

Ethiek in politiek en samenleving

Pieter Tijmes en Pieter Fokkink¹

Het democratisch proces is het subject van de reflexie op de moraal van de samenleving. De democratische rechtsstaat functioneert als het kader voor deze bezinning.

In dit artikel wordt verdedigd dat niet alleen de wetenschap maar ook de ethiek ontdekkingen op haar naam heeft staan, die men kan zien als verworvenheden. Deze gesignaleerde overeenkomst van ethiek met wetenschap moet geen aanleiding zijn de ogen te sluiten voor het verschil in de status van deze inzichten. Gelden de wetenschappelijke inzichten onafhankelijk van het feit of mensen ze erkennen, de werkzaamheid van de ethische inzichten in de samenleving is aangewezen op de erkenning door mensen. Dat betekent dat de status van de ethische verworvenheden een kwetsbaarder karakter heeft dan die der wetenschap.

In de tweede plaats wordt de vraag besproken of er in het huidige tijdsgewricht een nieuwe ethiek nodig is. Voor sommigen spreekt dat vanzelf, omdat we geconfronteerd worden met nieuwe morele vraagstukken die worden gegenereerd door bijvoorbeeld wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen. Daarbij kan men bijvoorbeeld denken aan de mogelijkheden van selectie en manipulatie van embryo's als vorm van preventieve en curatieve geneeskunde. Over de legitimiteit van wat thans in het ziekenhuis mogelijk is, bestaat geen normatieve consensus. Voor anderen spreekt het niet vanzelf, dat er een nieuwe ethiek nodig is om tot zinvol handelen te komen. De nieuwe morele vraagstukken kunnen worden opgelost met oude ethische principes.

In de derde plaats worden enige consequenties besproken van de emancipatie van de ethiek. Ook in dit opzicht drukt de ethiek de voetstappen van de wetenschap. Deze verzelfstandiging van de ethiek heeft evenwel geen bijdrage geleverd tot een vaste gang der bezinning zoals de wetenschap die wel heeft laten zien. Niettemin wordt ervoor gepleit de reflectie op de moraal op te nemen in het politieke proces, of anders gezegd het democratisch proces te beschouwen als subject van de reflectie op de moraal van de samenleving. In dit proces worden immers de 'voor allen geldende beslissingen' genomen. In deze visie functioneert de democratische rechtsstaat dus als het institutionele kader van deze normatieve bezinning.

Aan de 'politiek' wordt dus de eis gesteld de publieke moraal te articuleren. Deze publieke moraal dient wel onderscheiden te worden van de ethiek van het private domein en van de persoonlijke levenssfeer. Voor de onderscheiding van deze drie sferen wordt een concreet voorstel gedaan.

1. Ontdekkingen en verworvenheden van de ethiek

De ethiek staat momenteel in de belangstelling, niet omdat zij zovele successen weet te boeken die tot de verbeelding van het publiek spreken, maar omdat zich vele normatieve problemen aandienen. Het is bijvoorbeeld moeilijk te verantwoorden dat wij in het westen een onevenredig gebruik maken van de hulpbronnen op aarde. Het spreekt niet vanzelf, dat de natuur door ons gedrag beschadigd wordt, waarvoor toekomstige generaties de rekening krijgen aangeboden. Ook ontwikkelingen op wetenschappelijk en technologisch gebied - medisch, biotechnologisch et cetera - doen de vraag rijzen of wij ons wel op de goede weg bevinden, omdat de beloften van de ontwikkelingen ons voor onverwachte en moeilijke problemen plaatsen. Kortom, normatieve vragen aangaande ons gedrag zijn er te over, maar duidelijke antwoorden van de kant van de ethiek die ons opluchten, laten op zich wachten.

Het métier van de ethiek heeft een eigen karakter dat zich in de grond van de zaak niet laat vergelijken met dat wat te boek staat als een (natuur)wetenschap. Moge het zo zijn dat de ethiek op dit moment geen duidelijke doorbraken weet te boeken, de geschiedenis der ethiek

¹ Dit artikel is gepubliceerd in *Filosofie & Praktijk, Praktische problemen in Filosofisch Perspectief*, 17^e jaargang nr.1 Voorjaar 1996, pag. 1-13. Pieter Fokkink en Pieter Tijmes zijn als universitair docent werkzaam bij de vakgroep Systematische Wijsbegeerte van de Faculteit der Wijsbegeerte en Maatschappijwetenschappen (WMW) van de Universiteit Twente, respectievelijk voor politieke filosofie en bestuursethiek, en voor sociale en politieke filosofie.

heeft terdege wel haar eigen doorbraken gekend. Enkele zullen wij in vogelvlucht vermelden. Deze selectie werpt een licht op onze hedendaagse inzichten aangaande normatieve vragen.

