als algemeen wetgevend kan beschouwen.”*

De zedenwet is dus niet van buiten opgelegd, door God, de natuur of de behoeften. Zij is de articulatie van een wetmatigheid die de mens als redelijk subject eigen is, ofwel ze vindt haar grond in een redelijkheid die in Kantiaanse zin subjectief en daarmee toch universeel is, en is daarom op geen enkele wijze willekeurig. De autonomie van de praktische rede waar we het hier over hebben blijft wel van formele aard.

*1.3 De ‘Grund van het zedelijk bewustzijn is de vrijheid*

De derde formulering van de categorische imperatief toont ons het wezen van de zedelijkheid, het fundament en de mogelijkheidsvoorwaarde van het morele factum, het zedelijk bewustzijn: de autonomie van de praktische rede. Als fundament vindt zij haar verklaring in zichzelf. Deze autonomie is tevens de werkelijk morele vrijheid. Negatief is zij de onafhankelijkheid van beïnvloeding door het andere (en dus ook van de objecten van de zintuiglijkheid – vrijheid is dus niet het kunnen kiezen van een gelukkig lezen of zo), positief is zij het vermogen van de redelijke wil om zichzelf te bepalen, zijn eigen wetgever te zijn.

In de fenomenale wereld die door de theoretische rede was onderzocht, was geen plaats voor vrijheid. De praktische rede dwingt ons echter de vrijheid te aanvaarden, omdat het feit van het zedelijk bewustzijn haar als noodzakelijke voorwaarde impliceert, de praktische rede moet de wil kunnen bepalen. Anders zou er geen moraliteit mogelijk zijn, terwijl die zich nu juist als feit aan ons opdringt.

Conclusie: De zedenwet is de kengrond van de vrijheid en de vrijheid de zijnsgrond van de zedenwet.

*1.4 Kants leer over het ‘hoogste goed’*

Kant erkent natuurlijk wel dat alleen de zedenwet nog geen zinvolle morele wereld creëert. Het concrete object van de menselijke wil is door de zedenwet wel afgebakend, maar niet bepaald. De mens blijft naar geluk streven. Vanuit deze lacune introduceert Kant alsnog een notie van het hoogste goed. Een morele wereld is volgens hem praktisch denkbaar wanneer volmaakte zedelijkheid overeenstemt met volkomen geluk. De moraliteit blijft daarbij primair en zelfs de maatstaf voor het geluk. Toch biedt de zedenwet ons geen regels om het hoogste goed te bereiken en is het hoogste goed ook niet het object dat onze wil in beweging zet, zoals in de teleologische ethiek.

Het hoogste goed bevat twee elementen. In de eerste plaats is dat de *deugd* als het *opperste goed*: de volmaakte verwezenlijking van de zedelijkheid. Het tweede element is het *geluk*, in proportie met de deugd. Het hoogste goed is de synthese tussen deugd en geluk. Pas dan is sprake van volkomenheid.

De gerichtheid op dit hoogste goed impliceert dat men ook praktisch streeft naar de verwezenlijking ervan. Om dit zinvol te laten zijn, moet de verwezenlijking ook mogelijk zijn, waarvoor Kant enkele mogelijkheidsvoorwaarden postuleert:

1. De onsterfelijkheid van de persoon, omdat de volmaaktheid van de deugd een oneindig proces is.
2. Het bestaan van God, om in een rechtvaardige vereffening de uiteindelijke overeenkomst tussen deugd en geluk te waarborgen.
3. De menselijke vrijheid als het vertrouwen om tegen de neigingen in naar het hoogste goed te blijven streven.

*1.5 Slotbeschouwingen*

1. De morele sensibiliteit waar Kant vanuit gaat is tegenwoordig minder evident.
2. Kants doorgedreven dualisme (zintuiglijkheid-redelijkheid, materie-vorm, neiging-plicht) drukt belangrijke noties als solidariteit en socio-economische omstandigheden weg. De mens blijft een lichamelijk-zintuiglijk-behoeftig wezen dat zichzelf in een concrete wereld verwerkelijkt. Dit komt bij Kant niet tot zijn recht.
3. In zijn nadruk op het universele, raakt bij Kant de particuliere, het engagement voor deze uniek-persoonlijke anders, buiten beeld.
4. **Levinas: de ethiek onder de wet van de Ander**

*2.1 De kritiek op de Westerse filosofie*

De Westerse filosofie heeft vanaf haar oorsprong geprobeerd de werkelijkheid als geheel te ordenen en structureren in begrippen die we aan haar opdringen, de totaliteit te herleiden tot menselijke maatstaven. Het zijnsidee als uitdrukking van de totaliteit is hier de meest radicale poging toe. Levinas’ kritiek is dat het vreemde, het andere, het niet-passende hierdoor niet meer ter sprake kon komen. Het valt er ofwel buiten en dan dreigt het niet te bestaan, ofwel het wordt gerecupereerd door het denken, en dan wordt het gereduceerd tot het eigene, het zelf, het ik. Differentie wordt als bijkomstig en voorbijgaand gedacht.

Abraham en Odysseus als beelden van het Griekse en het Joodse. Het Griekse is het explorerende waarvan bij het beginpunt het eindpunt al vaststaat, terwijl het Joodse uit het eigene wegtrekt, het onbekende tegemoet. De holocaust wordt door Levinas als de ultieme totaliteit en identiteit gedacht.

*2.2 Absurditeit en zelfbevestiging*

Om zich in ieder geval geen illusies te maken in het naoorlogse Europa, waarin de gedachte opkwam dat juist grote ideeën en idealen ons in Auschwitz gebracht hadden, neemt Levinas zijn uitgangspunt in de ervaring van zinloosheid en absurditeit die hij de ervaring van het ‘il-y-a’ noemt. Het naakte feit van ons bestaan dat we in ons bezig-zijn voortdurend vergeten dringt zich in die ervaring aan ons op. Levinas noemt drie voorbeelden van ervaringen waarin we de ervaring van het ‘il-y-a’ op het spoor kunnen komen.

