

Algemene Moraalfilosofie: samenvatting en opmerkingen bij de cursus

0. Inleiding

0.1 EEN EERSTE ORIËNTATIE - HET ETHISCH KADER

Ethiek gaat over 'het goede' voor individu en gemeenschap. Maar dat wat is *ethiek* juist? De etymologie van het morele register leert ons veel over wat *ethiek* juist is. Het Griekse *ethos* betekent woon- of verblijfplaats, *èthos* betekent gewoonte, rede of aard en *ethnos* definieert een groep levende wezens, een kudde, en later volk of natie. De *zedes*, de *moraal* of het *ethos* moeten descriptief worden opgevat. Ze beschrijven de ergens heersende zeden en gebruiken. Moraal kan worden omschreven als een objectief systeem van gedragsregulering. *Zedelijkheid* en *moraliteit* wijzen op een normatieve activiteit. De nadruk ligt op de kwaliteit en de (innerlijke) overtuiging. Ze verwijzen naar zedelijke normen of idealen die in het handelen al dan niet bereikt worden. *Ethiek* is een systematisch-kritische reflectie over moraal en moraliteit.

We moeten de ethiek opnemen in een breder filosofisch kader. Theoretische filosofie, met als kroon de metafysica, gaat op zoek naar kennis omwille van de kennis. Men wil de werkelijkheid kennen zoals ze is (*what is?*). Daartegenover staat de praktische wijsbegeerte. Die wil kennis om te kunnen handelen. Een antwoord op de vraag wat men moet doen (*What ought I to do?*). We stellen ons de vraag hoe de wereld zou moeten zijn.

De ethiek wordt verdeeld in een descriptieve ethiek, een normatieve ethiek en een meta-ethiek. De *descriptieve ethiek* brengt het morele veld in kaart. We vinden ze vooral terug binnen de brede menswetenschappen. Dit wordt ook wel eens moraalwetenschap genoemd. De heersende gebruiken worden in kaart gebracht en eventueel aan antropologisch onderzoek onderworpen. Het descriptief onderzoek wil de morele systemen niet evalueren. Dat is het gevaar dat soms de kop op steekt: men wil conclusies trekken uit antropologische bevindingen. De *normatieve ethiek* is wat ethiek in de volksmond is en is een kritische reflectie over (rationele) legitimering van morele normen. Dit is de moraalfilosofie. Men gaat opzoek naar een redelijke verantwoording voor de gegeven normen. We willen op de volgende vraag een antwoord formuleren: kunnen we normen funderen? Daarnaast of daarboven staat de *meta-ethiek*. Dit is een reflectie van de tweede orde. Deze wil een analyse bewerkstelligen van normatieve ethiek in logico-linguïstisch opzicht: men wil reflecteren over ethische taal. De deontische logica is een voorbeeld. Deze stroming maakt opgang vanaf de

twintigste eeuw, waarschijnlijk dankzij de taalkundige wending van onder andere Wittgenstein. We kunnen ons de vraag stellen naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor een ethische of deontische logica.

De normatieve ethiek als object van de morele wijsbegeerte verdeelt zich in algemene en bijzondere ethiek. *Algemene ethiek* speelt zich af op een abstract, algemeen niveau, terwijl de bijzondere ethiek een toepassing vraagt op concrete niveaus en casussen. Er kan in die optiek sprake zijn van individuele of micro-ethiek en van sociale of macro-ethiek.

We kunnen ethische theorieën catalogiseren en benoemen op basis van de aandacht die ze schenken aan het handelende subject of op basis van de invulling van het object van die handeling.

Wat het handelende subject betreft, wordt een onderscheid gemaakt tussen intentie- of gezindheidsethiek en consequentialisme anderzijds. Sommige ethische theorieën gaan er van uit dat bij de beoordeling van een daad alleen de intenties van de actor in aanmerking komen en dat de gevolgen ervan geen enkele rol spelen. *Fiat Justitia, pereat mundus*. Andere theorieën gaan er van uit dat alleen de gevolgen van een daad tellen, en dat de intenties, hoe verwerpelijk ook, buiten beschouwing blijven. De meeste systemen nemen een tussenpositie in tegen deze twee polen.

Wat daarnaast de invulling van het object betreft, zijn alle theorieën het er wel over eens dat het om 'het goede' draait, maar de invulling daarvan kan zeer verschillend gaan. Gaat het om wat 'goed voor ons' is of 'goed op zich'? Wat 'goed voor ons' is kan dat objectief of subjectief zijn. Wat 'goed op zich' is, stelt een objectieve standaard voor van goedheid die we veronderstelt worden na te leven, ook al voelen we ons er ongelukkig bij. Meestal gaat het niet zozeer om een object van de ethiek, maar om een formeel bepaalde, algemene stelregel waaraan we ons dienen te houden. We maken het onderscheid tussen *teleologische* of *eudaimonistische* ethiek en *deontologische* ethiek.

0.2 TRADITIE, MYTHE EN ETHIEK

0.2.1 Natuurlijke of onmiddellijke zedelijkheid

Ethiek is er niet altijd geweest. De ethiek vertrekt vanuit een reflectie op een geldend ethos. Ze is ontstaan in de Griekse Oudheid, pakweg de vijfde eeuw voor Christus. Het is evident dat er daarvoor reeds normen en waarden bestonden. De beschrijving van het Griekse wonder is

niet alleen historisch, ze wil een ideaaltypisch beeld schetsen van de overgang van de mythologische naar de rationele samenleving. Onze huidige maatschappij verschilt sterk van een zogenaamde primitieve samenleving. De hedendaagse systematiek wordt gekenmerkt door permanente discussie, waar men vroeger vastheid en bestendigheid kende en wilde. In een aantal gevallen zien we vandaag zelfs verandering om de verandering, bijvoorbeeld in de mode. De premorele samenleving werd gekenmerkt door een heleboel conservatieve stimulansen. Vroeger waren mensen echter vraagloos geborgen in hun gemeenschap en het doorbreken daarvan kan als een wonder worden beschouwd (het Griekse wonder).

Wij kunnen ons een stilstaande samenleving moeilijk voorstellen. Zedelijk leven in een primitieve samenleving is het naleven van overgeleverde zeden (*ethoi*) en wetten (*nomoi*). Men baseert zich daarvoor op een mythologisch systeem. De mythen hebben als doel de gangbare orde te verklaren en te legitimeren. Er is duidelijke heteronomie: de normativiteit ligt in een transcendente orde. Het mythologisch systeem was volledig en consistent en daarom moeilijk te doorbreken. De Griekse cultuur was gefundeerd op oeroude tradities. Mythen bieden een antwoord op vele vragen, naar oorsprong, betekenis, legitimering en religie. Mythologie vormt een volledig, consistent verklaringsmodel, waarbij in eerste instantie naar een eenmalige, grondleggende gebeurtenis wordt verwezen. Het bestaande wordt uit deze gebeurtenis afgeleid. Meestal is er sprake van een circulaire tijdsopvatting en een deterministisch wereldbeeld. Mythologische systemen zijn bij uitstek collectieve systemen. De groep gaat op zoek naar **verklaring** en **legitimering** en het collectief houdt het systeem in stand. Het metafysische en het ethische vormen één geheel. Ook veel later waren nog elementen te bespeuren van een dergelijke systematiek, dankzij het katholicisme. (*cf. Felix Timmermans, Boerenpsalm*) Zo'n mythische samenleving is maar kenbaar als je er lid van bent. Dit staat tegenover de universele aspiraties van de ethiek.

Het is het mythologische systeem dat de groep constitueert (heteronomie) en samenhoudt, niet omgekeerd. De mythe geeft aan een groep een zelfinterpretatie, een symbolische orde. De mens is immers geen wezen dat probleemloos samenvalt met zichzelf. In onze samenleving wordt de zinvraag radicaal verwezen naar de private sfeer.

0.2.2 Natuur en conventie

In de zesde eeuw voor Christus wordt echter de rede ontdekt als nieuw verklaringsmiddel. Door uitgebreide contacten met andere volken, die er totaal andere zeden op nahouden wordt het mythologische systeem ondergraven. Daarnaast is er door de economische vooruitgang

vrije tijd gekomen die voor wetenschap kan worden gebruikt. Stilaan ontstaat er een zoektocht naar universaliteit, inzichtelijkheid en systematiek. De rationele verklaring biedt een uitweg uit het onhoudbaar geworden mythologisch systeem. De ontwikkeling van de *polis* correleert hiermee. Sociale relaties worden vernieuwd en gerationaliseerd. Er ontstaat een cultuur van reizen en handelen. (cf. *Herodotos*)

Met het wegvallen van de mythologie als legitimeringsmodel wordt de natuurlijke evidentie van het geldende ethos problematisch. De morele zekerheid gaat verloren en men verliest houvast. Er ontstaat een *ethisch vacuüm*. Het geluk dat gepaard gaat met de mythische samenleving verdwijnt. Vergelijk dat geluk met dat van een kind, ook dat verdwijnt wanneer men de 'ware' wereld leert kennen. Ethiek is geen natuurlijk gegeven (*phusis*) maar berust op conventie. Het ethos wordt stilaan gezien als een product van de mens zelf. In plaats van de mythe komt dus het (logische) argument. Het ethisch vacuüm kan niet meer worden opgevuld door religie en traditie, een andere manier is nodig. De mens moet dus gaan nadenken, vragen stellen. De mens gaat op zoek naar 'wijsheid', een rationele weg naar het goede leven. De crisis die ontstond in het ethisch vacuüm vormde de voedingsbodem voor het ontstaan van een wijsgerige ethiek in de eigenlijke zin van het woord: ethiek is het wijsgerig zoeken naar een verantwoord ethos. Filosofie ontstaat wanneer de vanzelfsprekendheid verdwijnt.

Het is in dat vacuüm dat de sofistiek ontstaat. De sofisten, rondtrekkende leraren hangen veelal een moreel relativisme aan (*Protagoras, homo mensura*) en geven vooral les in retoriek om de eigen mening voorop te kunnen stellen. Dit gaat samen met de eerste vormen van democratisering, waarin de retoriek een basis voor politieke macht werd. Ook vele kenmerken van de sofistiek zijn vandaag brandend actueel.

2.3 Het ontstaan van de ethiek - de figuur Socrates

Socrates (469-399 v.C.) wordt algemeen aanvaard als de eerste ethicus. Hij onderneemt een expliciete zoektocht naar ethische wijsheid. Die wijsheid weet hij in zeldzaam grote mate op zijn eigen leven toe te passen. Uiteraard moet Socrates in een sofistiek kader worden beschouwd. Hij wil een wetenschap van het rechtvaardige en het goede (*epistèmè ethikè*). In de onderwerping aan de rede wordt een nieuwe orde ontdekt. Socrates ontwikkelt een nieuwe methode die steunt op dialoog (maieutiek) en ironie, het schijnbaar niet weten om het debat open te kunnen trekken. Socrates brengt volgens het gezegde de filosofie *van de hemel naar de aarde*. De dialoog als basis voor ethiek zullen we later in een totaal ander perspectief ontmoeten bij Jurgen Habermas. De maieutiek wordt dan voorgoed en volledig vervangen

door conventies en *verständigung*. Toch is ook hier al de dialoog een gesprek waarin de deelnemers bereid zijn hun positie te verklaren en te beargumenteren, in tegenstelling tot de sofistieke monologen, die het gebruik van drogredenen niet schuwen.