(a) In dezelfde tijd dat er een beslissende stap wordt gezet naar het wetenschappelijke denken in het Klein-Azië van 600 voor onze jaartelling, wordt ook het eigenaardige karakter van de ethiek ontdekt. Men ontdekt het verschil tussen het natuurlijke en het sociale milieu. Het gaat hier om een ontdekking die gezien kan worden als een echte verworvenheid. Het natuurlijke milieu heeft van doen met wetten van de natuur, het sociale milieu daarentegen met normatieve wetten, met normen. De sofist Anifon meent dat de eerste soort wetten noodzakelijk en gegroeid zijn en dat de tweede soort wetten willekeurig en overeengekomen zijn.² Dat hij ze bijvoorbeeld willekeurig noemt, is wellicht niet zo gelukkig, want wat men overeenkomt op basis van argumenten is niet per se willekeurig. De bedoeling van Antifon is duidelijk: hij wil de menselijke afspraken om het samenzijn te regelen onderscheiden van de natuurlijke wetten die zijns inziens niet het karakter van conventies hebben.

(b) De ethische bezinning concentreert zich in de Griekse oudheid op het wezen van de mens, terwijl men diep doordrongen is van het feit dat dit wezen – in termen van Plato: de idee van de mens - niet wordt gerealiseerd. De concrete mens beantwoordt niet aan de idee, maar hij kent slechts de 'eroos', de drang naar de vervolmaking. Dit conflict van drang en realiteit is een vruchtbare bodem voor ethische reflectie. Hoe kan de mens door zijn deelname aan de goddelijke geest of wereldgrond bevrijd worden van de belemmeringen die zijn streven naar eudemonie (volmaaktheid) dwarsbomen? Deze Griekse ethiek is autonoom en hypothetisch. Het gaat erom dat de mens zichzelf leert kennen, opdat hij dienovereenkomstig zal handelen. De mens kan 'autonoom' in zijn bezinning op zijn natuur zijn doel vinden - dit doel wordt hem niet van buiten af opgelegd (heteronoom) - en de ethiek onderwijst de wegen om dit doel te bereiken. Dat de mens dit ook behoort te doen (ought), daarvan is nog geen sprake. In die zin is de ethiek hypothetisch.

(c) De tien geboden en ook het liefdesgebod met betrekking tot de naaste uit Israël zijn veeleer categorisch van structuur. Dat wil zeggen dat er sprake is van een volstrekt behoren dat niet gerelativeerd wordt. 'Gij zult niet doodslaan, gij zult niet echtbreken, gij zult niet stelen.' Of 'gij zult uw naaste liefhebben als uzelf'.³ De mens of liever de Israëliet wordt als zodanig toegesproken en het verbod en gebod worden niet gepresenteerd als inzichten die de mens zich veroverd heeft. Wat de mens behoort te doen, wordt hem opgelegd. In die zin kan men spreken van heteronomie. Hier vindt men tevens één van de belangrijkste bronnen voor de opvatting van de persoonlijke verantwoordelijkheid en de persoonlijke waarde van de mens.

(d) De lijnen uit Griekenland en Israël komen weer bijeen in het middeleeuwse christendom dat onder andere van mening is dat de mogelijkheid van zelfkennis de mens is ingeschapen en dat deze kennis tot de volmaaktheid zal kunnen leiden. Het geloof vernietigt niet de bezinning van de rede, maar veronderstelt en voleindigt deze. Krachtens het 'natuurlijke licht' komt de filosofie een grote zelfstandigheid toe en hoeft zij niet aan te kloppen bij de theologie. Voorzover de rede maar redelijk is, is zij waar. Men heeft het volste vertrouwen dat de filosofische inzichten niet in strijd kunnen zijn met de geopenbaarde waarheden. Bij de emancipatie van de filosofie ten opzichte van de theologie blijft de mens zoeken naar middelen om uit eigen kracht (autonomie) aan zijn bestemming te kunnen beantwoorden en de wijsgerige bezinning wordt een groot vertrouwen toegekend.

(e) Kant vormt onzes inziens een nieuwe mijlpaal in de geschiedenis der ethiek, als hij de imperatieven van de moraal en autonoom en categorisch maakt. Niet op een consensus, niet op een inhoud van het 'natuurlijke licht', niet op het gevoel van mensen, niet op het goddelijke gebod wordt er vertrouwd, maar in de rede zelf wordt het principe van handelen gevonden. Dat betekent tegelijkertijd dat dit handelingsprincipe als voorafgaand aan alle bijzondere handelingen formeel wordt. Zo kan Kant een algemene regel ontwerpen waaraan men zich kan oriënteren als persoon. **'Handel zo dat je ook kunt willen dat de regel van je handelen een algemene wet wordt.'** Met deze geniale regel onderwijst hij niet een nieuw gebod, maar formuleert hij de voorwaarde voor de mogelijkheid van alle morele handelingen. Kant heeft het niet over concrete persoonlijkheden, maar over mensen die hij beschouwt

² Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker, Antiphon Stuttgart*, S. 376

³ De tien geboden kan men bijvoorbeeld vinden in Exodus 20 en het geciteerde liefdesgebod in Leviticus 19:18 en op verschillende plaatsen in het Nieuwe Testament.

onder het gezichtspunt van de gemeenschap waarin personen participeren. Privileges van concrete mensen doen niet terzake voor een ethische beoordeling en onpartijdigheid is veeleer een eminent ethisch principe met het oog op de onderlinge menselijke verhoudingen. Ethiek fourneert het criterium ter evaluatie van de vraag hoe ik met mijn eigen vrijheid in verhouding tot de vrijheid van alle anderen omga. Het 'ethische' behoren komt daarin tot uitdrukking dat ik de anderen in het samenleven een gelijk recht op de uitoefening van hun vrijheid toeken. Het politieke aspect komt duidelijk tot uitdrukking in het universele gezichtspunt dat alle mensen in het oog wilde vatten en geen klassengebonden gezichtspunten wil laten gelden. Een rechtvaardige burgerlijke orde waar het recht regeert, is Kants uiteindelijke zorg.