1. De slapeloosheid, waarin de werkelijkheid zich in al haar ruwheid aan ons op blijft dringen, terwijl we haar moeten vergeten om te kunnen slapen (gaat dus niet op in de gevallen waarin we juist wakker liggen over iets concreets). De werkelijkheid blijft zich manifesteren, ze wil niet wijken en ze valt niet te bemeesteren, terwijl ze op dat ogenblik zinloos is.
2. De verveling, waarin geen enkel aspect van de werkelijkheid ons dusdanig grijpt dat we een keuze kunnen maken. En zo doen we dan uiteindelijk niets meer.
3. De moderne kunst, waarin objecten uit hun vertrouwde en betekenisvolle omgeving worden gehaald en ons in hun loutere materialiteit worden getoond. We begrijpen de zin van de kunst niet, ze is bevreemdend, en dat irriteert ons, want we willen dat alles nut heeft. De irritatie leert ons de mate waarin we het il-y-a niet meer kunnen en willen zien.

Omdat het zijn het initiatief heeft en de mens er machteloos tegenover staat, veroorzaakt deze ervaring angst en probeert de mens er voortdurend aan te ontsnappen en het leven zin en inhoud te geven. Dit gebeurt bijvoorbeeld in de hypostase, waarin de mens eigenheid en zelfstandigheid krijgt in de afgrenzing van het onbepaalde zijn waar het ‘il-y-a’ de chaotische ervaring van is.

Levinas beschrijft drie momenten of modaliteiten waarin we ons uitbreken uit de ervaring van zinloosheid waarin we het niet uit kunnen houden.

1. In het *genieten* beleven we de wereld niet als een object buiten ons, maar als een element waarin we ondergedompeld zijn. Het leven voltrekt zich in een zorgeloze harmonie, waar een einde aan komt als er onzekerheid naar voren komt.
2. Vanuit deze onzekerheid manifesteert de *zorg* zich als economie. Een dubbele beweging hierin is de huiselijkheid van het wonen en het naar buiten treden in de arbeid. Het wonen is het private, de intimiteit, de eigen plek, die voorwaarde is om te kunnen werken; de arbeid is hetgeen de mens zelfrespect en betekenis geeft in de wereld. In de zorg probeert het individu haar totaliteit tot stand te brengen door het leven te organiseren. Het beheersen van de werkelijkheid is het oogmerk; de dingen krijgen een functie en worden berekenbaar. Het *kennen* ligt voor Levinas in het verlengde hiervan, het is een manier om greep te krijgen op de werkelijkheid.
3. De derde modaliteit ontstaat als het gelaat van de ander inbreekt op onze totaliteit.

*2.3 Het gelaat van de Ander*

Zowel in arbeid als in kennis wordt het andere herleid tot het zelf, dienstbaar gemaakt aan het eigen project. De ander is echter niet zonder meer mijn metgezel in het wonen, slapen, eten, arbeiden, spelen en zoeken. De ander kan als Ander verschijnen, en als dat gebeurt breekt hij de totaliteit die ik tot stand probeer te brengen radicaal open, en opent zich een radicaal nieuwe dimensie in de werkelijkheid, die van het Oneindige.

Dit gelaat is veel meer dan een ding, het is expressie van een onherleidbare zin die ik niet tot stand breng maar geopenbaard wordt en die als prioritair aan mijn eigen zingeving tegenwoordig wordt gesteld. Voor zover de Ander voor ons weerloos en kwetsbaar is, gaat er een krachtig appel uit van het gelaat, een *ethisch imperatief* die in de nood van de ander zelfs tot een bevel kan worden. Dit is volgens Levinas het oergebeuren van de ethiek. De rationaliteit van het ethisch-reflecterende ego komt pas daarna en is dus niet primair, maar secundair.

De verantwoordelijkheid die in dat appel ervaren wordt, noemt Levinas gerechtigheid, en moet het fundament van het menselijk samenleven zijn. Gerechtigheid is het overschrijden van de economische betrekkingen en het erkennen van de ander in zijn radicale alteriteit. In die erkenning wordt ook de (mogelijkheid tot) intimiteit ontsloten.

De relatie die in deze ontmoeting tot stand komt is asymmetrisch. Mijn verantwoordelijkheid is oneindig, ik schiet altijd te kort en kom altijd te laat. We verliezen onszelf noodgedwongen in de ander die symbool staat voor alle anderen. Waar Kant vanuit het universele bij het concrete probeert te komen, neemt Levinas zijn uitgangspunt radicaal in het particuliere, om van daar tot het universele te komen. “De epifanie van het gelaat als gelaat opent de mensheid.”

**Hoofdstuk 4 – De ‘diskurs-ethik’ van Jürgen Habermas**

1. **Een nieuw rationaliteitsmodel**

Habermas komt tot een concept van een nieuwe rationaliteit op basis van een analyse van de mogelijkheidsvoorwaarden van communicatie. Zijn basisintuïtie is dat aan communicatief handelen een andere rationaliteit ten grondslag ligt dan doelrationaliteit. Hij onderscheid verschillende types van (sociaal) handelen:

1. Instrumenteel handelen: het zo efficiënt mogelijk aanwenden van middelen ten einde een vooraf bepaalde doelstelling te bereiken, waarbij de doelstelling een door de actor causaal te realiseren toestand in de objectieve realiteit is. Het is ‘technisch’ handelen van een actief, ingrijpend subject tegenover een passief, beheersbaar object.
2. Strategisch handelen: de structuur van de middel-doelverhouding blijft overeind, maar is complexer geworden, omdat het subject tegenover andere subjecten komt te staan. Het erkent deze niet echt in hun eigen subjectiviteit, maar ziet ze als factoren om rekening mee te houden en eventueel in te zetten in het eigen project. De markteconomie is een typisch voorbeeld.
3. Communicatief handelen: betekenisvolle interactie tussen subjecten ten einde tot begrip en overeenkomst te komen, waarin de middel-doelstructuur losgelaten wordt. Het doel van wederzijds begrip kan van tevoren inhoudelijk niet vastliggen, de overeenstemming valt niet eenzijdig causaal te bewerkstelligen en doel en middel vallen in het gesprek tot op zekere hoogte samen.

Wat betekent het tot wederzijds begrip te komen? Habermas sluit in de beantwoording van die vraag aan bij de opvatting dat spreken ook altijd handelen is. Taalhandelingen vertonen daarbij een dubbele structuur: het locutionaire aspect van de uitspraak dat naar diens inhoud verwijst en het illocutionaire aspect, duidend op de (context-afhankelijke) rol of strekking die de taalhandeling in de communicatie heeft. Het begrijpen van een taalhandeling is dus meer dan het begrijpen van de inhoud, en voorbij het begrijpen is er nog *het accepteren van de uitspraak in haar illocutionaire bedoeling*. Deze acceptatie is voor Habermas een kernpunt. Zij impliceert de acceptatie van drie geldigheidsaanspraken die in iedere taalhandeling mede-geïmpliceerd liggen: van de waarheid van de bewering, van de gerechtigdheid van de spreker om haar te doen, en van de waarachtigheid van de spreker in het doen van de bewering.