De ethische wetenschap staat lijnrecht tegenover de willekeur van het moreel relativisme. De bestaande morele conventies worden onderzocht: het goede is datgene dat ik kan verantwoorden. Deugd is inzicht. De filosoof geldt dus als ethisch model. Deze stroming noemen we het ethisch intellectualisme. Resultaat zijn het goede (*agathon*) en het schone (*kalon*). De redelijkheid wordt hierdoor niet meer het middel, maar een doel op zich, de zin van het leven zelf. Een kwaad leven is er een dat door passie en begeerte wordt beheerst, terwijl het goede leven vrijheid impliceert. (cf. I. Kant)

Het traditionele moet daarbij niet verworpen worden, het moet alleen worden gefundeerd. In dat opzicht neemt Socrates de middenweg tussen de traditie en de latere ethiek. Socrates' dood is typerend hiervoor. Hij drinkt de gifbeker, volgt de wet, maar om rationele redenen. Zo haalt hij de traditie onderuit. (cf. M. Merleau-Ponty). De ethiek geldt vanaf nu als rechtvaardiging van het ethos.

0.2.4 Lawrence Kohlberg

De Amerikaanse psycholoog Lawrence Kohlberg heeft een typevoorbeeld van een descriptieve ethiek ontwikkeld. Hij toont een aantal stadia in de morele ontwikkeling. Het is een empirisch ondersteunde typologie. Aan de hand van het *Heinz-dilemma* onderzoekt hij de vorming van ethisch besef bij kinderen. Het *Heinz-dilemma* gaat als volgt. Een vrouw is zwaar ziek en kan het medicijn dat haar moet redden niet betalen. Haar echtgenoot, Heinz, is echter assistent bij de apotheker. Zal hij het medicijn stelen of niet?

De eerste fase is preconventioneel. Er geldt gehoorzaamheid aan autoriteit. Het kind wil straf vermijden. De tweede fase is conventioneel. Het kind is gericht op sociale erkenning. De laatste fase is postconventioneel. Het kind ontwikkelt een eigen waardepatroon.

1. Problemen voor een normatieve ethiek

1.1 LEGITIMERINGSKRISIS

1.1.1 De paradox voor een actuele ethiek

Een ethiek lijkt niet volledig te zijn zonder zichzelf voortdurend in vraag te stellen. Zeker wanneer wij dit doen met de hedendaagse samenleving is dit een moeilijke onderneming.

Er is sinds een tijd sprake van een morele crisis, naast politieke, economische en sociale crises. Het gaat er niet om dat er waarden aan het verdwijnen zijn of vervangen worden. Dat is geen enkel probleem in een hermeneutisch wereldbeeld. Toch is die constante verandering, wanneer ze zoals vandaag zeer snel gaat, niet zonder gevaar. We lopen een risico op fundamentalistisch conservatisme.

De morele crisis die vandaag plaatsheeft is een legitimeringscrisis. De grondslag van normativiteit lijkt ter discussie te staan. De feitelijke consensus blijkt niet meer rationeel gerechtvaardigd te kunnen worden. Dit wordt omschreven met de Paradox van Apel (1922): *een universele, intersubjectieve ethiek van solidaire verantwoording lijkt zowel noodzakelijk als onmogelijk te zijn*. Een dergelijke ethiek is nodig of wenselijk. Dit volgt uit de algemene globalisering. (vergelijk met het ethisch vacuüm in de oudheid). De mens wordt voor het eerst geconfronteerd met planetaire verantwoordelijkheid. Dit is nieuw. We zien dat fel naar voren komen in termen van ecologie of nucleaire dreigingen. De rationalisering doet de legitimeringsbehoefte toenemen, maar scheidt ook de onmacht om die te bevredigen. Een positieve, universele ethiek lijkt onmogelijk. Waarden hebben het statuut van subjectieve irrationaliteit gekregen. We zien dat zowel historisch, in de paradox van Apel, als in de logica.

Uitgaande van 'meten is weten' wordt alles herleid tot formele taal. Die heeft echter geen inhoud. Het kenmerk van morele taal lijkt te zijn dat die niet formeel, maar inhoudelijk is. We zien een transitie van fatum naar factum bijvoorbeeld in de beroepskeuze.

Apel brengt die paradox op macroniveau maar ook op individueel vlak kunnen we dat patroon herkennen. De verhoogde techniciteit verhoogt de draagwijdte van ons handelen. Onze kennis ervan is ook toegenomen. Toch is onze samenleving pluralistischer dan ooit en zijn we vrij te doen wat we willen.

1.1.2 De disjunctie feit-waarde

De oorsprong van de aantasting van de mogelijkheid tot intersubjectieve normativiteit ligt in de disjunctie feit-waarde. Het funderen van een ethisch standpunt impliceert een redenering die leidt tot een evaluatieve of imperatieve conclusie. Een dergelijke conclusie lijkt niet uit feiten te kunnen voortkomen. Wat is en wat moet zijn, zijn niet logisch afleidbaar uit mekaar.

De disjunctie geldt zowel logisch als historisch. In de oudheid en de middeleeuwen was er geen sprake van een disjunctie door de teleologie. Wanneer men de werkelijkheid functioneel benaderd is wat is, ook wat moet zijn. Men neme als voorbeeld het Aristotelische wereldbeeld. (*L'essence précède l'existence*). Het is Sartre die het in de meest radicale mate zal omkeren. (*L'existence précède l'essence*)

Het probleem stelt zich sinds de passage van D. Hume. De moderniteit brengt een breuk mee met het teleologisch systeem. De vraag naar essentie verdwijnt door empirie en mathematisering. Waarden worden subjectief en irrationeel. Doelen en waarden worden opgenomen in de irrationele, subjectieve orde. Bij Kant zal dit zeker ook spelen wanneer het causale en het morele veld gescheiden worden.

1.1.3 doel- en waarderationaliteit

De Socioloog Max Weber (1864-1920) schreef over de consequenties dewelke de rationalisering zou meebrengen. De rationaliteit zou zich steeds over meer domeinen van de samenleving uitspreiden. Dat is *entzauberung der Welt*. Theologische en metafysische vragen zouden naar de private sfeer verhuizen. Er komt een onderscheid tussen doelrationaliteit en waarderationaliteit. Die is een kwestie van efficiëntie, en die wordt steeds beter. Waarderationaliteit stelt zich op tegenover religieuze en ethische kwesties. Waarderationaliteit verwijst naar een handelen dat wordt beheerst door een geloof aan de objectiviteit van ethische en religieuze waarheden. Het effect van de scheiding is echter dat alles wat met waarde heeft te maken verschuift buiten de rationaliteit. Waardeconflicten zijn dan ook niet meer rationeel te beslechten.

1.2 SCHETS VAN ONZE LEEFWERELD ALS (POST)MODERN

Vanaf de zestiende eeuw is de westerse cultuur een andere koers gaan varen? Het is nu pas dat volledige draagwijdte daarvan duidelijk wordt en dat we tegelijk de innerlijke grenzen ervan beginnen aan te voelen. Desondanks waren sommigen, zoals Blaise Pascal, al in het begin kritisch.

De grenzen van het moderniteitsproject worden steeds duidelijker. De moderniteit gaat uit van de idee van totale zelfbeschikking. Vanaf de renaissance duikt de idee op van een volkomen ontplooiing in termen van intellectuele autonomie en van het zichzelf de wet te stellen. Dit lukt perfect op het terrein van de wetenschap. Dit succesvolle rationaliteitsmodel vond

daarom ook uitbreiding naar andere sferen in de samenleving. De vraag is of dat ook zo'n succes is. De rationaliteit en de waardebeleving worden immers uit mekaar gedreven.

Het is echter niet zo dat alles universeel en rationeel is, dat is wat stilaan duidelijk wordt. Zeker met de meesters van het wantrouwen. De emancipatie lijkt te hebben geleid tot oncontroleerbare en al even totalitaire politieke en economische machines, die met maakbaarheid niet veel van doen hebben.. De disfunctie van de moderniteit leidt tot de postmoderne semiotiek. Alles wordt vermengd. Een voorbeeld is Umberto Eco, die een atypisch verhaal voor de middeleeuwen in een middeleeuwse context brengt. Vele gebouwen in onze nabije context zijn echter evengoed een voorbeeld van hoe oud en nieuw vermengd worden. De vraag rijst dus, in radicale mate, of het modernistische experiment wel geslaagd is.

De verlichting heeft zich uitgebreid naar verschillende domeinen van de samenleving en misschien zit daar het probleem. De verlichtingsgedachte wil streven naar de volledige zelfontplooiing van het individu. Het is maar de vraag of dat überhaupt mogelijk is. Het vooruitgangsgeloof is verdwenen met de opkomst van de postmoderne. Men maakt wel eens de metafoor van de leerling-tovenaar. De mens heeft te snel verlicht willen worden, hij was er nog niet klaar voor en de gevolgen zijn navenant.

De vraag is of de emancipatie niet door het kapitalisme is ongedaan gemaakt. De maakbare maatschappij bestaat niet. De Fransman Lyotard proclameert het einde van 'de grote verhalen' zoals het marxisme, de verlichting en alle andere. Zij zijn niet theoretisch weerlegd, maar zij zijn ongeloofwaardig geworden door anomalieën zoals Auschwitz en het Stalinisme. Tegenover universele verlichtingswaarden komen terug particuliere te staan. Het postmoderne wantrouwen leidt tot een toegenomen individualisering. Er ontstaat als het ware een waarde-eclecticisme of een zelfbedieningsethiek. Maar ook het groepsgevoel, in casu het nationalisme steekt (opnieuw) de kop op. Er is een zekere vorm van ironie, apathie en cynisme en de ironisch-esthetische levenshouding. Elk engagement is dubieus.

Het postmodernisme moet worden gezien als een debat. De vraag is of we vandaag in een verlengstuk van de moderniteit zitten, of in een nieuwe tijd.

1.3 TECHNOCRATIE

De disjunctie doel-middel en feit-waarde heeft ook de mogelijkheid geopend dat doeleinden niet langer van buitenaf worden aangebracht, maar dat ze door technologische evolutie zelf

worden geïnduceerd. Door de technologie wordt een legitimering overbodig. Er ontstaat een technologische imperatief.

We worden geconfronteerd met de stelling dat technologie de vraag naar normativiteit onmogelijk maakt. Er bestaan verschillende manieren om de verhouding mens-techniek-wereld te analyseren. Doelen lijken door de techniek zelf te worden gesteld. Men noemt dat de technologische imperatief. De techniek lijkt ons in een bepaalde richting te duwen. Flitspalen zijn een schoolvoorbeeld. De legitimering van de TI zit in zijn grote performantie. Is een ethiek nog nodig als de techniek ons in haar greep houdt?

Het instrumentalisme gaat er van uit dat techniek een verzameling is van instrumenten om een bepaald doel te bereiken. Het gaat over materialen, gereedschappen, vaardigheden, instituten etc. De basisidee van het instrumentalisme is de regeltechnische cyclus. Van de feitelijke toestand gaat men naar een gewenste toestand. Dit is een cirkelvormig proces. Er bestaan twee varianten van het instrumentalisme. Enerzijds ziet men in instrumenten ambivalent: instrumenten kunnen positief of negatief zijn geladen. Anders kan men met een neutrale opvatting stellen dat de ethische lading in het gebruik zit. Vb. een mes. (Mens->Techniek->Wereld).

Daarnaast is er de analyse van de techniekfilosofie en de antropologie. Techniek wordt omschreven als wezenlijk aspect van het mens-zijn. De mens is volgens de filosoof Gehlen een *Mangelwesen*. Techniek is *organ-ersatz*. Techniek is de voltooiing van de mens, met als gevolg dat de grens tussen mens en techniek vervaagt. De vraag rijst of we al dan niet vrij zijn om techniek NIET te gebruiken. We worden bijvoorbeeld geconfronteerd met het veranderd taalgebruik onder invloed van computers. (Mens ^ Techniek -> Wereld).