(f) Kant als exponent van de Verlichting krijgt in Herder als vertegenwoordiger van de Romantiek zijn tegenhanger. Herder formuleert het romantische protest tegen Kants poging de sociale verhoudingen te reguleren door het recht. Dat ervaart Herder als abstract, nivellerend, persoonlijke adel onderdrukkend. In de Verlichting acht hij het wezen van de concrete persoonlijkheid miskend. Herder legt juist de nadruk op het bijzondere en unieke van de persoonlijkheid. Ieder mens is in zijn karakteristieke werken, daden en handelingen kunstenaar! Deze regel geldt ook op collectief niveau: de nationale cultuur is een 'artistieke' creatie van een volk. De belangrijkste leefregel is: 'Leer jezelf kennen. Maak je bewust van de vorm die in je ligt en druk die uit.' Schleiermacher als theoreticus van de Romantiek brengt dit - Kant variërend - op de formule: **'Handel telkens overeenkomstig uw identiteit met anderen zo, dat u tegelijkertijd handelt op een manier die adequaat en specifiek voor u is.'**⁴

Men zou kunnen verdedigen dat de Romantiek de gedachten opneemt uit de antieke oudheid, die immers naar de idee 'mens' vroeg opdat hij zich dienovereenkomstig kon gedragen. Er is evenwel een belangrijk verschil. In alle voorlopigheid kan men dit met de termen 'materieel' en 'formeel' aanduiden. De Grieken poogden inhoudelijk de idee 'mens' te bepalen, terwijl de Romantiek de materiële invulling van de mens openlaat: ieder mens is een kunstenaar. Ieder mens kent zijn eigen artistieke uiting.

Postmodern ?

Verlichting en Romantiek begrijpen elkaar als tegenstanders. Het lijkt ons beter om beide denkrichtingen te zien als verschillende perspectieven op *hetzelfde* handelen van mensen. Bij Kant gaat het om ethiek in de zin van verhoudingen van persoon tot persoon, bij Herder en Schleiermacher om esthetiek (zo men wil: idiomatiek) in de zin van stijl en authenticiteit. Beide bezinningen dienen niet tegen elkaar te worden uitgespeeld. Hun verhouding kan zo gedacht worden dat de ethiek de voorwaarde voor de idiomatiek vormt. Het is betreurenswaardig dat beide bezinningen vaak niet in hun hier aangeduide samenhang onderscheiden worden. Dat gebeurt bijvoorbeeld niet in het postmoderne denken ten onzent.

Wat traditioneel te boek staat als ethiek zou men kunnen reconstrueren als (1) de vraag hoe mensen met elkaar kunnen samenleven en tevens als (2) de vraag hoe hij goed moet leven - ouderwets gezegd hoe hij tot zijn bestemming komt, of moderner uitgedrukt hoe hij zijn identiteit vindt. Van beide vragen, die wij willen *onderscheiden* als ethiek (1) en idiomatiek (2), kunnen wij geen afscheid nemen. Nog steeds moeten wij hierop een antwoord zoeken. Sinds de Romantiek is onze kijk op mensen veranderd. Met het veelal strikt *individueel gedachte* concept van de persoonlijkheid uit de Romantiek - 'de vorm die in ieder mens ligt' - kunnen wij niet meer uit de voeten. Voor ons spreekt het vanzelf dat men zijn identiteit niet vindt door de vorm die in iemands persoonlijkheid verankerd zou liggen, uit te drukken. De identiteit heeft veeleer te maken met de gedeelde werkelijkheidsinterpretaties waarin mensen in wisselende verbanden leven.

Dit onderscheid en deze samenhang van ethiek en idiomatiek is ook van praktisch belang. Vaak noemt men zich postmodern als men ontdekt heeft dat vragen van levensontplooiing, van specifieke stijl en authenticiteit geen algemeen geldig antwoord voor allen kunnen krijgen. Maar er is geen reden om in een groot verhaal te betogen dat deze stand van zaken een nieuw fenomeen vertegenwoordigt. Op de vraag hoe wij ons leven inrichten, vormgeven,

⁴ *Monologen, Schleiermachers Werke Band IV, S. 82. Felix Meiner, Leipzig 1911. Schrijvend over de categorische imperatief van Kant, verzucht Schleiermacher: Wer aber hätte sich dadurch nicht verletzt gefühlt! Band III S. 153.*

en eventueel beëindigen, verschiden en verschillen wij van mening. *Idiomatische* eenvormigheid is er nooit geweest. Ten onrechte trekt het postmodernisme uit de pluriformiteit van de idiomatic de conclusie van ethische richtingloosheid.