Voor Habermas is het wezenlijk dat iemand die om het even welke uitspraak doet, zich als spreker manifesteert en zich daarmee bereid verklaart om, indien gevraagd, de nodige argumenten op tafel te leggen om de impliciete geldigheidsaanspraken van zijn uitspraak te onderbouwen. Raymaekers expliciteert de relevantie van dit punt voor Habermas in drie overwegingen:

1. In deze duiding van wat spreken als communicatief handelen of overleg plegen impliceert, wordt ook duidelijker wat *wederzijds begrip* tussen spreker en hoorder is: het is het accepteren van de uitspraak van de spreker op basis van de vermoede geldigheid van de argumenten die de spreker heeft om zijn mede-geïmpliceerde geldigheidsaanspraken te onderbouwen.
2. Er blijkt een nieuw, eigen type van rationaliteit in het spreken te liggen: *‘redenen kunnen geven’*. Het beargumenteren van de in de uitspraak vervatte geldigheidsaanspraken is een rationaliteit die niet reduceerbaar is tot doelrationaliteit en evenwel inherent is aan elk communicatief handelen.
3. Omdat deze rationaliteit inherent is de werking van taal en communicatie zelf – in elk spreken tot begrip liggen geldigheidsaanspraken die principieel geëxpliciteerd kunnen worden – is ze volgens Habermas *universeel*.
4. **Een discussie-ethiek**

In een gesprek kunnen de geïmpliceerde geldigheidsaanspraken ook betwijfeld en ter discussie gesteld worden. Daar kan op drie manieren op gereageerd worden:

1. Het gesprek kan afgebroken worden.
2. Spreker en hoorder kunnen van communicatief in strategisch handelen overgaan, waarbij ze hun oriëntatie op wederzijds begrip loslaten en het gesprek openlijk of bedekt gebruiken in functie van privédoelen.
3. De oriëntatie op wederzijds begrip wordt gehandhaafd. Het gesprek verplaatst zich dan naar een ander niveau: de spreker moet zijn geldigheidsaanspraken met argumenten onderbouwen waar de hoorder weer tegenargumenten op kan geven, met het oogmerk het verbroken begrip te herstellen. Alleen in dit laatste geval kan er een *discussie (Diskurs)* ontstaan.

Voor een werkelijke discussie (een rationeel *Diskurs*) van voor- en tegenargumenten, waarbij de bereikte consensus ook als rationeel gefundeerd beschouwd kan worden, zijn echter nog aanvullende voorwaarden:

1. Er mag geen sprake zijn van handelingsdruk, er moet ruimte zijn om ongestoord alle argumenten uit te wisselen.
2. Er moet sprake zijn van communicatieve symmetrie, waar weer vier ideaaltypische voorwaarden voor gelden:
	1. Alle betrokkenen moeten een gelijke kans hebben een *Diskurs* te beginnen.
	2. Alle betrokkenen moeten een gelijke kans hebben om inbreng te leveren in de discussie, wat van de volgende voorwaarden afhangt.
	3. Er mogen geen machtsverschillen tussen de betrokkenen bestaan of ze moeten in ieder geval tussen haakjes worden gezet tijdens de communicatie: *herrschaftsfreie Kommunikation.*
	4. Alle betrokkenen dienen zich waarachtig en oprecht tegenover elkaar te uiten en mogen elkaar dus niet heimelijk proberen te manipuleren.

Hoewel dit hoge idealen zijn, pleit Habermas ervoor er in de praktijk van de discussie toch vanuit te gaan dat ze vervuld zijn. Dat participanten zich vaak teleurgesteld terugtrekken als deze vooronderstelling niet klopt, bewijst dat het om reële voorwaarden gaat en laat volgens Habermas ook de eigen rationaliteit zien die inherent is aan het gebruik van de taal en die steunt op het redenen (kunnen) geven.

Op grond van deze analyse ontwikkelt Habermas een consensustheorie van de waarheid *en* een consensus theorie van de ethiek: een *Diskursethik.* Voor Habermas bepaalt de rationele consensus – het gedeelde begrip waar de betrokkenen in een ‘ideale gesprekssituatie’ toe gekomen zijn – zowel welke uitspraken als waar gelden alsook welke handelingen als ethisch juist gelden.

De moraliteit wordt dus gegrond in de rationele consensus van een praktische *Diskurs*. Zowel het pre-moderne probleem van de transcendente verankering wordt hiermee losgelaten, alsook de moderne basis in (de voorkeuren van) het individu. Tegen de postmoderne tendens in stelt Habermas *dat er over de geldigheid van morele normen rationeel gediscussieerd kan worden; en dat die discussie tot rationele consensus kan leiden.* Dit impliceert een brede opvatting van rationaliteit, een rationaliteit die gefundeerd is in de werking van de taal als communicatief handelen.

1. **Een kritische diagnose van de moderne samenleving**

In lijn van Weber stelt Habermas dat de handelings- en betekenissferen als economie, politiek, wetenschap en kunst die vroeger werden ingebed en gestuurd door het overkoepelende religieuze betekenissysteem, zich in het rationaliseringsproces van de moderniteit uitsplitsen en verzelfstandigen tot autonome domeinen met eigen probleemstellingen, doelstellingen en methoden. Het sociale handelen binnen de domeinen neemt afstand van de traditie, ontwikkelt eigen principes en normen die open staan voor kritiek en ontwikkelt zich consequent volgens die principes.

Deze uitsplitsing en verzelfstandiging hebben volgens Habermas tot een ontkoppeling van ‘systeem’ en ‘leefwereld’ geleid. Onder het systeem vallen de structuren die verantwoordelijk zijn voor de materiële reproductie van de samenleving (economie en politiek), waar doelrationeel wordt gehandeld, terwijl de leefwereld naar de structuren verwijst die verantwoordelijk zijn voor de symbolische reproductie van de samenleving – cultuur, maatschappij en persoon – waar een communicatief handelingstype werkzaam *zou moeten zijn*. De ontkoppeling van deze twee sferen betekent dat instrumenteel-strategische handelingsrationaliteit van politiek en economie niet meer terugkoppelt op de communicatieve rationaliteit van de leefwereld en dus niet gedragen wordt door een ‘gedeeld begrip’ van de betrokken actoren, maar automatisch verloopt. De communicatie gaat via efficiënte grootheden als geld en macht, de moeizamere communicatieve situatie wordt niet gecreëerd.