Tenslotte zien we theorie van techniek als systeem. Deze wordt onder andere gebracht door J. Ellul. Techniek is een geheel van rationaliteit, gericht op efficiëntie. Techniek is dus een systeem met eigen norm. We vinden dat terug in de figuur van een ingenieur. Deze staat zeer hoog op de sociale ladder en wordt getraind om efficiënt en rationeel problemen op te lossen. Techniek is een autonoom systeem. Alle andere normen verdwijnen omdat ze overbodig worden. Techniek beheerst ons: vooruitgang is verdoemenis. (Techniek -> Mens ^ Wereld)

Een morele kwestie zit in de vraag of de moralisering door techniek (flitspaal) de ethiek in de toekomst zal opleggen (TI).

1.4 ETHISCH RELATIVISME

Een karakteristiek van onze samenleving is een veelheid aan ethische theorieën en morele posities. Volgens sommige theorieën bestaat er geen algemene consensus en geen universeel criterium. Het is allemaal een kwestie van smaak en aanvoelen. Ethisch relativisme is een positie waarin ontkend wordt dat er normen bestaan die intersubjectief-universeel gelden.

We splitsen daarbij op in descriptief relativisme en normatief relativisme. Descriptief relativisme is de constatering van een ethische dissensus tussen groepen en periodes. Daarnaast is er principieel of normatief relativisme. Een consensus is volgens die stroming onmogelijk. Normen verschillen omdat ze principieel onbeslisbaar zijn. Normen zijn relatief ten opzicht van individuen.

2. Geluk als Grondnorm

2.1 ARISTOTELES: DE ETHIEK VAN HET GOEDE LEVEN

2.1.1 Het statuut en de methode van de ethiek

Wanneer wij ethische systemen onderzoeken kunnen wij dat doen door ons af te vragen op welke manieren men normatieve systemen heeft willen proberen te funderen. Klassiek wordt er een onderscheid gemaakt tussen een teleologische ethiek en een deontologische ethiek.

Bij een teleologische ethiek wordt de vraag naar de grondslag voor ons handelen gelijkgesteld met de vraag naar het doel van ons handelen. Een waardevol doel nastreven impliceert dat onze handelingen ook wel goed zullen zijn. De inhoud van dat doel kan uiteenlopen. Het kan gaan om geluk (Aristoteles), genot (Epicurus) of het algemeen nut. Velaal wordt dit doel reeds in een pre-ethische context gedefinieerd. In radicale vorm leidt dit een loutere resultaatsethiek.

Een deontologische ethiek is anders opgebouwd. Hier gaat men er van uit dat handelingen of regels op grond van andere kenmerken dan hun concrete gevolgen al dan niet gerechtvaardigd zijn. De grondvorm is de plichtsethiek van Kant, net als de ethiek van Levinas. In loutere vorm leidt dit tot een zuivere plichtsethiek. Hedendaagse systemen zullen proberen de tweedeling te overstijgen.

Aristoteles ontwikkelde zijn ethiek in de ervaringscontext van de burger in de polis. Toch is de ethiek van Aristoteles uitgegroeid tot een paradigma voor de teleologische systematiek. Ook in het hedendaags debat worden veel Aristotelische elementen hernomen. Zeker in de

zogenaamde deugdenethiek. We zien de ethiek van Aristoteles neergeschreven in de *Nicomachische* en de *Eudemische* ethiek.

Onder Aristoteles wordt ethiek voor het eerste een zelfstandige discipline. Ethiek voor Aristoteles is een autonome wetenschap met als uitgangspunt het bestaande ethos van de Griekse stadstaat of polis. We zien hier goed hoe Aristoteles in de ethische wetenschap het bestaande ethos rationeel probeert te funderen.

Aristoteles onderscheidt drie soorten wetenschap.

- a) Theoretische wetenschap, gericht op kennis
- b) Poietische wetenschap, gericht op producten (techniek)
- c) Praktische wetenschap, gericht op beslissingen en handelingen

De praktische wetenschap heeft betrekking tot het menselijk handelen. Ze is er op gericht een wenselijke beslissing te kunnen nemen. De ethicus streeft niet naar kennis van het goede, de ethische reflectie moet relevant zijn voor het zedelijke leven zelf. Het gaat ook niet om kennis van de deugd maar om de deugd zelf (eupraxie). Toch is eupraxie geen zuiver pragmatisme. Kennis is wel degelijk nodig, maar niet voldoende. Ethische kennis is niet zo nauwkeurig als theoretische (geen *epistèmè*). Ze is a posteriori, ervaringsgebonden en wordt inductief-empirisch verkregen. Praktische kennis is nooit exacter dan de (concrete) materie die ze behandelt. Dit indiceert dat Aristoteles een zeker gevoel voor de realiteit in zijn filosofie wilde onderbrengen.

In de beoefening van zedelijk leven, en niet vroeger of anders, bereikt men pas het inzicht. Dit is een radicale omkering van het systeem van Socrates. Bij hem en Plato dient de transcendentie idee van het goede als norm voor het zedelijk leven. De ervaring leidt tot de zin. Ethiek is dus een zaak van levenservaring en vorming. Het is dus geen zaak voor jongeren. Aristoteles gelooft niet dat contemplatie ons veel bijbrengt over morele aangelegenheden.

Het redelijk goede bestaat maar in de mate dat het gerealiseerd wordt (*bonum est faciendum*). Het zedelijk goede verschijnt niet als een doel maar als een richtinggevende idee waarvan men de concrete gestalte maar vindt in de morele praktijk zelf. Ethiek is dus ook circulair. Ethische reflectie kan slechts ontstaan uit de concrete levenservaring en die ervaring wordt

dan weer door de reflectie zelf geordend en gevormd. De ervaring leidt tot de ethiek die tot nieuwe ervaringen leidt, enzovoort.

Goed handelen vergt in ieder geval inzicht in de structuur van het menselijk handelen. Het menselijk handelen onderscheidt zich volgens Aristoteles in *poiesis* (*actio transcendens*) die gericht is op een extern doel (bvb. bouwen) en *praxis* (*actio immanens*) die gericht is op een intern doel (bvb. fluit spelen). Ethiek heeft te maken met handelen als *praxis*. Het gaat immers niet om resultaat buiten het leven, het gaat om de voltrekking van het leven zelf.

2.1.2 Aristoteles' eudaimonistische ethiek

Nu we een methodologisch kader hebben uitgewerkt kunnen we op zoek naar de concrete inhoud van Aristoteles' ethiek. Ethiek heeft met *praxis* te maken, niet met *poiesis*. De vraag is nu of er een *praxis* die niet langer middel is tot een inherent doel, maar een doel op zichzelf. We zien bij Aristoteles een schema van doelmatigheden die in één hoogste doel moeten uitmonden. We moeten ons dus de vraag stellen naar het Hoogste Doel of Hoogste Goed. Wat is het beste leven dat een mens kan leiden? Is er een logica (*logos*) om dit doel (*telos*) te bereiken?

Het goede is het doel want om het doel doet de mens al de rest. Het is hier dat het teleologische aspect zit. Aristoteles oordeelt dat zo'n doel bestaat. Alle mensen streven naar geluk (*eudaimonia*). Alles wat mensen doen staat in functie van dat geluk. Een goed leven is dan ook een gelukkig leven.

Geluk moet worden gezien als een objectief statuut. Het is niet op de eerste plaats een subjectieve toestand. Geluk is dus niet in de eerste plaats het resultaat van persoonlijke keuzes maar wordt verkregen in de voltooiing van de potentie die reeds in de mens aanwezig is. (Vergelijk met Aristotelische metafysica). Geluk gaat niet om afzonderlijke handelingen, het is een holistisch statuut of een gesteldheid.

We hebben nu wel een formele bepaling van het hoogste doel, *eudaimonia*, maar moeten nog inhoudelijk uitklaren. De meningen op het forum verschillen oneindig inzake de inhoud van geluk. Sociaal aanzien, macht geld of andere zaken komen steevast aan bod. Een aantal van deze dingen kunnen echter niet als doel op zich worden beschouwd. Aristoteles hanteert een dynamische opvatting: geluk dient te worden gezocht in een activiteit. Zoals men voor een muzikant kan zeggen dat het geluk bestaat uit musiceren, zo moet er voor de mens ook een

inherente activiteit zijn. Om die te achterhalen moeten we de plaats van de mens in de kosmos onderzoeken. Welke taak heeft de mens in de kosmische ordening?

Het is niet het leven zelf (vegetatief) . Dat komt immers zelfs aan planten toe, en we zoeken iets specifiek voor de mens. Ook de waarneming is het niet, want die hebben ook dieren (sensitief). we komen dus uit bij de redelijkheid. De taak van de mens vinden we terug in het driedelige zielsbestaan in Aristoteles' metafysica.

Aristoteles houdt in zeker opzicht het midden tussen Socrates en Plato. Bij Socrates werd het geluk geïdentificeerd met de deugd. Het zedelijk goede maakt de mens gelukkig (wat Kant zal ontkennen). Dit is een duidelijke interiorisering van het geluk. Bij Plato zal de nadruk eerder liggen op het transcendente karakter van het geluk. Het geluk wordt bereikt door deze wereld te overstijgen.

Geluk is een erg complex geheel. Het bestaat uit drie componenten in hiërarchische ordening. We zien dus dat Aristoteles een poging doet om de moeilijke menselijke conditie tot zijn recht te laten komen en geen simplistisch model op te willen stellen.

I) De activiteit van de rede. De mens onderscheidt zich van andere levende wezens doordat hij over de rede beschikt. Het hoogste goed ligt dan ook in deze activiteit. Het hoogste goed is de meest volmaakte werking van de rede.

II) De mens is echter geen zuiver redelijk wezen. De mens doet ook vele handelingen. Het geluk moet dus worden aangevuld met deugdzaam handelen.

III) Tot slot zijn er ook secundaire voorwaarden. Het gaat dan om een inwendige factor (genot, subjectief geluk) en een uitwendige (rijkdom, gezondheid en vrijheid).

Uit dit alles kunnen we opmaken dat het *eudaimonisme* van Aristoteles geen hedonisme is en dat het geluk immanent wordt gedacht als resultaat van een zedelijke praktijk.

Ook over het deugdzaam handelen moeten we spreken. Het is immers die component die zich in het sociale veld afspeelt. Deugd, *virtus*, past in een context van voortreffelijkheid. Bij het geluk gaat het alleen om de deugd voor zover ze met de rede verband houdt. Deugd in de oorspronkelijke zin is dus intellectuele deugd. Behalve het denken heeft de mens ook een wil en een streven en ook daar is deugdzaamheid geboden.

De ethische deugd ontstaat in het feit dat het streefvermogen dat niet identiek is aan de rede, toch aan de rede gehoorzaamt. Het is een door vrije handeling verworven gewoonte.

De deugd is een karakterhouding die ons in staat stelt een keuze te maken die het midden houdt met betrekking tot ons, een midden dat bepaald wordt door de rede dat wil zeggen zoals een verstandig mens het zou bepalen. De deugd is een houding (habitus - hexis). Deugd is een door gewoonte verworven en blijvende dispositie. Wat aangeboren is -talenten- kan niet het object van morele beoordeling zijn. Deugden Een deugd wordt verworven door gewoonte. Het kan dus ook geen eenmalig gegeven zijn. Opvoeding en opleiding zijn dus de sleutel tot deugdzaamheid, de talenten moeten optimaal worden gebruikt. De deugd moet het midden (mesotis) houden tussen twee ondeugden. We zien een ideaal van volmaaktheid: mate, harmonie en orde.