Het praktische belang van dit onderscheid en deze samenhang schuilt in het gezichtspunt dat de (ethische) vrijheid tot de idiomatische pluriformiteit politiek dient te worden gewaarborgd. In onze geschiedenis hebben we zeer moeizaam geleerd dat het niet aangaat andere mensen onder dwang tot eigen (religieuze) inzichten te bekeren. Of positiever gezegd: dat het aangaat andere mensen te respecteren in hun overtuigingen. Verdraagzaamheid met betrekking tot de levensontplooiing van andere mensen zouden wij graag willen rekenen tot de (wellicht nog steeds instabiele) *ethische* verworvenheden. In theorie staan de kaarten van tolerantie in onze samenleving hoog genoteerd; dat de praktijk minder vrolijk is, is geen argument tegen deze normen, maar onder andere een politiek vraagstuk. Dat wil zeggen: de politiek heeft de taak voorwaarden te scheppen om de instabiele verworvenheid te stabiliseren.

2. Een nieuwe ethiek?

Ondanks de specialisaties van de ethiek die getuigen van noeste werkzaamheid geven de ethici in hun ijver momenteel toch geen antwoorden die opluchten. Hebben we dan een nieuwe ethiek nodig? Daarop komen verschillende antwoorden.

Zeer provocerend huldigt Carl Friedrich von Weizsäcker de mening, dat wij weliswaar een ethiek van het leven in een technische wereld moeten ontwikkelen, maar dat de grondslag hiervan niet nieuw is. De oude ethiek van de naastenliefde is voldoende, zo zegt hij. Met andere woorden: de principes zijn dezelfde, maar alleen de toepassing moet een revisie ondergaan.⁵ John Passmore is uiterst stellig in zijn afwijzing van een nieuwe ethiek: 'Nodig (...) is niet zo zeer een 'nieuwe ethiek' als wel een grotere trouw aan een uiterst vertrouwde ethiek. Want de voornaamste bronnen van onze ecologische rampen zijn - afgezien van onwetendheid - begeerte en kortzichtigheid. Er steekt niets nieuws in de opvatting dat begeerte slecht is; er is geen enkele noodzaak voor een nieuwe ethiek die ons dat moet vertellen.'⁶

Anderen menen dat de overgeleverde grondprincipes weliswaar hun geldigheid niet hebben verloren, bijvoorbeeld voor de persoonlijke omgang, maar dat zij voor de technische wereld niet toereikend zijn en dat bijgevolg de overgeleverde ethiek daarom met nieuwe ethische principes moeten worden verrijkt. De belangrijkste vertegenwoordiger van deze opvatting is Hans Jonas, de auteur van *Das Prinzip Verantwortung*, waaraan hij de ondertitel meegaf: Ontwerp van een ethiek voor de technologische beschaving.⁷ Hij stelt dat door de technologie het bereik van het menselijk handelen explosief is gegroeid. Deze ontwikkeling is bovendien ambivalent in die zin dat goede en kwade aspecten met elkaar verweven zijn. Daarom behoort het tot de taak van de hedendaagse ethiek een *anticiperende* verantwoordelijkheid te articuleren. Voor deze taak had de traditionele ethiek weinig oog, omdat deze het menselijk handelen niet zulke diepingrijpende gevolgen toeschreef. De toekomstige generaties die de kosten van de milieueffecten van ons technologisch handelen zullen betalen, stonden voorheen niet op de ethische agenda. De traditionele moraal sprak daarenboven de mensen individueel aan, terwijl de 'ethische' acteurs thans veeleer collectieve of wellicht georganiseerde daders zijn. Anders gezegd: 'Het ethisch universum bestond uit tijdgenoten en de toekomsthorizont was beperkt tot het leven van hen, dat van tevoren was te overzien. Evenzo was het gesteld met de ruimtelijke horizon, waarin de handelende en de ander elkaar ontmoeten als naaste, vriend, vijand, ... en in al die rollen waarin mensen met elkaar van doen hebben.'⁸

Kortom: de oude voorschriften van de naaste-ethiek - voorschriften van gerechtigheid, barmhartigheid, eerlijkheid, et cetera - gelden nog steeds in de dagelijkse sfeer van menselijke interactie, maar deze sfeer is overschaduwed door het groeiende bereik van het 'collectieve' handelen. In navolging van Kant formuleert Jonas een *nieuwe* categorische imperatief: **'Handel zo, dat de effecten van je handeling zijn te verenigen met het voortbestaan van echt menselijk leven op aarde.'** Bovendien hanteert hij nog een

⁵ J.H. van der Pot, *Die Bewertung des technischen Fortschritts*, Van Gorcum S. 1120.

⁶ J. Passmore, *Man's responsibility for Nature*, Duckworth, London, 1974. p. 187.

⁷ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp 1984.