Het systeem is hier operationeel onafhankelijk van de leefwereld, niet structureel: ze blijft de gedeelde interpretatiekaders van de cultuur, de gemeenschappelijke in instellingen ingebedde normen van de maatschappij en sociaal competente personen vooronderstellen.

Er is echter niet alleen sprake van een ontkoppeling, maar zelfs van een kolonisering van de leefwereld door het systeem. In een monetarisering van de privésfeer en een bureaucratisering van de publieke sfeer worden burgers consumenten en cliënten en wordt de culturele reproductie van de leefwereld (communicatieve processen – communicatieve rationaliteit!) gestuurd door de doelrationele imperatieven van het systeem. De culturele reproductie komt zo in dienst te staan van de materiële reproductie, terwijl dit andersom zou moeten zijn!

De moderniteit zit dus op een verkeerd spoor. Als de leefwereld haar normerende greep op het systeem weer kan verwerven, kan ze echter weer in het juiste spoor terecht komen en voltooid worden. Om dit te bereiken, wijst Habermas op het potentieel aan communicatieve rationaliteit dat in de leefwereld ligt en onbenut blijft. Als dat verwezenlijkt wordt – in een uitwisseling van inzichten, waarden en normen in een *herrschaftsfrei Diskurs –* kan de doelrationaliteit van het systeem teruggedrongen worden.

Voor Habermas liggen ethiek en rationaliteit dicht bij elkaar. Over morele normen kan gediscussieerd worden en idealiter vloeit de moraal zelfs uit rationele discussie voort. Nogmaals: het gaat hierbij om een brede, communicatieve rationaliteit die niet op privédoelen maar op onderlinge consensus gericht is.

**Hoofdstuk 5 – Mensenrechten als ethiek**

1. **Het belang van mensenrechten**

De mensenrechten zijn morele rechten die aan ieder mens als mens toekomen, in welke context dan ook. Ze kunnen gezien worden als een poging om de erkenning van ieders rechten te waarborgen. De algemene instemming waar ze op mogen rekenen draagt het risico met zich mee dat hun specifieke betekenis verloren gaat en ze een vaag symbool van onze ethische ingesteldheid worden.

Vanuit de gedachte dat moraal meer omvat dan het respect voor elkaars rechten, wijst Raymakers op het onderscheid tussen *smalle* en *brede moraal*. Waar de laatste betrekking heeft op alle aspecten van het goede leven, het gehele ethos waarin het (gemeenschappelijke) leven zich afspeelt, beperkt de eerstgenoemde zich tot formele, procedurele principes die de ruimtes beveiligen waarin iedereen zijn eigen opvatting van het goede leven kan nastreven.

De mensenrechten zijn gegrondvest op een idee van menselijke waardigheid en autonomie zoals we dat bij Kant vinden.

1. **Mensenrechten zijn modern**

De mensenrechten zijn geen eeuwige evidenties, maar het product van een historisch proces van bewustwording. De contrastervaring van de strijd tegen allerlei vormen van onrechtvaardigheid speelde een groot rol in dit proces. Om onrechtvaardigheid als zodanig te kunnen ervaren, is al een moderniseringsproces nodig.

*2.1 De middeleeuwen*

In het algemeen zijn de rechten in de middeleeuwen geen individuele rechten, maar rechten verbonden aan een objectieve rechtvaardige orde. Ze worden vanuit het collectief gedacht, niet vanuit het individu. De enige voorlopers van de moderne mensenrechten zijn te vinden in bepaalde (voor)rechten van bescherming die bepaalde standen van de vorst wisten af te dwingen.

*2.2 Burgerrechtverklaringen*

De burgerrechtenverklaringen (VS, Franse revolutie) zijn de voorlopige culminatie van het filosofisch gedachtegoed van de Verlichting. Ze zijn nationale uitdrukkingen van *burgerlijke emancipatie*, waarbij het politieke gezag wordt ingeperkt. Ze gaan daarbij uit van het *contractmodel:* het politieke gezag gaat uit van de individuele burgers, zij zijn het die o.b.v. afspraken de gemeenschap constitueren. Dit komt ook terug in de nadruk op individuele rechten. De verklaringen claimen in het algemeen universaliteit, terwijl ze feitelijk gebonden waren aan hun historische context.

*2.3 Mensenrechtenverklaringen*

Na de contrastervaring van WOII werd in 1948 de meest bekende mensenrechtenverklaring (UNO) afgekondigd. Ze bevat de beginselen van een nieuwe wereldorde, de rechten van de mens als lid van de wereldgemeenschap. De klassieke onderverdeling van de Franse revolutie komt in de tekst terug: vrijheidsrechten (pers, geweten, vereniging, meningsuiting, godsdienst), participatierechten (stemrecht) en sociale rechten (huisvesting, onderwijs). De eerste twee reflecteren de strijd tegen totalitarisme en kolonialisme, de laatste de sociale strijd van de 19e eeuw.

De mensenrechtenverklaringen verschillen in twee opzichten van de eerdere burgerrechtenverklaringen. In de eerste plaats vindt er voor het eerst publieke erkenning plaats van het universele karakter van de rechten. Ze worden geacht betrekking te hebben niet op burgers, maar op het mens-zijn als zodanig. In de tweede plaats waren de genoemde sociale rechten nieuw. Deze zouden toegevoegd zijn ten bate van een ander minder moderne landen, die niet zo in de ‘negatieve’ vrijheidsrechten geïnteresseerd zouden zijn.

*2.4 Mensenrechtenverdragen*

Het algemene ideaal van de mensenrechtenverklaring krijgt een internationaal rechtsstatuut in o.a. het ‘Internationaal verdrag over burgerrechten en politieke rechten’ en het ‘Europees verdrag tot bescherming van de rechte van de mens en de fundamentele vrijheden’.

De opvatting van rechten wordt in de moderne tijd subjectiever: ze komen het subject niet zo zeer toe, maar worden veeleer een attribuut van het subject zelf, de expressie van zijn vrije zelfbeschikking. De mens zelf is de bron ervan, niet de gemeenschap of de natuur.

1. **Mensenrechten onder kritiek**

Klassiek zijn er drie vormen van kritiek op de mensenrechten gegeven.