Het midden moet rekening houden met de persoon en wordt bepaald door het redelijk inzicht van een verstandige mens. Die bepaalt dus het criterium en de regel. Het midden is geen middelmatigheid, het is een hoogtepunt.

De intellectuele deugden gaan over de verwerkelijking van de rede zelf. Die kan zich op drie manieren realiseren. Ten eerste is er de theoretische wijsheid, inzicht bereiken in de werkelijkheid. Daarnaast is er het gebruik van de logos met oog op concrete en veranderlijke doelen (techniek). Belangrijk is echter ook de *phronesis* of de *prudentia*. Weten over het handelen. Een beslissing kunnen nemen. Aristoteles hanteert het voorbeeld van de rechter die een oordeel moet kunnen vormen.

Aan het eind van deze teleologische analyse kunnen we een aantal slotbeschouwingen formuleren.

We hebben de ethiek losgemaakt van het politieke, maar het blijft een ethiek van de burger in de stadstaat. Het goede leven speelt zich af in de politieke gemeenschap? De werkelijke voltooiing heeft dus ook een sociale dimensie. Daarnaast is de ethiek van Aristoteles radicaal humanistisch en immanent. De mens staat volledig centraal.

Noties als wet, plicht, regel, wilsvrijheid ed. zijn nog niet aanwezig. Het niveau van de wil bestaat nog niet. De wil is in feite nog niet uitgewerkt. Er is ook geen plicht, het goede legitimeert zichzelf. Die concepten bestaan nog niet. Er is de idee van habitus, er is ruimte voor particulariteit.

In de foundationalistische en universalistische ethiek van bijvoorbeeld Kant verdwijnt de deugd naar de achtergrond. Het is echter zo dat we vandaag een relatieve terugkeer zien van het deugdelijke ten laste van het universele. De hedendaagse ethiek wil een rehabilitatie van de particulariteit.

2.2 HET EPICURISME: GENOT ALS HOOGSTE GOED

Aristoteles is niet de enige die een objectsethiek heeft uitgewerkt. De opvattingen van Aristoteles veronderstellen een zeer essentialistisch wereldbeeld. Dit maakt het Aristotelische systeem heden ten dage onhoudbaar. De redenering berust op een aantal aanspraken die we door de moderne wetenschap zien verdwijnen.

Er zijn echter alternatieven zoals het epicurisme en het utilitarisme die het systeem kunnen vervangen. Tegenover de grote systemen groeit in Griekenland een ander type filosofie, dat van de stoa en het epicurisme. Filosofie moet levenswijsheid bieden. De klemtoon ligt niet op theorie maar op praktijk. Filosofie wordt een therapie voor de ziel.

We bevinden ons in de late oudheid en de filosofie heeft in het kosmopolitische wereldbeeld een statuut van levenswijsheid gekregen, die niet wordt aangetoond maar in de praktijk geverifieerd. Filosofie in het epicurisme moet een theorie voor de ziel bieden. Ze tekent een aantal richtlijnen voor geluk. We zien in die optiek deze twee zeer belangrijke scholen ontstaan tussen de 4e eeuw voor en de derde eeuw na Christus. De polis is vervaagt in een context van verschillende wereldrijken. We zien een subjectivering en een individualisering en het ontstaan van een abstract en rationeel kosmopolitisme. (let op de merkwaardige parallellen met nu). De nadruk op de burger in de stad vervalft ten gunste van het individu.

Volgens het epicurisme streeft de mens inherent naar genot (*hèdonè*) en moet ons handelen dus gericht zijn op genot. De gerichtheid op genot is een overduidelijk antropologisch feit. Alle andere doelen zijn inherent met genot verbonden. Alle handelingen zijn middelen om pijn te vermijden en genot te bereiken. Maar wat is genot? Genot moet hier niet worden gezien als pure consumptie zoals wij dat vandaag kennen. Genot is zeker geen mateloosheid. Toch zal het lustprincipe na verloop van tijd naar de achtergrond verdwijnen en pas terugkeren met de meesters van het wantrouwen.

Epicurus definieert het genot negatief. Genot zit in de afwezigheid van kwelling: a-taraxia (mentaal) en a-ponia (fysiek). Genot is een toestand van onverstoortbaarheid.

Genot is echter een complexe zaak omdat de mens een complex wezen is. Mensen hebben vaak zeer ingewikkelde verlangens. In het algemeen stelt men dat genot een bewustzijnstoestand is die door verschillende oorzaken kan worden opgewekt. Eten, drinken, seksualiteit, sport, ascese, kennis,... Genot is rijk en gevarieerd en het zich ervan bedienen is een kunst. Het vergt phronesis: de kunst om te kiezen en eventueel uit te stellen.

Genot wordt dus in eerste instantie beschreven als een toestand, het resultaat van het actieve uitschakelen van kwalijkheden. Als we honger hebben, dan eten we. Eens de kwaal verdwenen is bevinden we ons in een toestand van onverstoortbaarheid.

Dit lijkt intuïtief merkwaardig. Wij hebben de neiging genot te verbinden met opwinding. De intensiteit van het genot lijkt voor ons verbonden met die van de activiteit. Daarnaast, als het om een activiteit gaat, riskeren we dan geen oneindig uitstel?

Epicurus maakt daarom het onderscheid tussen kinetisch en katastematisch genot. Kinetisch genot ervaren we tijdens een activiteit, katastematisch genot bij een situatie van rust en bevrediging. Er is geen verschil qua genot. Het katastematisch genot komt echter aan het einde en wordt daarom beschouwd als eigenlijke zin.

De filosoof heeft als taak om richtlijnen te ontwikkelen om ataraxia te bereiken. Hij levert daar geen materiële dingen voor maar zielstherapie. De filosoof brouwt een tetra-pharmakon, een viervoudig geneesmiddel.

I) Omgaan met verlangens. Het menselijk verlangen lijkt per definitie eindeloos en onverzadigbaar (cf. F. Nietzsche). En is dat niet net wat het leven een kwelling maakt? Hier zien we de typisch Griekse mate terugkeren. Wat mooi en goed is, is begrensd. Eindeloos genot is geen genot. De hedonist moet niet het oneindige willen, en moet dus leren zijn verlangens in de hand te houden.

Hierin verschilt het antieke van het moderne hedonisme. De moderne mens verzaakt niet aan oneindige verlangens, maar wil met zijn techniek steeds meer bevrediging. Dit lijkt inherent te zijn aan het moderne systeem (cf. technocratie)

Epicurus maakt een onderscheid tussen drie soorten verlangens. Er zijn natuurlijke en noodzakelijke verlangens, zoals het drinken van water. Er zijn ook natuurlijke maar niet noodzakelijke verlangens, en ijdele verlangens. Die rijkdom van de natuur is zowel begrensd als makkelijk te verkrijgen. De rijkdom die op ijdelheid steunt vervalt in het oneindige.

II) Omgaan met pijn. Lijden en pijn zijn inherent aan het leven. Veel kwelling ontstaat door ijdele verlangens en meningen, maar een deel is onvermijdelijk. Toch heeft ook pijn grenzen. Als het erg is, sterf je, en als het lang duurt, je blijft leven dan is ze niet al te zwaar. *Si gravis brevis, si longus levis* (Cicero). De pijn moet in evenwicht worden gebracht met het genot.

III) angst voor de natuur en de goden. Een noodzakelijke voorwaarde voor genot is het breken met de religieuze angstcultuur. Zolang mensen menen dat de godencultus waarachtig is zullen zij in angst leven. Daarom is een grondige studie van de natuur zeer belangrijk voor een welslagen. De Goden bemoeien zich net met het aardse leven.

IV) Angst voor de dood. We kunnen ons afvragen of doodsangst niet elk genot aantast. Het tegengif van Epicurus is krachtig: ik heb met de dood niets te maken. Zolang wij bestaan is onze dood er niet en als de dood er is ben ik er niet meer.

Dit volgt uit het atomisme (zie Lucretius en Demosthenes). Alle lichamen zijn configuraties van atomen. Als wij sterven valt die uiteen. We zijn er dus niet meer in onze huidige vorm. Voor wie het genot heeft bereikt weegt de dood niet zo. Angst voor de dood gaat samen met verlangen naar onsterfelijkheid, maar de dood is dan eerder een bevrijding. Epicurus wil dan ook een teruggetrokken leven, ver van de politiek. Dit past in het onherbergzame kosmopolitisme van de wereldrijken.

De reikwijdte van het epicurisme mag echter niet worden overschat. Het epicurisme is redelijke eenvoudig en plausibel. Mensen lijken inderdaad in grote mate op zoek te gaan naar genot en het vermijden van pijn. Toch moeten we kritisch durven zijn. Ook bij Aristoteles krijgt de drang naar genot een plaats, maar dan in het grotere geheel. We hebben dus de intuïtie dat het genot niet de volledige lading dekt. Toch mogen we niet in ouderwets moralisme vervallen. Met de stoïcijnse, platonistische en vooral christelijke leer krijgt genot een pejoratieve bijklank. Freud heeft er voor gezorgd dat het lustprincipe werd gerehabiliteerd. Een ethische theorie moet met het lustprincipe rekening houden of ze verliest contact met de werkelijkheid. We zien dat het utilitarisme hier realistischer is dan pakweg de plichtsethiek van Kant.

In een discussie met het hedonisme kunnen we twee standpunten innemen. We kunnen kijken naar het hedonisme als psychologische theorie en ons afvragen of de antropologische analyse van Epicurus juist is en volstaat. Daarnaast kunnen we de erop gebouwde ethische theorie aanschouwen.

De basisgedachte van het hedonisme is dat de mens streeft naar genot en alle andere strevingen middel daartoe zijn. Genot is echter nooit zonder object. Genot is een begeleidende toestand. Genot is teken dat een bepaalde toestand wordt bereikt. Genot lijkt dus geen intrinsiek goed.

Daarnaast streven mensen niet altijd in de eerste plaats naar genot. Soms zullen zij de waarheid boven het genot verkiezen, bijvoorbeeld bij de diagnose van een kwalijke ziekte. We willen het genot niet zozeer om zichzelf, maar ook niet exclusief. Streven naar waarheid, zelfrespect, vrijheid, kennis is niet zonder meer gelijkgesteld meer streven naar genot. Toch zou men kunnen stellen dat die dingen juist voldoening geven, maar dat is niet evident. Het betekent niet dat we handelen omwille van het genot, wat noodzakelijk is in een teleologisch systeem. We zien dat genot bevrediging is achteraf, wederom een begeleidende toestand.

Daarnaast zien we ook dat in het hedonisme verlangens herleid worden tot behoeftes. De mens lijkt anders essentieel een wezen te zijn van verlangen. Veel verlangens zijn heel wat complexer dan behoeftes en verdwijnen ook niet wanneer er bevrediging plaats vindt. (cf. Nietzsche). We krijgen te maken met het verlangen van het verlangen, wat niet tot behoeftebevrediging te reduceren is.

Ook als ethisch criterium kunnen we een aantal kritieken formuleren. Genot en het goede identificeren kan niet zomaar. We kunnen ons afvragen of elk genot kwalitatief gelijk is? Dat lijkt niet zo te zijn. Genot is zeer verschillend en afhankelijk van de activiteit. Zoals eerder gesteld is het een begeleidende toestand. Het zijn dus de activiteiten die moeten worden vergeleken. Ook kan het hedonisme geen onderscheid maken tussen vals en echt genot. Epicurus spreekt wel over zuivere en ijdele verlangens maar er lijkt geen oordeelscriterium te zijn.