⁸ J. H. van der Pot. *Die Bewertung des technischen Fortschritts*, Van Gorcum S. 1119.

krachtiger argument ten faveure van een nieuwe ethiek, namelijk dat de traditionele ethiek ons niets in handen geeft dat ons zou kunnen oriënteren met het oog op de genetische manipulatie van mensen.

Provocateurs als Von Weizsäcker en Passmore kunnen natuurlijk beweren dat deze nieuwe ethiek slechts een uitbreiding is van de oude ethiek. Dat er uitgebreid moet worden, staat niet ter discussie. Het principe en de gerichtheid van deze ethiek blijven dezelfde. In de aandacht van de ethiek blijft het gaan om mens-zijn en samenleven: het oude concept van de naaste dient slechts uitgebreid te worden tot alle thans levenden, alsmede tot de toekomstige generaties. Jonas is het daar tot op zekere hoogte niet mee eens. Voor de beoordeling van de controverse 'oude versus nieuwe ethiek' moet men de vraag beantwoorden: hoeveel ingrepen en veranderingen in de (oude) ethiek geoorloofd zijn om te kunnen blijven spreken van dezelfde ethiek. Bovendien zal Jonas attenderen op het feit dat het object van het ethische handelen niet slechts de medemens, maar evenzeer de natuur is. In *Das Prinzip Verantwortung* ontvouwt Jonas dan ook een natuurfilosofie die zich kritisch verhoudt tot de wetenschappelijke benadering van de werkelijkheid en die het fundament vormt voor zijn verantwoordelijkheidsethiek. Deze natuurmetafysica moet zijn ethiek plausibel maken.

Jonas laat dus zien dat onze ethische inzichten geen gelijke tred houden met onze alledaagse vanzelfsprekendheden. Pas verandering van onze houding ten opzichte van de natuurlijke werkelijkheid maakt ander gedrag mogelijk.⁹ Het resultaat van de vraag naar een oude of nieuwe ethiek blijkt in feite te zijn dat wie meent dat de oude ethiek voldoende is, een grote afstand neemt ten opzichte van de geschiedenis van de ethiek teneinde de continuïteit te kunnen benadrukken. Wie een pleidooi voert voor de discontinuïteit - een nieuwe ethiek is nodig - verschuift zijn aandacht naar de concrete problemen waarop geen antwoorden voorhanden zijn door de oude te herhalen.

De context van het handelen

Twee vragen komen op na deze verkenning:

1) Wat krijgen we nu te horen van de ethiek als wij voor onze problemen bij haar aankloppen? Alleen dat wij onze nabije en verre naaste moeten liefhebben (Von Weizsäcker), dat de ecologische problemen voortkomen uit onze begeerten (Passmore), dat we niet moeten leven ten koste van de komende generaties, dat wij niet de natuur moeten afbreken, dat wij anders over de natuur moeten gaan denken (Jonas)? De indruk dat het repertoire van de ethiek slechts uit deze aanwijzingen zou bestaan is natuurlijk onjuist. Zo gemakkelijk maakt de ethiek het zich niet. Het verwijt van moralisme zou dan zeker op zijn plaats zijn. Naast de theoretische of principiële vragen naar de normen en principes staan evenwel ook die naar het maatschappelijk draagvlak centraal. Hoe kunnen de normatieve gezichtspunten werkzaam worden in de samenleving? Hoe kan de nieuwe vrijheid van mensen gestalte krijgen in een samenleving die de tendensen van gisteren voortzet en de oude vanzelfsprekendheden blijft huldigen? Wat ethisch is te verdedigen en zelfs door velen wordt ingezien, krijgt dan maatschappelijk geen vervolg, dat wil zeggen: wordt niet in de maatschappij uitgevoerd. Anders gezegd: de ethiek mist soms de aansluiting met de samenleving, niet omdat zij achterop loopt en na hinkt, maar omdat zij te veel voorop loopt. Het revolutionaire potentieel van de ethiek gaat in een dergelijk geval aan de maatschappelijke ontwikkelingen vooraf. De specifieke aandacht voor de maatschappelijke context van het handelen kan men ook zien als een nieuw element in de ethische bezinning.

De tweede vraag luidt: 2) Wat doen de ethici met het inzicht dat mensen over het talent beschikken een puinhoop te maken van hun leven en helemaal niet geneigd zijn onder alle omstandigheden naar het welzijn van henzelf en anderen te zoeken? Immers, zelfs als zij rationeel inzien wat het beste zou zijn, handelen zij vaak tegen beter weten in. In de theologie spreekt men over dit probleem onder het hoofdstuk het 'raadsel van de zonde'. Men wilde het kwaad niet tot een zelfstandige macht maken, noch God ervoor verantwoordelijk stellen. Socrates had zijn eigen oplossing voor dit probleem en stelde: als je inziet wat je te doen staat en je handelt er niet naar, dan zie je het nog niet goed in - een standpunt dat moeilijk empirisch te weerleggen is. Voorzover ethici zich rekenschap geven van dit probleem, begrijpen zij als vanzelf dat zij er weinig mee opschieten door te decreteren

⁹ Zie H. Ph. Visser t Hooft over Jonas in: *Kritisch Denkerslexikon*, Samsom.