*3.1 Kritiek van indifferentisme*

Mensenrechten zouden in hun eenzijdige focus op rechten (losgekoppeld van plichten) tot onverschilligheid leiden, men zou ermee kunnen doen wat men wil. Dit is echter onzin. Mensenrechten beschermen tegen externe dwang, maar niet tegen morele kritiek. Ze impliceren helemaal niet dat de invulling ervan indifferent is. Het zou zelfs andersom gesteld kunnen worden: juist omdat de feitelijke uitoefening van het recht zo belangrijk is, wordt de inhoud ervan niet door het politieke gezag ingevuld, maar aan de vrijheid van de rechthebbende overgelaten.

*3.2 Kritiek van overbodigheid*

Zou het niet voldoende zijn om uitsluitend de plichten te formuleren, van de staat, opvoeders, etc.? Ook dit is niet het geval. In de formulering van rechten wordt de aandacht van de actor verschoven naar de receptor. In de erkenning van diens rechten ligt een bron van zelfrespect en een grond waarop iemand kan gaan staan om onafhankelijk van de actor voor zijn recht op te komen. Het bewustzijn van het hebben van rechten is hiervoor noodzakelijk.

*3.3 Kritiek van individualisme*

Mensenrechten zouden tot individualisme leiden, omdat de rechten uitsluitend aan het individu worden toegekend en deze hiermee tegenover de gemeenschap komt te staan. Deze kritiek is te ongenuanceerd. Mensenrechten hebben namelijk wel degelijk een sociale betekenis, op twee niveaus. In de eerste plaats kunnen ze een sociale rol vervullen voor het individu, in de mogelijkheid zijn mening te uiten, zich in zijn vrije tijd sociaal te engageren, etc. In de tweede plaats hebben mensenrechten een sociale rol op het niveau van de gemeenschap zelf, in het garanderen van de differentiatie die eigen is aan moderne samenlevingen en het bijdragen aan politieke cohesie (stemrecht, vereniging).

1. **Het succes verklaard**

De mensenrechten zijn zo succesrijk gebleken dat er zelfs een tendens lijkt te zijn waarbij alles in termen van rechten wordt begrepen en de samenleving een verzameling van individuele ‘claimers’ wordt. Dit succes kan begrepen worden in wisselwerking met enkele verklarende factoren:

1. Het *fundamentele* *pluralisme* in de samenleving. Er is geen consensus over de inhoud van de moraal, en dus moet er alleen een kader geïnstitutionaliseerd worden waarbinnen eenieder zijn eigen invulling kan geven aan zijn ethos. De erkenning van pluraliteit wordt hetgeen dat ons bindt, tolerantie een centrale waarde.
2. De vooruitgang op veel terreinen is te danken aan de *differentiatie van handelings- en betekenissferen* die via de mensenrechten is gegarandeerd (vrijheid van meningsuiting in de wetenschap, non-discriminatie in de economie, etc).
3. Mensenrechten blijven als uitdrukking van vooruitgang en emancipatie een verworvenheid van het grote verhaal van de moderniteit. In een postmoderne tijd functioneren ze meer als mogelijkheid tot concrete identificatie, indicatie van lijden en morele gevoeligheid.
4. **Beperkingen?**

 De ongebreidelde proliferatie van het rechtendiscours stuit echter wel op zijn eigen grenzen.

1. Veel problemen zijn tot *algemene, fundamentele vragen* te herleiden waar rechten geen antwoord op bieden. Bijvoorbeeld de vraag naar de verhouding tussen man en vrouw, de lichamelijkheid en ecologische problematiek.
2. Beroepen op mensenrechten zijn in hun *praktische uitwerking* soms ook mislukt, zoals in de ‘civil rights movement’ in de Verenigde Staten.
3. Het *ontbreken van inhoudelijke consensus* kan niet echt opgelost worden met de toekenning van het recht op een eigen ruimte, omdat het conflict zich vaak slechts verplaatst naar een fundamenteler niveau waarop verschillende rechten met elkaar botsen. Het halsstarrig vasthouden aan rechtentaal blokkeert dan alleen maar; en inhoudelijke dialoog lijkt onvermijdelijk.
4. De *effectiviteit en afdwingbaarheid* van rechten blijft gebonden aan een staat en een politieke gemeenschap, waarvan de organisatie echter nog niet zo evident is.

**Hoofdstuk 6 – Consequentialisme: Het effect als norm**

Het consequentialisme fundeert een universeel-ethisch standpunt in het economisch beginsel. De feitelijke voorkeuren van subjecten zijn het uitgangspunt, rationele afweging vindt plaats als calculus van de middelen. Onderscheid wordt gemaakt tussen *prudentialisme* en *utilitarisme*, waarbij respectievelijk alleen de individuele preferenties en die van alle subjecten in aanmerking worden genomen.

1. **Cultuurhistorische situering**

Enkele belangrijke veranderingen in de moderniteit worden genoemd:

1. Religieuze verandering, met name in de reformatie. Het individu en diens beleving komt centraal te staan, het menselijk onvermogen wordt benadrukt, arbeid krijgt een morele waardering (Weber: protestantisme en kapitalisme).
2. Wetenschappelijke veranderingen. De natuur wordt mechanisch en kwantitatief-mathematisch begrepen. Instrumentalisering via de techniek vindt hierin haar fundament.
3. Sociaal-politieke veranderingen. De samenleving wordt naar atomistische analogie begrepen als een verzameling individuen waarvan de eenheid dan maar in het sociale contract wordt gefundeerd. Kwantiteit wordt maatgevend (algemeen belang uitgedrukt in stemming).
4. Economische veranderingen. Geld als de neutrale meeteenheid die alle waarde kan uitdrukken. Vrije markt als ruimte waarin individuen uit eigenbelang via de kwantiteit van het geld de economische verhoudingen realiseren.

Rode draad is individualisering en kwantificering. Slechts wat gekwantificeerd kan worden, wordt in het discours opgenomen en kan moreel verdisconteerd worden. Dit vraagt uiteraard om een nieuwe moraal en ethiek, waarin het kwantitatieve, het economische en de subjectieve beleving verdisconteerd worden.

1. **De utilitarische ethiek – de economie van de behoeften**

*2.1 Het utilitarisme als ethiek*

Bentham en Mill willen in contrast met Kant een ethiek die met beide benen op de grond staat en reëel aan het geluk van de mensheid bijdraagt. Ze beoordelen de morele kwaliteit van handelingen daarom vanuit de utiliteit, het nut met het oog op het geluk. Waar bij Aristoteles de actieve ontplooiing van het morele leven het doel is dat met het geluk samenvalt, worden in deze teleologische ethiek middel en doel losgekoppeld en komt de moraliteit in de handeling zelf te liggen als middel tot het geluk. De natuurlijke doelstelling van het *geluksgevoel* (pijn en genot) wordt als uitgangspunt genomen, moraal is de nuts-calculus die de middelen tot die doelstelling optimaliseert. In onderscheid met Epicurus wordt een universeel perspectief ingenomen: het geluk van iedereen moet in de calculus worden meegenomen.