Ook kan men, los van de activiteit moeilijk een ethische waarde aan het genot toekennen. Wat lustvol is, is geen garantie op blijvend welzijn. Blijvend welzijn veronderstelt een kritische instantie. We hebben een kritische instantie nodig die de particuliere gevallen toetst aan het totale goed van de persoon. Een dergelijke instantie kan het hedonisme niet bieden. Dit is ook waarom bij Levinas (infra) het genot als modus van zelfbevestiging zal verdwijnen aan de zorg voor morgen.

2.3 ETHIEK ALS HOUDING: DEUGDENETHIEK

We zien tegenwoordig een heropleving van de deugd in de ethiek. We moeten ons de vraag stellen wat het beste is in elke situatie. We vinden daarvoor een indicatie in de virtuositeit, bijvoorbeeld in sport of muziek. We kijken enorm op naar zij die de beste zijn. Moraal is niet meer abstract maar verbonden met de concrete werkelijkheid. Die beweging wordt de deugden ethiek of '*virtue ethics*' genoemd. Die term is afgeleid van het Latijnse *virtus*. Die term heeft niet in de eerste plaats een morele connotatie. Het gaat over voortreffelijkheid en kwaliteit. Het morele leven wordt door de deugdenethici niet gelijkgesteld met het niet overtreden van regels. We bevinden ons in Kohlberg's postconventionele stadium. Het gaat niet om het beantwoorden aan regels, dat is niet voldoende. We moeten een eigen waardepatroon ontwikkelen. De deugdenethiek gaat voorbij de regels. Het is meer dan dat. De echte top staat boven de regels. Zij hebben die zelfs niet nodig omdat zij automatisch het goede doen. (Habitus). Zij hebben een goede gesteldheid ontwikkeld. De vraag is dus of je in staat bent in elke context automatisch het goede te doen. Regels zijn in dat opzicht minder aantrekkelijk. Goed leven is niet het oplossen van problemen, wat niet wil zeggen dat regels niet belangrijk (kunnen) zijn. Het gaat alleen verder dan dat.

Goed leven is aantrekkelijk omdat het uitzicht biedt op geluk. Vind een manier om het leven aantrekkelijk te maken, dat is het doel van de ethiek. De deugdenethiek stelt de grote wereldproblemen dus ondergeschikt aan het gewone leven. Men moet van uit een individuele context vertrekken. De deugdenethiek biedt als voordeel dat ze zeer plausibel is voor de niet-filosoof. Personen zijn er immers belangrijker dan structuren en instituten. Opdat die zouden functioneren moeten voorwaarden vervuld zijn. De deugdenethiek wil algemeen belang laten samengaan met eigenbelang. Personen moeten structuren in stand houden, want die steunen op personele welwillendheid.

We kunnen de context van de deugdenethiek schetsen aan de hand van het debat over levensbeschouwelijke vakken in het onderwijs. Moeten alle opinies objectief aangeboden worden of is het interessanter om langere tijd rond één opinie te werken en zo door opvoeding een gesteldheid, een habitus te creëren. De deugdenethiek zal voor de tweede optie kiezen en stellen dat men veel te neutraal wil zijn. Het is toch te arbitrair om een mening te kiezen uit het neutrale veld, dat heeft geen enkele fundering. Vergelijk met de legitimeringscrisis.

In de deugdenethiek zijn normen onderschikt aan waarden. Hoe gaan we om met euthanasie en oorlog en dergelijke?

Bijvoorbeeld in de medische sector zien we in welke mate er regulering is. De vraag is of dat geen teken is dat het 'te laat' is. Normen lijken immers er te komen wanneer waarden niet toereikend zijn. De *habitus* schiet dan tekort. De vraag is of dit geen vicieuze cirkel is. De deugdenethiek wil dus een rehabilitatie van de waarde. Men wil terug een plaats maken voor een individuele moraal. Zo moet de beroepsethiek minder gaan om regels maar om mensen die in staat zijn hun eigen deontologie toe te passen. Er zou dus minder aandacht moeten komen op regulering en veel meer op opleiding en vorming. De vraag om wat ik moet doen moet vervangen worden door de vraag wat goed leven is.

Klassiek biedt de ethiek een funderingstheorie. Men gaat op zoek naar 'rationele principes'. Daar kan men een objectieve houding bij aannemen: men moet dan principes ontdekken. Ook kan men een subjectieve houding aannemen. Het gaat er dan om principes te ontwerpen. Dit is een vrij rationalistische houding. De problemen die zich stellen lijken echter niet rationeel. De deugdenethiek wil zowel normen als waarden promoten, waar de laatste tijd de waarden wat vergeten lijken te zijn geworden. Normen zijn objectief, negatief geformuleerd, minimaal en meestal als verbod. Waarden daarentegen zijn subjectief, positief en affirmerend geformuleerd. Het gaat om een te volgen richtlijn, een gebod. De deugd is daarbij een gesteldheid, een dispositionele houding. Mensen in een voorbeeldfunctie krijgen dus een grote rol. Succes in beroepsethiek wordt gehaald uit vorming en oefening. Het voordeel van een dergelijk systeem is dat het pluralistisch is en dat er vele mogelijkheden en modellen bestaan. Daartegenover kan men stellen dat men zo in een eindeloze discussie belandt. Dit is een belangrijk verwijt aan de deugdenethiek. Of werkt dat pluralisme juist bevrijdend? Het probleem is dat we moeten kiezen. Dit is wat Sartre ook wil zeggen: we zijn veroordeeld tot vrijheid. Er is keuzedwang. Moraliteit is concreet. Is een algemene regel mogelijk? Hoe kan ik concrete oplossingen vinden.

Martha Nussbaum introduceert de therapie van het verlangen. Ze wil ons leren omgaan met emoties. We zien een lijn met Epicurus. Daarnaast kunnen we ons de vraag stellen of de kwaliteit van een handeling wel meetbaar is. Die kwantificering is een typische tendens in de hedendaagse samenleving. Er zijn activiteiten die helemaal niet objectief te beoordelen zijn, zeker niet in dat pluralistische wereldbeeld. Als je vandaag geen objectieve gegevens kan presenteren staat je bezigheid per definitie onder druk.

3. De menselijke persoon als grondslag

3.1 DE ETHIEK VAN KANT: ZEDENWET EN AUTONOMIE

Net zoals in de theoretische filosofie heeft in de praktische filosofie vanaf Kant (1724-1804) ook een omkering plaats, zeg maar: copernicaanse revolutie. Een copernicaanse revolutie wil zeggen dat er twee noties binnen een systeem van plaats worden gewisseld waardoor een geheel plots consistentier wordt. Bij Kant zoekt de ethiek zijn uitgangspunt volledig binnen het subject. Voor Kant werd de oorsprong van de zedelijkheid gezocht in de orde van de natuur of de gemeenschap, in het verlangen naar geluk of in een goddelijke orde (moraaltheologie).

Kant is interessant omdat er verschillende convergenties zijn van vroegere stromingen, zijn theorie wordt gekenmerkt door een enorme grondigheid en radicaliteit en omdat hij in de geschiedenis van de wijsbegeerte een keerpunt vormt.

Kant biedt het prototype van een normatieve ethiek in discussie met relativisme, scepticisme en dogmatisme. Moreel oordelen is niet een kwestie van aanvoelen of willekeur, geen hermeneutiek en ook geen conventie. Hij biedt een waardig alternatief voor het wijdverspreide utilitarisme, niet alleen omwille van het hoge reflexieve niveau, maar ook omwille van de uitgewerkte conceptualisering. De onderscheidingen tussen recht en moraal, legaliteit en moraliteit, technische, pragmatische en zedelijke normering en zuivere versus empirische wil zijn referentiepunten, vandaag nog.

Dit heeft als keerzijde dat sommige noties vervallen in clichés, die een onafhankelijk en verkeerdelijk bestaan leiden en via handboeken en inleidingen foutief worden verstrekt. De hoge complexiteit heeft ook een aantal eenzijdige kritieken veroorzaakt, zoals die van het rigorisme, wereldvreemdheid, moralisme en praktische irrelevantie. Hoewel zij vaak een minimale terechtheid bezitten, worden zij gedeeltelijk door een eenzijdige of onvolledige lectuur van Kants werk veroorzaakt.

De filosofie van Kant moet een consistent en volledig geheel vormen. Naast de KZR moet er dus noodzakelijk een ethisch systeem worden uitgetekend. De mens is een wezen dat naar kennis streeft en dat handelt. Deze distinctie zien we reeds bij Aristoteles. De filosofie van het handelen, de praktische zijde van de rede heeft Kant behandeld in twee belangrijke werken: de 'Grondslag voor de metafysica van de zeden' en de 'kritiek van de praktische rede'.

De eerste vraag voor de ethicus is altijd die naar het *grondprincipe* van de zedelijkheid. We willen een conceptuele analyse van de gegeven 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. Het theoretische kennen was slechts mogelijk

zolang het uit de ervaring voortkwam. Vanuit het theoretische kan de stap naar het morele niet meer gemaakt worden en dus moet de ethiek vanuit een andere modus van geldigheid worden gebracht. Kant neemt daarom het uitgangspunt allereerst in het feit van het morele bewustzijn zelf: het *morele factum*.

Er is een basiswet die zich aan ons opdringt, een zedelijk bewustzijn, dat niet empirisch is. Het is een gegevenheid van de rede. De zin van het zedelijk goede of moreel normbesef. We kunnen weten dat dit niet empirisch is, omdat het nooit met zekerheid kan aangetoond worden of een daad een morele daad was. In het ervaringsveld kan men daarnaast causaal verklaren. 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 immanente fundament (grund) ervan.

Hij wil de grondslag opsporen die als mogelijkheidsvoorwaarde of vooronderstelling in het zedelijk bewustzijn zelf ligt. Gezien het feit van het bestaan van een zedelijk bewustzijn, onder welke voorwaarde is dat mogelijk. Kant vindt dus geen ethiek uit: de analyse veronderstelt een ethische praktijk en het daarmee verbonden bewustzijn. Een dergelijk onderzoek noemen we een 'kritiek van de praktische rede'. Die praktische rede verschilt niet fundamenteel van de theoretische rede. De mens beschikt over één rede die praktisch of theoretisch kan worden gebruikt. De definitie van rede is de volgende: rede is het vermogen om het terrein van de zintuiglijkheid te overschrijden. Alles wat niet empirisch is en toch om kennis gaat. Wordt die rede gebruikt om kennis na te streven dan is ze theoretisch, wordt die gebruikt in functie van het handelen, dan is ze praktisch. Praktische rede is het vermogen zijn handelingen los van empirische bepalingsgronden (driften, passies en behoeftes) te bepalen. Kant wil dus overstijgen van wat de hedonisten en utilitaristen als grondnorm nemen. Toch is dit een neutrale theorievorming, er is geen sprake van moralisering.

Het gaat hier om het vermogen om niet zonder meer volgens de wetmatigheden van de natuur te handelen, maar om zichzelf wetten op te leggen. We zien een eerste indicatie van het dualisme technisch praktische rede en ethisch praktische rede. Geen techniek zonder causaliteit!

De wil is niet zonder meer iets irrationeels, maar is wel degelijk redelijk te vatten, namelijk als de rede in relatie tot het handelen. De wil krijgt bij Kant een zeer specifieke betekenis. *De*

wil is de mogelijkheid om de impulsen van de natuur niet te vernietigen maar er afstand van te nemen en ze zeker niet als laatste bepalingsgrond te behouden.