wat er door mensen moet worden gedaan. Ook Kant heeft geworsteld met dit vraagstuk, maar koos niet voor de oplossing van Socrates. Staande in de traditie van Paulus, Augustinus en Luther sprak hij uit dat de mens van nature boos was, dat wil zeggen dat hij, hoewel zich bewust van de zedenwet, er niet naar handelde. Daarom ging Kant op zoek naar een troostend uitzicht op de toekomst, opdat de hoop op een blijvende vooruitgang met zou afhangen van wat wij als individuen zouden doen, maar van wat de 'natuur' in en met ons deed. Daardoor kwam hij tot het inzicht dat uit de interdependenties van mensen zich figuraties ontwikkelden die onder dwang der omstandigheden bepaalde zaken in het recht regelden. Zo kwam Kant ertoe de visie te verdedigen dat de tendens van de geschiedenis in de richting van rechtsverhoudingen ging waaruit de mens de moed kon putten zich te oriënteren aan de rede.¹⁰ Deze herinnering aan Kant laat zien dat het probleem van de divergentie van inzicht en werkelijkheid niet geheel nieuw is. Wie de toegang tot de maatschappelijke problemen via het individu zoekt, zal veelal in de val van het moralisme terechtkomen. De moralist meent gelijk te hebben en hamert erop dat mensen verkeerd handelen, maar hij weet helaas weinig te berde te brengen over de vraag hoe hierin verandering kan komen. Zo kunnen ethische inzichten niet maatschappelijk werkzaam worden. Kant zocht een steun voor het morele handelen in de 'kunstgreep van de natuur'. Alleen Kants oplossing - de natuur die iets in en met ons doet - is metafysisch overbelast en daarom niet meer zo aantrekkelijk voor ons, want het zijn juist de interdependenties die mensen ethisch 'immobiliseren' en gevangen houden. In het voetspoor van Kant stellen wij daarom voor de rol die hij toeschreef aan de natuur toe te kennen aan het democratische politieke proces zelf. Het is duidelijk dat dit enige kosten met zich meebrengt als wij de schakel van de natuur als de garantie voor een hoopvolle toekomst tussen de mens en het recht willen overslaan. Voor deze garantie zijn we nu zelf verantwoordelijk.

Als wij nu de mening willen verdedigen dat op collectieve normatieve vragen geen individuele, maar veeleer collectieve antwoorden passen, dan zeggen wij dat ethiek in een bepaald opzicht een zaak van de politiek is geworden. Tot het handwerk van politici behoort het een kader te scheppen en te vernieuwen voor het samenleven van mensen en binnen dit kader het politieke proces in besluitvorming te vertalen. Immers in het democratische proces wordt geprobeerd in onderling overleg te formuleren hoe wij mensen met elkaar zullen omgaan. Wij leggen dat deels vast in regels en wetten, zodat wij ervan uit kunnen gaan wat onze manieren en zeden zullen zijn. Dit legt uiteraard een zware last op de schouders van de politici. In zekere zin blijkt het steeds nauwer te luisteren in de moraal: opvattingen over persoonlijke en lichamelijke integriteit, alsmede die over discriminatie van diverse aard veranderen en worden verdiept. De aan de politiek opgelegde verantwoordelijkheid vergt overigens wel een hoge mate van integriteit van de politiek zelf. Politici kunnen deze verantwoordelijkheid immers niet naar willekeur gestalte geven, maar dienen de door hen geformuleerde moraal geloofwaardigheid te verlenen, niet alleen in hun eigen openbaar gedrag, maar ook in dat van het apparaat waarvoor zij de primaire verantwoordelijkheid dragen.

Dat ethiek onder de moderne voorwaarden in de hierboven aangegeven zin een zaak van de politiek is geworden, ligt dus opgesloten in het feit dat de politiek momenteel bij uitstek is belast met het behartigen van gezamenlijke aangelegenheden. Met het verdwijnen van de religie als grondslag voor de politieke en publieke moraal, komen de vraagstukken van normatieve aard voor eigen rekening. Dit laat natuurlijk de mogelijkheid onverlet zich te laten inspireren door de 'christelijke' normen maar het argument ten faveure van deze normen kan niet zijn dat ze in de bijbel staan opgetekend of in de christelijke traditie een rol hebben gespeeld, maar alleen dat ze voor eigen rekening worden genomen op basis van plausibele argumentaties.

3. Hoe regelen wij de ethische en idiomatische kwesties in de politiek?

In onze samenleving maken wij onderscheid tussen drie sferen: het publieke domein, het private domein en de persoonlijke levenssfeer. Deze sferen kennen ieder hun eigen 'cultuur'. Wat ressorteert onder de zeggenschap van alle burgers en onderwerp is van publiek debat en politieke besluitvorming heet publiek domein. In het private domein wordt de zeggenschap overgelaten aan een deel van de samenleving, bijvoorbeeld de kerk, de vereniging, het bedrijf. De zelfbeschikking van het individu is het heersende principe van de

¹⁰ Pieter Tijmes. *Over politiek valt met rede te twisten*, Boom, 1978, p. 113.

persoonlijke levenssfeer. Deze onderscheidingen van publiek, privaat en persoonlijk zijn evenwel onderwerp van politieke discussie en besluitvorming. Enkele voorbeelden ter illustratie.