De theorie is eenvoudig, maar sluit zeer goed aan bij de moderne welvaartsstaat en legitimeert haar ook. Het utilitarisme ligt aan de basis van vele sociale hervormingen (architectuur gevangeniswezen, constructieve strafmaat, afschaffing slavernij, algemeen vrouwenkiesrecht).

*2.2 Basisprincipes*

Alsof het nog niet duidelijk was, worden de basisprincipes nog eens genoemd:

1. Principe van consequentie. Alleen de reële consequentie voor het geluk en genot van de betrokkenen is relevant, alle andere factoren zijn irrelevant. De feitelijke verlangens van mensen zijn het uitgangspunt en hun verlangens noch hun geluksgevoelens kunnen kwalitatief onderscheiden worden, het enig mogelijke onderscheid is kwantitatief: ‘The quantity of happiness being equal, pushpin is as good as poetry’.
2. Sociaal principe: het gaat om ‘the greatest happiness for the greatest number’. Algemeen welzijn is de optelsom van ieders welzijn. Een kwantitatieve calculus is mogelijk: lust en onlust zijn en hebben meetbare eigenschappen.
3. Mensen weten zelf wel wat goed voor hen is. We kunnen daarom het uitgangspunt nemen in de concrete preferenties van mensen zelf. Politiek paternalisme is uit den boze.

Samenvatting: ‘Een handeling of handelingsregel is moreel goed, wanneer de gevolgen voor het welzijn van alle belanghebbenden optimaal zijn.’

1. **Evaluerende beschouwingen**

*3.1 Succes van de utilitaristische ethiek*

1. In het publieke domein kan het utilitarisme zinvol zijn m.b.t. de ontwikkelingsproblematiek: de lotsverbetering van zo veel mogelijk mensen aan de onderkant van de samenleving.
2. Utilitarisme sluit zoals gezegd perfect aan bij de doel-middelrationaliteit van de techniek, gefundeerd in de wetenschap.
3. Het utilitaristisch principe kan werken als de minimale moraal op maatschappelijk niveau, waarbij de voorwaarden worden gecreëerd om mensen zelf hun morele keuzes te laten maken.

*3.2 Vragen aan het utilitarisme*

**Het open geluk?**

Geluk krijgt geen kwalitatieve invulling en wordt gereduceerd tot behoeftebevrediging. Het utilitarisme biedt dan ook geen antwoord op de vraag wat voor het individu nastrevenswaardig is, een vraag waar onvermijdelijk andere dan utilitaristische overwegingen een rol in moeten spelen. Met name in de vraag naar de goede opvoeding tekent het tekort van Benthams utilitarisme zich pijnlijk af.

**Wat ligt er in de balans?**

De hedonistische calculus is onuitvoerbaar. Nut is niet zinvol te kwantificeren. En het aantal elementen dat in de weegschaal gelegd kan worden is oneindig, dus er moet altijd een arbitraire keuze gemaakt worden. Hoe verdisconteren we bijvoorbeeld toekomstige generaties? Hier ligt het irrationele uitgangspunt van het utilitarisme dat haar grootste zwarte vlek is: de gedachte dat er altijd een objectieve, rationele oplossing is voor elk (ethisch) probleem.

**Ethiek en berekening**

Er zijn allerlei zaken die wezenlijk voor ons zijn, zonder dat ze tot nut zijn te herleiden of kwantificeerbaar zijn, zoals democratie, rechtvaardigheid, goedheid en de waarde van de persoon. Ook individueel geldt dat onze fundamentele keuzes niet het resultaat van een nutscalculus zijn. Het utilitarisme focust op een belangrijke dimensie, maar verliest een meer fundamentele dimensie uit het oog.

1. **Een hedendaagse variant – de speltheorie**

De speltheorie berekent de optimale, rationele beslissing, gegeven de gehele context, alle relevante factoren, waarbij ‘rationeel’ voor ‘verlicht eigenbelang’ staat. Het klassieke voorbeeld is het *Prisoner’s Dilemma*, een technisch-rationele (en dus pre-morele) belangenafweging waarin samenwerking het meest rationeel is en vertrouwen dus noodzakelijk. Er kan uit geconcludeerd worden dat het rationeel is om niet alleen rekening met anderen te houden, maar ook samen te werken, mits er geen incentives zijn voor parasitair gedrag (waar straffen voor kunnen compenseren).

1. **Act- en regelutilitarisme**

Oorspronkelijk werd vooral met een actutilitarisme gewerkt, wat betekent dat een specifieke handeling wordt beoordeeld op diens consequenties voor het algemeen belang. Dit zou incidentele gruwelijkheden kunnen legitimeren t.b.v. het grote geheel. In hedendaagse vormen van utilitarisme wordt meer gefocust op het nut van regels. Een overtreding van de regel t.b.v een éénmalig nutseffect zou dan alsnog onwenselijk zijn omdat het op termijn het bestel van regels uitholt die nodig zijn voor ons welzijn. Zo worden utilitaire argumenten gegeven voor deontologische moraalinhouden. Het maatschappelijk nut van morele regels wordt blootgelegd. Mensenrechten zijn zelf een teken van vooruitgang en worden niet voor niets het best nageleefd in de landen waar men het meest gelukkig is.

De moraal blijft echter gereduceerd tot nut, tot functionaliteit, terwijl dat natuurlijk zeer discutabel is.

1. **Libertarische opvatting**

Deze politieke opvatting stelt de formeel-juridische gelijkheid tussen burgers centraal en stelt dat de staat zich niet moet bemoeien met empirische kwesties als wat mensen gelukkig maakt. De zin van de staat is het politieke en juridische, niet het sociaaleconomische. De rechten en vrijheden van individuen moeten in deze ‘nachtwakersstaat’ beschermd worden, maar iedere herverdeling van welvaartsgoederen is een immorele inbreuk op de levens van mensen.