Voor de ethiek betekent dit dat men op een analytische wijze moet onderzoeken wat de bepalingsgrond is van de wil inzake morele wetten en pas daarna kan bepalen wat het voorwerp is dat aan een dergelijke wil beantwoordt. Deze dubbele beweging komt ruwgeschat overeen met beide ethische hoofdwerken.

In de grondslag voor de metafysica van de zeden worden de a priori elementen van het zedelijk bewustzijn onderzocht in een regressieve analyse. Kant wil wederom geen nieuwe ethiek uitwerken, maar een degelijke rationale fundering zoeken. Hij wil een antwoord op de vraag: wat moet ik doen?

In de kritiek van de praktische rede wordt meer specifiek onderzocht wat het voorwerp is van de wil doe handelt op grond van de zedenwet. Wat moeten we aannemen opdat het zedelijk handelen zinvol zou zijn? Dit wil een antwoord bieden op de vraag: wat mag ik hopen?

Hoe moeten wij handelen? Waardoor moet onze wil bepaald worden? Er zijn twee (logische) mogelijkheden: autonomie en heteronomie. Wanneer onze wil bepaald wordt door wetten die in onze rede liggen zijn wij autonoom. Alle ethieken die Kant zijn voorgegaan verwijt hij het feit dat ze de bepalende grond voor onze wil buiten onszelf plaatsen. Zij stellen altijd een objectief hoogste goed voorop, op welke manier men dat ook invult. Zij trachten dan de weg aan te geven hoe men dat HG moet bereiken. Dat zijn heteronome systemen. Op die manier kan men echter geen noodzakelijk en algemeen geldend principe achterhalen. Hoe men het HG nastreeft is een kwestie van ervaring (cf. Aristoteles). Een werkelijk algemeen principe zou alleen aan de rede kunnen worden ontleend.

Nergens ter wereld, ja trouwens ook niet daarbuiten is er iets denkbaar dat zonder beperking als goed beschouwd kan worden, behalve een goede wil. Het zedelijk goede is dat wat de mens innerlijk goed maakt. Het goede slaat op de kwaliteit van het menselijk handelen in die zin dat het een eigenschap is van de bron van dat handelen, dat is de wil. Zo zien we dat kant een intentie-ethiek is.

Kant onderscheidt dus (meta-ethisch) het zedelijke goede van andere vormen van goed. Zedelijk goed is dat wat absoluut goed is. Het gaat niet om functionele aspecten van handelingen of objecten want die staan in functie van bepaalde doeleinden. Het gaat ook niet om de consistentie van ons handelen met het ethos van onze maatschappij, want al deze

dingen worden in hun goedheid bepaald door het goed zijn van vooronderstellingen of voorwaarden. Het absoluut goede is logisch onvoorwaardelijk.

Het zedelijke kan bijgevolg niet van het object komen, maar moet uit het subject komen. Objecten kunnen niet absoluut goed zijn want zij zijn dat altijd in functie van ons geluk. Zelfs voor deugden geldt dat. Ethiek moet derhalve om de intentie draaien. Maar wat is dan een goede wil?

Een goede wil is een wil die handelt uit plicht, en niet alleen in overeenstemming met de plicht. Plicht en goede wil zijn evenwel niet gelijk. De plicht dringt zich op in de vorm van een gebod, maar er zijn evenwel nog andere driften en neigingen. Dat is wat de mens mens maakt.

We zien hier het breed toepasbare onderscheid tussen moraliteit en legaliteit de kop op steken. Je kan een plicht vervullen op drie manieren. Je zou kunnen de plicht volgen en toch door egoïstische motieven worden geleid. Je zou de plicht kunnen volgen uit spontane neiging, of je zou de plicht kunnen volgen omwille van de plicht. de eerste twee handelingen vallen onder legaliteit, de laatste alleen opent de weg naar moraliteit. De maatschappij waarin wij leven hecht in dat opzicht weinig belang aan moraliteit. Men wil dat wij de wet volgen en ons motief wordt niet aan oordeel onderworpen.

Volgens Kant ligt moraliteit zuiver in de gezindheid van de wil. Het zedelijke blijkt dus onafhankelijk van datgene dat gewild wordt. Het criterium is dat men het doet vanuit geen ander motief dan precies omdat het zedelijk goed is.

Het is daarom, aangezien moraliteit niet bestaat uit loutere overeenstemming met de plicht dat de moraliteit niet empirisch kan worden waargenomen. De moraliteit kan enkel in de bepalingsgrond van de wil worden vastgesteld. De empirie moet zich beperken tot legaliteit.

Waardoor wordt de zedelijk goede wil dan bepaald? Er is een objectieve bepalingsgrond. De zedelijke kwalificatie komt niet voor uit het voorwerp van de daad (het resultaat, de doelstelling) . Zonder een inhoudelijke bepalingsgrond kan de zedelijk goede wil enkel bepaald worden door een a priori-principe: door de voorstelling van de wet. Het wezen van de zedelijkheid van een handeling komt erop aan dat de morele wet onmiddellijk de wil bepaalt.

Daarnaast is er ook een subjectieve bepalingsgrond. Zolang neigingen de drijfveren zijn van ons handelen hebben die daden geen morele waarde. Neigingen zijn zintuiglijk. Men handelt

uit plicht wanneer de handeling gebeurt uit zuiver eerbied voor de zedenwet. Plicht is als het ware de noodzakelijkheid van een handeling uit eerbied voor de wet. Eerbied of achting is het subjectief principe van de goede wil: datgene wat objectief de reden van ons handelingen is, moet dat ook subjectief zijn.

Dit biedt een opening voor critici. Men verwijt Kant dat hij de ethiek heeft verengd tot een kwestie van subjectiviteit en goede gezindheid. Deze kritiek gaat ervan uit dat Kant een ethiek van loutere innerlijkheid voorstaat, waarbij elk gevolg onbelangrijk is. Voor Kant is het willen nooit zonder meer een wens, maar bevat het evenzeer een gerichtheid op de uitvoering en is men niet onverschillig tegenover de sociale verwerkelijking. Het is vooral de uiterste bepalingsgrond die in het subject ligt. De mens handelt dan ook in een wereld die hij niet in zijn macht heeft. Hij kan dus moeilijk voor de consequenties van zijn handelen verantwoordelijk worden gesteld. Het consequentialisme belaadt de mens met een ondraaglijke verantwoordelijkheid. Die stroming zal volgens Kant het morele veld verliezen ten gunste van zuivere legaliteit. Moraliteit ligt dan ook dieper.

De zedenwet als een categorische imperatief.

In het zedelijke bewustzijn ervaren we een moeten. Deze verplichting is een grondinzicht. Handelen uit plicht is als handelen in opvolging van de onvoorwaardelijke eis die in de zedelijkheid zelf besloten ligt, het is handelen volgens een gedragsregel.

Praktische beginselen zijn regels waardoor de rede de wil regelt. Daarbij hanteren we een terminologie van maximen en imperatieven. Een maxime noemt Kant een grondstelling die slechts moet dienen tot het handelen van een enkeling. Wanneer iemand zich voorneemt te stoppen met roken, dan geldt dat enkel voor hemzelf. In tegenstelling tot een maxime zoekt Kant praktische wetten die een grondstelling voor elke mens moeten zijn.

De wetten van de theoretische rede hebben een dwingend karakter. Zij stellen hoe iets is. De wetten van de praktische rede hebben een eisend karakter. Zij stellen een eis, maar dwingen ons niet om te handelen. In dat opzicht zijn het bevelen. Ook een bevel kan men uitvoeren of negeren. Daarom noemt Kant praktische wetten imperatieven.

Een dergelijke imperatief kan een voorwaardelijke of een onvoorwaardelijke structuur hebben. Een hypothetische imperatief geldt voor iedereen in een bepaalde context. Indien gij wilt slagen moet gij studeren. Imperatieven die eveneens voor iedereen gelden, maar onvoorwaardelijk, zijn categorisch. Het is noodzakelijk dat een ethiek die algemeen en

onvoorwaardelijk wil gelden slechts op een KI kan worden gegrondvest. Doelen worden immers uitgesloten uit het morele veld. handelen uit plicht is handelen volgens de categorische imperatief. De categorische imperatief is het begrip van zedelijkheid voor een eindelijk redelijk wezen. In de KI wordt Kants grondstelling toegepast op een wezen van het type mens.

Om dit intelligibel te maken moet Kant aantonen dat KI wel degelijk op het handelen kan worden toegepast. Anders zou de zedelijkheid ons een onbereikbaar ideaal voorhouden. Kant moet bewijzen dat de KI geen lege formule is. We gaan via de formulering naar de fundering van de zedelijkheid. Er worden een drietal formuleringen vooropgesteld.

Kan men een categorische imperatief vinden? Grondstellingen die een object nodig hebben om de wil te bepalen kunnen geen algemene wet opleveren. Indien er dus algemene wetten zijn dan kan die slechts zo zijn dat ze de wil niet bepalen in termen van objecten, materie, maar in termen van vorm. Wat blijft er dus nog over: de loutere vorm van een algemene wet. We moeten de formulering van de KI afleiden uit het concept zelf, want er is geen empirische inhoud. Het is een zuiver conceptuele analyse. Bij een hypothetische imperatief is dat onmogelijk want daar is empirische inhoud noodzakelijk. (NB. Er bestaat (logisch noodzakelijk) maar één KI. We kunnen die echter op verschillende manieren formuleren!)

Wanneer wij een morele regel analyseren kunnen wij twee componenten benoemen.

Eenzijds is er de inhoud of materie. Dat is het resultaat van de handeling. Dat gene wat men handelend volgens die regel tot stand brengt. Elke daad vertegenwoordigt voor de wil een zeker goed of kwaad, naargelang hij ons welzijn of nadeel toedient. Die materiële goedheid plaats Kant tegenover morele goedheid. Ook in een moreel voorschrift zit materiële goedheid, namelijk de inhoud voor zover die waarde heeft voor ons als gelukszoekend wezen. De materiële goedheid is empirisch en subjectief. De materiële goedheid kan echter geen fundering bieden voor het morele omdat er empirische inhoud noodzakelijk in zit. De KI is niet hier te vinden. De materie bezit geen morele waarde.

Naast materie bevat de morele gedragsregel alleen nog de zuivere vorm. Opdat een regel onvoorwaardelijk zou zijn, moet hij onafhankelijk van elke particuliere drijfveer opereren. Dringt een morele regel zich op, dan kan dat alleen maar omwille van zijn vorm. Het is de vorm die het morele voorschrift formeel constitueert tot onvoorwaardelijke regel.

In tegenstelling tot het particularisme van onze gevoelens, neigingen en voorkeuren is in de rede de eis van universaliteit en coherentie, van niet-contradictie. De morele regel moet dus de vorm kunnen aannemen van de universele wet. Wat kan de praktische rede categorisch eisen? Alleen het universele, coherente karakter van het handelen. Het is dus de logische structuur van de rede die ons de formulering laat ontdekken.

Daarmee hebben wij een grondstelling gevonden die vrij van empirie is en het principe van een algemene ethiek kan zijn: geef aan uw wil de vorm van een algemene wetgeving. Zo komt Kant tot de eerste formulering: *Handel volgens die maxime waarvan je tegelijk kunt willen dat het een algemene wet wordt.* (KI1) Deze wet past wegens haar formeel karakter op elke inhoud. Deze analyse vertrekt vanuit een moreel besef. Iedereen kan de analyse dus maken.