(a) De politiek heeft onlangs geregeld dat het benoemingsbeleid van het personeel aan bijzondere scholen zich voortaan dient te voegen naar de erkenning van de persoonlijke levenssfeer. Met andere woorden: discriminatie op grond van seksuele geaardheid - voorheen gerechtvaardigd op grond van de vrijheid van onderwijs - werd verboden. Er was niet zo zeer een conflict tussen publiek en privaat aan de orde, maar veeleer een botsing tussen de private sfeer van de bijzondere school en de persoonlijke levenssfeer van de sollicitant: in hoeverre dient de vrijheid van een schoolbestuur te worden beperkt ten gunste van de vrijheid van de sollicitant. Men kan deze gang van zaken interpreteren in het licht van de toenemende sensibiliteit van de politieke moraal.

(b) Met betrekking tot de discriminatie van vrouwen binnen de SGP is onlangs bepaald, dat deze partij haar eigen regels van uitsluiting mag blijven koesteren. Conform haar overtuiging mag deze partij zich anti-emanipatoir opstellen en is het haar geoorloofd geen vrouwen uit haar eigen midden kandidaat te stellen. Daarentegen is het de SGP niet toegestaan vrouwen van publieke functies uit te sluiten en deze in hun functie niet te erkennen.

(c) Het besnijden van jongetjes rekent men in Nederland tot het private terrein waar mensen hun tradities in stand mogen houden. Clitoridectomie daarentegen wordt door de Nederlandse overheid onaanvaardbaar geacht, ofschoon dit gebruik tot de traditie van bijvoorbeeld de Somalische gemeenschap behoort.

(d) Huwelijken en andere partnerschap verhoudingen behoren onmiskenbaar tot de persoonlijke levenssfeer van mensen. De politiek heeft expliciet geregeld, wanneer de publieke levenssfeer in de persoon van overheidsfunctionarissen de persoonlijke levenssfeer mag binnendringen. In veel discussies over zogenaamde morele vraagstukken doemt in de politiek de spanning op tussen enerzijds het vrijwaren van de persoonlijke levenssfeer van inmenging door derden en anderzijds het voorkomen van schadelijk gedrag voor mensen (verkrachting binnen het huwelijk of incest).

Deze voorbeelden illustreren dat nieuwe grensbepalingen tussen publiek, privaat en persoonlijk domein uiterst behoedzaam moeten worden vastgesteld, omdat men moet verwachten dat de uitslag van het publieke debat niet altijd allen overtuigt. In dit debat gaat het vaak om een conflict tussen het respect voor de eigen levensstijl van anderen (idiomatiek) en het opkomen voor anderen die het slachtoffer worden van deze levensstijl (ethiek). De moeilijkheid van het probleem schuilt hierin dat mensen vaak niet op algemene gronden (ethiek) hun persoonlijke inzichten (idiomatiek) prijs kunnen geven. Deze zijn vaak verankerend in hun identiteit of godsdienstige overtuiging waarvan zij zich niet kunnen ontdoen als van hun overjas. Een inbreuk hierop wordt vaak als zeer kwetsend beschouwd.

Recapitulerend: in principe hebben allen zeggenschap in het publieke domein, terwijl in het private domein het aantal dat zeggenschap uitoefent, beperkter is. Dit betekent niet dat de onderhavige kwesties in het publieke domein allen betreffen. Zij kunnen even goed betrekking hebben op een kleine groep, zoals bovengenoemde voorbeelden reeds aangeven. In, zulke gevallen is men van mening dat de zeggenschap over een specifieke kwestie juist niet aan de desbetreffenden in het private domein mag worden overgelaten, omdat er hogere belangen in het spel zijn. Voor het trekken van nieuwe grenzen bestaat helaas geen recept. De moeilijkheid schuilt erin dat ethiek en idiomatiek niet betrekking hebben op twee verschillende handelingen, maar op dezelfde. Anders gezegd: aan de idiomatische handeling (bijvoorbeeld de Somalische traditie) zitten ook ethische aspecten (verminking van het lichaam van het meisje in kwestie) en omgekeerd. Religieuze tradities (idiomatiek) kunnen dus een inbreuk betekenen op de vrijheid van mensen (ethiek).