Problemen van deze opvatting:

1. De economisch georganiseerde verdeling is zeer complex en helemaal niet evident rechtvaardig.
2. Herverdeling is niet irrationeel, omdat succes in het economisch proces grotendeels door (natuurlijke) toevalsfactoren wordt bepaald.
3. De opvatting van vrijheid is zeer eenzijdig negatief bepaald.
4. De overheid kan zich helemaal niet onttrekken aan inhoudelijke keuzes. Het vraagstuk van sociale rechtvaardigheid dringt zich onvermijdelijk aan ons op.

**Bijlage 1 – Sociale rechtvaardigheid**

1. **John Rawls – ‘A Theory Of Justice’**

In zijn ‘A theory of justice’ zet Rawls het thema van de sociale rechtvaardigheid opnieuw op de kaart. Het dominante utilitarisme zou de rechtvaardigheidsvraag verwaarloosd hebben. De centrale vraag die Rawls onder het stof vandaan haalt is die naar de eerlijke welvaartsverdeling. Om deze vraag te beantwoorden gebruikt hij het sociale contractsmodel, dat de samenlevingsorde en het politieke gezag begrijpt als de uitkomst van afspraken tussen de afzonderlijke individuen die de samenleving vormen. Rawls sluit hierin aan bij Hobbes en Locke: in een gedachte-experiment wordt tot de onhoudbaarheid van de natuurtoestand en de noodzaak van afspraken geconcludeerd, om vervolgens de politieke gemeenschap ook in die afspraken te funderen. Vooronderstellingen van dit denken zijn:

1. De politieke gemeenschap is niet oorspronkelijk, maar het uitvloeisel van afspraken tussen individuen.
2. De structuur van de samenleving is gefundeerd in rationele overwegingen in daarom ook veranderlijk.

Vanuit die tweede gedachte concludeerd Rawls dat we sociale rechtvaardigheid dus ook in kunnen bouwen in de samenleving. Hoe stelt de vraag: “als we ons de natuurtoestand indenken, hoe zouden we het samenlevingsmodel dan denken?” Hier zou een rationeel gesprek over gevoerd moeten worden, onder de voorwaarden dat de participanten rationeel zijn, kunnen communiceren, eigenbelang hebben en vooraf niet weten op welke positie in de samenleving ze terecht zouden komen. Rawls’ basisgedachte is dat we in zo’n samenleving verschil zouden accepteren voor zover dat bijdraagt aan de vooruitgang van iedereen. Sociale mobiliteit zou toestaan worden, mits ook de armen aan de onderkant van de samenleving ervan meeprofiteren.

Net als Habermas is Rawls dus van mening dat ethiek wel degelijk een kwestie van rationaliteit is. Hij gaat echter nog verder. Waar Habermas op een eigensoortige rationaliteit wijst die inherent is aan het spreken, meent Rawls dat morele principes afleidbaar zijn uit de principes van wat bij Habermas het ‘strategische handelen’ is en die beschreven worden door de economische rationele keuzetheorie.

1. **Martha Nussbaum - Frontiers of justice’**

In een boek dat ze aan Rawls opdraagt beaamt Nussbaum dat welvaart en cohesive vanuit het sociale contractsmodel gedacht moeten worden. Haar kritiek is echter dat er een eenzijdige rationaliteit aan het model ten grondslag ligt waardoor het zoals elk model enkele van haar vooronderstellingen niet kan zien.

1. Mensen worden verondersteld rationeel, gericht op eigenbelang en capabel tot discussie te zijn. Maar wat doen we met de mensen waar deze vooronderstellingen niet voor opgaan, zoals *verstandelijk* *gehandicapten*? Moeten die dan maar gewoon volgen? Het gebruik van rationaliteit in de filosofie als normatief concept is volgens Nussbaum nog niet zo evident.
2. Rawls bleef op *nationaal* *niveau* denken, maar moeten we dit gesprek niet op *wereldniveau* voeren? Praktisch is dat een onbereikbare utopie, de machtsverhoudingen zijn daar veel te scheef voor.
3. Wat als we *dieren* toe zouden laten tot ons gesprek? We leggen onze specifieke rationaliteit op aan andere soorten. En volgens Nussbaum is de vooronderstelde rationaliteit te argumentatief en te weinig intuïtief/emotioneel. Ze bekritiseert het onderliggende mensbeeld van de *homo economicus* en ontwikkelt in samenwerking met Amartya Sen een nieuwe maatsaf van economische welvaart waarin veel meer dan alleen het BBP verdisconteerd wordt (‘capabilities’).

**Bijlage 2 – Ethiek en deconstructie**

1. **Nieuwe wegen voor de ethiek**

De modernistische ethiek wordt gekenmerkt door aspiraties van fundering en universaliteit. Ethiek zou op een universeel, rationeel fundament berusten. Habermas is hier nog erfgenaam van: hij probeert universele claims te doen en de ethiek van een fundament te voorzien dat voor iedereen toegankelijk is (waar heimelijk nog een vereenvoudigde versie van de categorische imperatief van Kant in meespeelt). In de ethiek is het zoeken naar een universeel fundament nog veel langer overeind gebleven en werd die noodzaak blijkbaar ook veel sterker ervaren dan in de rest van de filosofie, waar o.a. WOII een rol in heeft gespeeld. Sartre is hier nog een voorbeeld van: alle mensen zijn in hun absolute vrijheid gelijk en verbonden in een soort lotsbestemming van geworpenheid. Pas eind 20e eeuw knoopt men ook in de ethiek dan toch aan bij de Verlichtingskritiek. Enkele overwegingen speelden hierin een rol:

1. Zoals de meesters van het wantrouwen hebben laten zien, is het moderne zelfverstaan onrealistisch aangenaam en positief. Er spelen duistere krachten in onszelf en in de samenleving. Onze morele overwegingen zijn dus niet bepaald tot rationele fundamenten te herleiden en zijn wellicht überhaupt niet zo rationeel.
2. De leefwereld is gerationaliseerd (Weber) en gekoloniseerd door het systeem (Habermas). De technologie heeft een groot deel van onze vermeende autonomie overgenomen. De verlichtingsidealen van vrijheid, vooruitgang en emancipatie worden sterk in twijfel getrokken.
3. In het ethisch modernisme wordt de mens voortdurend als een universele mens behandeld, zoals ook de mensenrechten gefundeerd worden in dat wat eigen is aan het mens-zijn zelf. De ervaring komt echter op dat in deze gerichtheid op de universele mens, de specificiteit van *deze* mens verloren gaat. Het particuliere wordt weggedrukt of zelfs geweld aangedaan.