Daarbij kunnen we nog enkele duidingen formuleren. Een regel kan geen morele regel zijn, wanneer hij niet veralgemeend kan gewild worden. De veralgemeenbaarheid is niet de grondslag maar een criterium. Het is echter geen zuiver logische contradictie. Het is in sommige gevallen logisch mogelijk dat een immorele regel bestaat, maar ik kan dat niet willen. We bevinden ons dan in een context van vrijbuitergedrag. Deze noot impliceert dat het kwade het goede veronderstelt. De contradictie ligt in ons willen.

De KI1 is een metanorm. Het is geen criterium voor concreet handelen. Daarvoor is immers empirie nodig. Het is ook geen inhoudelijke norm, het is een visie op de morele intentie: met moet de particulariteit overstijgen en een bovenpersoonlijk standpunt innemen. De kritiek van rigorisme gaat hier niet op. Kant stelt immers (nog) geen enkele inhoudelijke eis.

We kunnen concluderen dat alleen de vorm van de universele wetgeving zich op categorische wijze aan een redelijk wezen kan opdringen. De eerste formulering is de basisformule, de andere kunnen hieruit worden afgeleid.

De algemene zedenwet dwingt ons niet. Wij worden niet gedwongen die te volgen, wij behoren die te volgen. De vraag is of wij dat kunnen. De structuur van de categorische imperatief is pas intelligibel wanneer wij vrij zijn eraan te gehoorzamen. Dit is de betekenis van de stelling: gij kunt want gij behoort. De praktische rede dwingt ons de vrijheid van de wil te aanvaarden, hoewel die niet compatibel is met de zuivere rede en het deterministische wereldbeeld.

Kant wil echter een formulering, KI 2 die geschikter is om op het handelen te worden toegepast. Daartoe gaat hij uit van de noties doel en persoon.

Uitgangspunt is het feit dat de wil van een redelijk wezen niet handelt in het ijle, maar gericht is op een voorwerp en dat voorwerp is het doel. Wat kan het doel zijn van een wil die zich bepaalt volgens de KI? Dit kan uiteraard geen subjectief doel zijn. Die liggen in de sfeer van het geluk en hebben geen algemeen geldende waarde. Ze zijn relatief. Opdat de wil zich zou kunnen bepalen volgens de KI moet het doel de tegengestelde eigenschappen bezitten. Het doel moet objectief zijn, voor iedereen geldend, en absoluut, niet middel tot iets anders. Een doel-op-zich.

Alleen de goede wil heeft een absolute waarde, al de rest is relatief en uiterlijk. Alleen de goede wil kan goed op zichzelf genoemd worden (supra). Omdat de mens subject is van die goede wil neemt Kant de mens als doel op zich. Eerbied voor de wet impliceert eerbied voor de drager van die wet, de mens als redelijk wezen.

We komen zo bij KI2: *Handel zo dat je de mensheid, zowel in je eigen persoon als in de persoon van alle anderen steeds ook als doel en nooit louter als middel gebruikt.*

We kunnen wederom enkele bedenkingen formuleren. De mensheid in onszelf is eerst en vooral het vermogen onszelf doeleinden te stellen (zowel empirisch als moreel) en om de empirische doeleinden ondergeschikt te maken aan de morele. Respect hiervoor betekent dat iedereen het recht heeft zijn eigen empirische doelen na te streven, geluk te zoeken, en dat men de morele capaciteit niet ondergeschikt maakt aan de doeleinden van behoeftebevrediging. De tweede formulering gaat over menselijke waardigheid die absoluut is en niet geruild kan worden.

De mens heeft behoefte aan instrumentele relaties, maar het respect voor de mens beperkt de potentiële oneindige behoeftebevrediging.

Het gaat ook om mezelf: er is een eis tot zelfrespect. De eis tot zelfrespect dwingt me de ander te respecteren die tot dezelfde redelijkheid is gehouden (hierin verschilt Kant van Levinas)

Kant heeft het begrip 'persoon' in de ethiek binnengeleid. De mens is persoon omwille van zijn deelname aan de zedelijkheid. De mens als persoon is geen ervaringsgegeven. Een dergelijk persoonsbegrip kan gemakkelijk gebruikt worden in bijvoorbeeld een context van mensenrechten.

Door een synthese van de eerste twee formuleringen komt Kant tot een derde: de bevestiging van de autonomie van de praktische rede. Ook hier gaat het om de morele houding en niet om

de inhoud. Volgens de eerste formule moet het zedelijk wezen zich houden aan veralgemeenbare regels. De redelijke wil moet dus aan de universele wet onderworpen zijn. Volgens de tweede formule moeten redelijke wezens beschouwd worden als doel op zich. Het redelijk wezen mag dus niet zuiver in dienst staan van de algemene wet.

Hieruit concludeert Kant dat het redelijk wezen als zodanig zelf de bron van de universele wet moet zijn waaraan het zich onderwerpt. KI3: *Handel zo dat je wil door zijn maxime tegelijk als algemeen wetgevend kan beschouwen*. De zedenwet is dus niet van buitenaf opgelegd. Ze articuleert de eigen wetmatigheid van het rationele subject, de immanente eis van de redelijkheid. Autonomie is geen willekeur. De rede stelt zelf de wet waaraan ze zich onderwerpt. Maar als redelijke wet is deze universeel.

De praktische rede is autonoom, wanneer ze aan geen andere wet is onderworpen dan aan de wet die zij zelf oplegt. De autonomie van de praktische rede is formeel.

KI3 is de belangrijkste omdat ze niet enkel een zuiver formeel criterium of een inhoudelijke maatstaf kan bieden, maar ons het wezen van de zedelijkheid zelf openbaart. Dit ultieme beginsel is de autonomie van de praktische rede. In KI3 ligt het antwoord op onze vraag naar de grondslag. Het hoogste principe van de zedelijkheid is de autonomie. De regressieve analyse bereikt een eindpunt. Autonomie vraagt geen verdere fundering want als autonomie vindt ze haar verklaring in zichzelf. In de autonomie ligt de mogelijkheidvoorwaarde van de zedelijke imperatief en de verklaring van de vorige stappen.

Onder vrijheid verstaat Kant niet de psychologische, empirische vrijheid, die om in de empirische wereld te kunnen kiezen. Dat zou immers toch een soort empirische afhankelijkheid impliceren. Wat Kant wel bedoelt is de intelligibele of noumenale vrijheid als werkelijk morele vrijheid. Negatief is het de onafhankelijkheid van beïnvloeding door iets anders, positief de bekwaamheid van de redelijke wil om zichzelf te bepalen. De theoretische filosofie leerde ons dat vrijheid niet contradictorisch is. Ze kon alleen niet door de zuivere rede worden gevat.

De zuivere vorm van een wet is geen zintuiglijk object. Hij behoort dientengevolge ook niet tot de fenomenen en dient dus onafhankelijk te zijn van causaliteit en dus vrij. Dit leidt tot een paradox. De causale wet geldt niet voor het handelend subject omdat hij niet onder een tijdsorde valt. De (noumenale) wereld van het handelen overstijgt dus die van de causale fenomenen.

De praktische rede dwingt ons om de realiteit van morele vrijheid te aanvaarden omdat het morele bewustzijn de autonomie als noodzakelijke voorwaarde heeft. In de KPR toont Kant dat autonomie en zedenwet correleren. In de morele ervaring ligt immers de intuïtie dat de rede bekwaam is de wil te bepalen. *Je kan omdat je behoort.*

De zedenwet is de kerngrond van de vrijheid, de vrijheid is de zijnsgrond van de zedelijkheid. De analyse is volledig. Toch wil Kant nog verder gaan en het object van de moraal opzoeken. Hoe moeten we de morele, noumenale wereld opvatten zodat die zinvol zou zijn? Kant stelt hierop dat de morele wereld pas intelligibel is wanneer daarin volmaakte zedelijkheid en geluk overeenstemmen, en wanneer de moraliteit prioriteit bezit op het geluk. Het hoogste goed is echter niet de bepalingsgrond van de zedelijkheid, zoals het wel is in een teleologisch systeem. Het hoogste goed bestaat in de eerste plaats uit deugd, volmaakte zedelijkheid en daarnaast uit geluk. Het HG is dus een harmonisch samengaan van deugd en geluk. De mens streeft immers geluk na, en het is redelijk dat deugd geluk veroorzaakt. Om die praktijk mogelijk te maken moeten we drie postulaten maken: de onsterfelijkheid van de ziel, God en de vrijheid.

Hoe men moet handelen volgt niet uit dat wat goed is, maar wat goed is volgt pas uit de zedelijke wet die zegt hoe men moet handelen. Er is immers nergens ter wereld en ook niet erbuiten iets dat zonder enige beperking voor goed kan worden gehouden als de goede wil. Het draait om de innerlijke houding. Wie iets doet om andere redenen dan de morele wet doet aan legaliteit en komt niet voor morele lof in aanmerking. Wie uit plicht handelt doet aan moraliteit. We moeten louter handelen in navolging van de zedelijke drang.

We verstaan nu pas de volle betekenis van de woorden die Kant aan het slot van de tweede kritiek neer heeft geschreven. De mens is burger in twee werelden! In de wereld van de fenomenen is de mens gedetermineerd zoals alle andere entiteiten. Tegelijk behoort hij echter tot een bovenzinnelijke wereld van vrijheid. *"Twee dingen vervullen ons gemoed met steeds nieuwe, toenemende bewondering en eerbied, hoe vaker en hoe intensiever het nadenken zich ermee bezighoudt: de sterrenhemel boven mij en de zedelijke wet in mij."* De eerste causale kosmos laat mij nietig worden, klein en waardeloos als ik ben. De tweede maakt mij waardevol als persoon. Het is dat dualisme dat de Kantiaanse theorie problematisch maakt.

Het is zo dat de rede zich richt op zowel kennis als handelen. Kenniszinnen zijn gericht op de waarheid. Praktische proposities zijn niet gericht op de waarheid, zij hebben zelfs geen strikte waarheidswaarde. De vraag van de ethiek is op wat ze dan wel zijn gericht? Volgens

Aristoteles op het bereiken van geluk, volgens Kant op de plicht. De Kantiaanse wijsbegeerte past in de verheffing van het subject. Ook in de moraal is immers het primaat van het subject ontstaan. Het fundament van Plato's ethiek was het object, de harmonie van de kosmos. Rechtvaardigheid bij Plato was aanwezig als elke entiteit zijn plaats in de wereldorde innam. Bij Kant is alles autonomie. Waar vindt men het echte subject? Het principe van de moraliteit kan niet in de natuur worden gevonden. Die is immers gedetermineerd en objectief. Het moreel subject ontsnapt aan de zuivere rede. We moeten de ethiek dus ver van het empirische houden. Van alle dingen is alleen de goede wil zonder meer goed, omdat die niet gericht is op succes, nut of inpassen in een wereldorde. Goede wil is de wil te handelen onder de morele wet. Hier zien we het verschil met de Grieken. In het intellectualistisch systeem leidt kennis per direct naar deugdzaamheid. De Kantiaanse rede is moreel omdat ze een wet stelt. Het moreel goede stelt zich dus boven de functies en de effecten van de menselijke activiteit. Gemeenschappelijk met Levinas heeft Kant het eisende karakter van de wet, verschillend de autonomie.

We kunnen een aantal slotbeschouwingen formuleren.

I) Kant gaat waarschijnlijk te gemakkelijk uit van morele sensibiliteit. De analyse van het zedelijk bewustzijn veronderstelt reeds de moraliteit. Vandaag lijkt dat niet zo evidentie.