Een misverstand moet worden voorkomen. Wij maakten onderscheid tussen de twee evaluatiekaders van ethiek en idiomatiek enerzijds en tussen het publieke, private en persoonlijke domein anderzijds. Deze onderscheidingen lopen niet parallel in die zin dat het ethische kader op het publieke domein en het idiomatische kader op het private en/of persoonlijke terrein betrekking zou hebben. Het eerste onderscheid van ethiek en idiomatiek heeft betrekking op handelingen zowel op publiek als privaat en persoonlijk domein. De regelingen betreffende de euthanasie hebben een dominant idiomatisch karakter - natuurlijk zijn er ethische aspecten aan te onderscheiden -, niettemin wordt deze zaak

geregeld op een wijze waaraan allen zich dienen te binden. Overtrokken geformuleerd: de wijze waarop mensen sterven behoort sinds kort conform de publieke regels - regels dus die voor allen gelden - te geschieden. In de vigerende wettelijke regeling ziet de een dit als een 'bescherming', de ander als een 'ongewenste inmenging in hoogst persoonlijke aangelegenheden'. Een blijvende oplossing voor deze politieke kwesties van ethisch en idiomatisch karakter bestaat er niet, al is men niet zonder kompas. Dit wijst uit dat mensen zoveel mogelijk in hun eigen recht worden gelaten, mits anderen er geen schade van ondervinden. De aanvaarding van de pluraliteit betekent in zo'n geval op zijn minst dat niemand van het beraad mag worden uitgesloten en dat dit beraad als een positieve vorm van samenleven wordt gepropageerd.

Afsluitend: in het bovenstaande bepaalde de politiek wat tot het publieke terrein en wat tot het private domein behoort, alsmede welke regels voor alle terreinen gelden. Voor de vraag wat tot de zeggenschap van alle burgers als publiek domein behoort hebben alle burgers gelijke inbreng. Dat is het ideaal, maar de praktijk is soms anders, omdat het politieke proces ook een eigen dynamiek van een strijd om de macht kent. Wat namens ons allen wordt vastgesteld, geschiedt vaak per meerderheidsbesluit als resultaat van coalitiepolitiek. Machtsstrijd en moreel gedrag vormen een wankel evenwicht. Dit evenwicht is leefbaar, mits iedereen zich nauwgezet aan de spelregels houdt.

4. Het institutionele kader van de moderne rechtsstaat

Zoals reeds gezegd: politici behoren een institutioneel kader te scheppen voor het samenleven van mensen en binnen dit kader het politieke proces in besluitvorming voor het overheidsbeleid te vertalen. Deze taak kan men zien als een vormgeving aan de gestalte van de moderne democratische rechtsstaat. De funderende idee van deze staat is dat de macht van de overheid en de verhoudingen binnen de staat onderworpen zijn aan vastgestelde regels (Donner).¹¹

Overigens mag men nooit vergeten dat de rechtsstaat destijds veroverd is op de heersende machten. Hieruit kan men de conclusie trekken, dat men niets cadeau krijgt. Vrijwel alle fundamentele waarden die wij thans hoogachten, zoals recht op leven, recht op eigendom en gewetensvrijheid zijn politiek bevochten. Op deze morele waarden die hun neerslag hebben gevonden in democratische procedures en rechten, dienen we dus goed te passen, want wat we hebben kunnen we ook verliezen. De politiek is immers een spel geworden dat haar eigen spelregels bepaalt. Zij formuleert wetten en regels, vaardigt ze uit, zij interpreteert ze en kan op grond van deze interpretatie de wetten en regels ook herzien. Sterker: wat politiek wordt opgebouwd, kan ook politiek ongedaan gemaakt en afgebroken worden. Hetzij uit overtuiging en opzettelijk, hetzij uit slordigheid en onopzettelijk.

In een levend democratisch bestel kunnen morele inzichten ondersteund worden door politieke waarborgen die een zeker dwingend karakter hebben. Politiek verschijnt dus in dit perspectief als een ondersteuning voor en sanctionering van moreel handelen. De paradox is natuurlijk dat het morele handelen uitgerekend van het overheids geweld - weliswaar legitiem - zijn rugdekking krijgt.

Het enthousiasme voor de vigerende politieke instellingen van de democratische rechtsstaat - voortgekomen uit een lange westerse traditie van christendom en humanisme - hebben wij niet onder de korenmaat gestopt. Dat men op goede gronden kan verdedigen dat deze traditie radicaal gesecculariseerd is in de zin dat mensen het recht en de moraal in eigen hand hebben genomen, is hiermee niet in tegenspraak. Het kader waarbinnen het politieke proces vorm krijgt, is daardoor in de eerste plaats de neerslag van een specifiek ethos en scheidt in de tweede plaats ruimte voor mensen om moreel te handelen. In die zin is onze samenleving een uitdrukking van specifieke normativiteit. Ieder die klaagt dat het morele erfgoed in verval is, kan op vele fenomenen wijzen, maar is niettemin tot op zekere hoogte kort van memorie, omdat hij geen acht slaat op de politieke verworvenheden, ook al is de erfenis niet onbedreigd.

Laten wij samenvatten: de politiek bakent af wat behoort tot de sfeer van het publieke, het private of het persoonlijke. Voor de normatieve inhoud die geldt binnen het publieke is de politiek zelf verantwoordelijk. In het politieke proces articuleert zij haar normatieve inhoud overeenkomstig de beraden van pragmatiek, ethiek en idiomatiek. Omdat politieke

¹¹ Cf. H.E.S. Woldring, *Politieke filosofie*, Aula 1993, p. 130.

ethiek een zaak van ons allen is geworden, moet deze aan allen worden onderwezen en door allen aangeleerd. Politieke cultuur krijgen we immers niet mee bij de geboorte.