In ethiek zelf zijn er grofweg twee stromingen te onderscheiden die uit deze Verlichtingskritiek zijn ontstaan, die overigens beiden kritisch staan tegenover wetenschap en techniek:

1. Een vitalistische tendens, relativistisch met betrekking tot ethiek. Het echte leven moet weer ernstig genomen worden. Het authentieke dat verdrongen wordt door systemen en theorieën. In dat authentieke ligt een kracht of energie die vrijgelaten moet worden. Aansluitend bij Nietzsche en Heidegger zijn Adorno, Foucault (disciplinering), Lyotard en Derrida hier voorbeelden van, waarbij de laatste misschien nog wel de meest radicale kritiek formuleert.
2. Een hermeneutische tendens die houvast zoekt in de cultuur. Het morele is inderdaad niet rationeel te funderen, niet universaliseerbaar en niet deductief, maar wel gegrond in een particuliere cultuur van attituden en verhalen, een groepsethos. Die cultuur is zelf niet volstrekt redelijk en kan dus ook niet rationeel verantwoord worden, maar we kunnen erbij aansluiten. Voorbeelden zijn Taylor, MacIntyre en Rorty, in aansluiting bij denkers als Aristoteles en/of Wittgenstein.
3. **Derrida en de singulariteit**

Echte ethiek is die ethiek die in staat is om het individuele te respecteren in plaats van grote woorden te gebruiken om het individuele mee plat te slaan.

In de taal die we gebruiken zijn we altijd al in de greep van iets buiten ons dat ons beheerst. Wijzelf zijn niet het initiatief van de betekenis waarin we in leven en die we in ons spreken hanteren. Taal geeft ons toegang tot de werkelijkheid, maar altijd op (gedeeltelijk) contingente wijze. De betekenissen hebben geen harde of vaste kern. Dat geldt ook voor de morele betekenissen. Waarden zijn altijd contextafhankelijk. Elk woord heeft een geschiedenis en de betekenis ervan verschuift voortdurend in functie van de context. Derrida gebruikt het woord ‘différance’ voor dit proces, dat ‘verschil’ en ‘uitstel’ betekent. De definitieve betekenis gaan we nooit vinden, die verschuift altijd voor ons uit. In het zoeken naar oorspronkelijke betekenissen vinden we meer duisternis dan helderheid. Datgene wat we proberen te recupereren en ons voortdurend ontsnapt, is het singuliere. Derrida pleit voor de erkenning hiervan.

*2.1 Deconstructie*

Met ‘de-constructie’ wijst Derrida op het uit elkaar halen en in elkaar overvloeien van betekenissen. Deconstructie heeft voor hem een ethische, zelfs bevrijdende betekenis! Het is het redden van de singulariteit tegen het geweld van het algemene. Het individuele moet opnieuw een stem gegeven worden die niet door het systeem wordt weggedrukt. Zo ligt aan Derrida’s deconstructie uiteindelijk een ethisch motief ten grondslag.

*2.2 Declaration of Independence*

De vraag die Derrida in zijn bespreking van de Onafhankelijkheidsverklaring bespreekt, is deze: *“who signs, and with what so-called proper name, the declarative act that founds an institution?”*

Jefferson heeft het concept opgesteld, die tekent sowieso niet. De afgevaardigden, die het concept verder bewerken, die tekenen. Maar zij tekenen ‘in de naam van het goede volk’, dus het is “het goede volk” dat tekent! De vervolgvraag is dan echter of de onafhankelijkheid van dat volk in de handtekening wordt verklaard of geproduceerd. Heeft het goede volk zich al bevrijd en verklaren ze dit in de verklaring die in hun naam wordt ondertekend, of bevrijden ze zich veeleer *in* de verklaring zelf? Deze onbeslisbaarheid is geen object van verdere analyse, maar een principiële onbeslisbaarheid. Zij is zelfs nodig met het oog op het gezochte effect. Derrida stelt zelfs dat iedere handtekening wordt aangetast door deze twijfelachtigheid, onbeslisbaarheid, hypocrisie of fictie. *(Elke handtekening creëert niet alleen iets nieuws vanuit de tekst, maar ook de handtekenaar zelf. Terwijl ze ironisch genoeg geldt als het teken van de echtheid van de tekst.)*

Het ‘wij’ van het ‘goede volk’ spreekt hier dus. Het ‘wij’ spreekt ‘in de naam van het goede volk’. Echter, dit volk bestaat niet als entiteit. Niet voorafgaand aan de verklaring en niet als zodanig. Als ze van zichzelf bevalt, als vrij en onafhankelijk subject, als mogelijke ondertekenaar, dan alleen in de act van de ondertekening zelf. Ofwel: de ondertekening voorondersteld al de entiteit van het volk die pas in de ondertekening zelf tot stand komt. “*The signature invents the signer.”*

*“In signing, the people say – and do what they say they do, but they do so by differing or deferring themselves through the intervention of their representatives, whose representivity is fully legitimated only by the signature, thus after the fact or belatedly – henceforth, I have the right to sign, in truth I will already have had it since I was able to give it to myself. I will have given myself a name and an “ability” or a “power”, understood in the sense of power- or ability-to-sign by delegation of signature. (…) There was no signer, by right, before the text of the Declaration, which itself remains the producer and guarantor of its own signature.”*

Wij geven onszelf de macht om te tekenen. Maar nogmaals: wie is die ‘wij’? En als die ‘wij’ die macht heeft, waarom moet er dan nog getekend worden?

Hoe meer we nadenken over het statuut van de verklaring en de handtekening, hoe vager het wordt – hoe minder goed we begrijpen wat er precies is gebeurd in het tekenen van de verklaring. Daarom blijkt hier heel sterk het proces van *différance:* de uiteindelijke betekenis ontsnapt ons, er blijft altijd iets ongedacht, er wordt altijd iets weggelaten, hoe zeer we ook proberen om dat uiteindelijke denkend op het spoor te komen.

Dit betekent niet dat we dus maar niets moeten doen! Integendeel, Derrida vindt de Onafhankelijkheidsverklaring absoluut niet zinloos of irrelevant. We moeten ons echter wel bewust zijn dat ons altijd iets ontsnapt. Ook deze tekst is niet van ‘ons’. Pas als we denken te weten wat de Amerikanen willen, wordt het gevaarlijk, dan bewegen we ons richting totalitarisme.

*“The question remains: How is a state made or founded, how does a state make or found itself? And independence? And the autonomy of one that both gives itself and signs its own law? Who signs all ot these authorizations to sign?”*