II) Kants ethiek gaat uit van dualisme, steeds opnieuw, inzake zintuiglijkheid en redelijkheid, materie en vorm, plicht en neiging. Dat is soms wel argumenteerbaar. Sommige dimensies verdwijnen echter. Solidariteit en sociaaleconomische factoren behoren tot de uitwendigheid en kunnen dus niet in de ethiek worden binnengeleid. Toch zal Kant in de derde kritiek dit dualisme proberen te overwinnen. De mens als lichamelijk wezen lijkt ook te weinig aan bod te komen.

III) Kants aandacht voor de universaliteit geeft de indruk dat het uniek persoonlijke, het concrete engagement voor het concrete individu buiten de lijnen van de ethiek valt. Al stelt hij terecht dat de zorg voor het individuele pas een ethische betekenis krijgt wanneer het tegen een universele achtergrond wordt geplaatst. Toch speelt de ander in zijn uniciteit een niet te miskennen rol. In het denken van Levinas zal hier een belangrijke correctie worden ingevoerd.

3.2 LEVINAS: DE ETHIEK ONDER DE WET VAN DE ANDER

De filosofie van Levinas (1905-1995) geldt als een zeer hedendaagse filosofie. Er zijn zeer sterke invloeden van het Joodse gedachtegoed merkbaar. Levinas werd geboren in Litouwen maar behaalde in Straatsburg een doctoraat over existentiële fenomenologie. Tijdens de tweede wereldoorlog diende hij in het Franse leger. Hij werd dientengevolge krijgsgevangen genomen en ontsnapte op die manier aan de Shoah. Toch vormt de tweede wereldoorlog een belangrijk gegeven in de filosofie van Levinas. De titels van zijn werken houden als het ware een programma in: *Totalité et infini, essai sur l'exteriorité* (1961) en *Autrement qu'être: au-delà de l'existence* (1974).

Levinas formuleert vanuit Joodse hoek een kritiek op de westerse filosofie. Metaforisch wordt dat voorgesteld als de tegenstelling tussen Abraham en Odysseus. Abraham vertrekt op vraag van God, laat alles achter. Abraham heeft geen doel, hij weet niet waar hij heengaat. Odysseus daarentegen trekt er op uit en keert weer terug. Het Westerse denken moet worden opgevat als een poging om de werkelijkheid in haar geheel te begrijpen, onder controledrang. Men ontwikkelt de ontologie, concepten en categorieën die de wereld indelen. Dit systeem is ten voeten uit totalitair. Wat niet in het systeem past wordt geliquideerd. De wereld verklaard aan de hand van menselijke concepten. Het andere, wat het ook moge zijn, kan niet worden gevat en wordt geliquideerd (Vergelijk ook met Lyotard). *Autrement qu'être* staat tegenover het zijnsconcept van Parmenides, de totaliteit in zijn puurste vorm. Levinas wil op zoek gaan naar het Vreemde, het Andere. De westerse filosofie proclameert hij 'ontologie' of 'egologie'.

De Joden staan symbool voor het Andere in de westerse context. Zij leven in diaspora, maar worden overal gedwongen om zich te assimileren, aan te passen aan het geldende systeem of anders te verdwijnen. De vraag kan worden gesteld of de Shoah effectief een *Sonderweg* was, of een ultiem gevolg van de Westerse cultuur, dat in Duitsland als eerste ontplofte door de hun kenmerkende *gründlichkeit*.

Als vertrekpunt voor een ethische reflectie neemt Levinas de Zinloosheid. Dit doet hij omdat na de tweede wereldoorlog bij uitstek de Verlichting dubieus is geworden. De vraag naar de zin van de mensheid is na de tweede wereldoorlog acuut geworden. We moeten niet te veel illusies maken over de waarden van de revolutie, we kunnen beter vertrekken vanuit de absurditeit. Dit ligt in de lijn met Levinas' scholing binnen het existentialisme. De zinloosheid omschrijft Levinas als de ervaring van het 'il y a': de loutere materialiteit en facticiteit, de dingen zonder hun functie. we moeten dit radicaal plaatsen tegenover de teleologische opvatting. De ervaring van het 'il y a' stelt ons teleur en maakt ons angstig. De mens heeft daar

immers niet het initiatief over! We vergeten daarom maar al te graag het 'dat' voor het 'wat' (wetenschap) en het 'hoe' (techniek). Er zijn echter een aantal situaties waarin de facticiteit komt bovendrijven. Een voorbeeld is verveling. De werkelijkheid dringt zich aan mij op zonder dat ik erin slaag die te gebruiken. Dat leidt tot chaos. Ook slapeloosheid is een voorbeeld: de werkelijkheid dringt zich aan me op terwijl ze naar de achtergrond moet. De nutsvraag is verstikkend. De hedendaagse kunst is het duidelijkste gegeven dat loskomt van het nut en dat daardoor een enorme vervreemding veroorzaakt tussen de dagelijkse mens en die kunst.

Hoe radicaal de ervaring van het *il y a* is, de mens wil daaraan ontsnappen. We willen meer zijn dan een 'il y a'. Onze activiteit is erop gericht het leven zin en inhoud te geven. We willen een 'ik'. Inde figuren van *séparation* en *hypostase* wordt tot uitdrukking gebracht hoe de mens zich aan de facticiteit onttrekt. Tegenover existentie en extase stelt Levinas een beweging naar binnen. Hypostase is juist dat loskomen van een persoon uit een 'il y a'. Het 'ik' ontwikkelt zich in drie modi.

a) het genot. We willen in een (subjectieve) harmonie komen met de werkelijkheid. Het gaat om de ervaring van onmiddellijke harmonie. Deze modus wordt echter doorbroken door de 'zorg voor morgen', het toekomstperspectief.

b)de zorg. Dit is het economische in de mens. Het onderscheid tussen wonen en werken is cruciaal. Vanuit de huiselijkheid kan de mens naar buiten treden. . Tijdens de arbeid, tegenhanger van het genot, wordt aan de zorg voor morgen voldaan en kan de functionaliteit tot stand komen.

c) Het kennen: dat ligt in het verlengde van de arbeid. Het weten is een manier om greep te krijgen op de werkelijkheid. Arbeid en kennis zijn de manieren waarop de mens het andere tot zichzelf tracht te herleiden. brengt systematiek (vergelijk met Foucault)

In de wereld ontmoet ik niet enkel levenloze objecten. Ik ontmoet er ook de ander. Ik wordt geconfronteerd met de medemens. Voor Levinas is de verschijning van de ander iets nieuw. Ze is de confrontatie met het oneindige. De totaliteit die het ik tot stand probeert te brengen wordt radicaal omvergegooid, door het andere en het oneindige (*totalité et infini*). De Ander is zo sterk dat hij mijn verleden (vergeving) en mijn toekomst (verwachting) kan veranderen.

Het gelaat is de expressie van dan zin, en zin die ik zelf niet tot stand breng. Het gelaat stelt de prioriteit van de betekenis van de ander tegenover die van mij. Het is de erkenning van de exterioriteit en van zijn onherleidbaarheid tot mijn wereld.

Het gelaat van de Ander impliceert een radicale heteronomie. De Ander heroriënteert mijn project. In de confrontatie met de Ander ontdek ik de vraag ervan. Het zien van de ander dwingt mij. Het initiatief ligt bij de Ander. De anderen zijn niet zoals ik, ze gaan er aan vooraf. Ik kan de ander niet volledig vatten met mijn conceptueel kader. Het object dringt zich op aan het subject. De ander dringt zich op aan het ik. Het gelaat is een ethische imperatief, het oergebeuren van de moraliteit. (Zeer antropologisch perspectief). Ethiek is geen principe: het is de concrete vraag van de ander. De metafoor van de weduwe en de wees tonen dat de vraag van de ander een machteloze vraag is. Het is aan het subject om er op in te gaan. We schieten echter altijd te kort. Er bestaat een oneindige schuld. Die schuld is het universeel karakter van het gelaat. In omkering van Kant leidt het concrete hier tot het universele. Er is geen positieve relatie met de ander: de relatie is dwingend. Ik kan de ander niet tot mijn eigen identiteit herleiden. <<de epifanie van het gelaat als gelaat opent de mensheid>>.

Levinas hoort thuis in een cursus algemene moraalfilosofie omdat hij mee past in het Kantiaanse project van een deontologische ethiek, maar uitgaat van een radicale heteronomie en de Kantiaanse uitmonding van de universaliteit in het concrete omkeert naar het concrete dat leidt tot de universele schuld. Auschwitz is de ultieme consequentie van het Westerse denken. Het cartesiaanse egocentrisme wordt uitgespeeld tegenover de heteronomie van Levinas. We zien in Levinas' een ethiek die zeer antropologisch is gefundeerd. We zien in bijvoorbeeld een descriptie van wat in het epicurisme nog als normatief gold.

4. Habermas

Het discours van Jurgen Habermas bestaat uit een algemene communicatietheorie, een daarop geënte *Diskurzethik* en een kritische maatschappijdiagnose. Habermas probeert de stromingen te verenigen en hanteert als centrale notie communicatie. Dat doet hij niet zomaar, daar zijn twee redenen voor. Zijn optiek voor communicatie past in een bredere context van de '*Linguïstic turn*' in de traditie van Ludwig Wittgenstein, waarbij men conceptuele, filosofische kaders ophangt aan taalkundige. Taal als medium voor het denken. Daarnaast geldt communicatie als kernbegrip bij uitstek voor de hedendaagse samenleving. De vraag die Habermas wil onderzoeken is of we uit communicatie een ethiek kunnen destilleren.

4.1 communicatietheorie

Communicatie is handelen, het is meer dan een boodschap overbrengen. (Austin en Searle)
De communicatietheorie van Habermas heeft met ethiek niet veel te maken, het geldt als een

algemeen antropologisch model. Habermas onderscheidt communicatief handelen van doelrationeel handelen. Het doel is overeenstemming (verständigung) bereiken. Daarbij maakt men drie (veelal impliciete) geldigheidsaanspraken. Men gaat uit van waarheid, waarachtigheid en bevoegdheid. De bedoeling is te komen tot een gedeeld begrip op grond van redenen. In de taal zelf ligt dus de mogelijkheid tot rationaliteit. Rationaliteit is het vermogen je positie te onderbouwen. (Dit gebeurt niet vaak perfect in de praktijk, maar het moet mogelijk zijn.) In dit communicatief model zit een universele mogelijkheid. We plaatsen ons in het spoor van Kant. In die universalistische communicatietheorie zit de kiem voor de ethiek vervat

7.2 Diskurzethik

Spreeken impliceert het maken van geldigheidsaanspraken. Je wil geaccepteerd worden door het publiek. Meestal gebeuren deze geldigheidsaanspraken impliciet. Wanneer er echter twijfel optreedt, en men verschuift van het locutionaire naar het illocutionaire, dan ontstaat er een vraag naar argumentering en ontstaat er een *Diskurz*. Dat is een argumentatief spreken en is de facto niet zo evident. Het gesprek kan afgebroken worden, het gesprek kan geweigerd worden of de communicatie kan verworden tot strategisch handelen, wat een doelrationeel model hanteert. Er zijn verschillende voorwaarden voor een *diskurz*. Zo mag er geen handelingsdruk zijn, alle argumenten moeten kunnen worden gepresenteerd, en moet er communicatieve symmetrie zijn. Men moet dezelfde kans hebben een gesprek op te starten, gelijke kansen om te kunnen argumenteren en er moet sprake zijn van machtsvrije communicatie zodat een rationele consensus zich kan manifesteren. Uiteraard is dit een ideaaltypische schets. Er lijkt immers altijd handelingsdruk te bestaan. Toch leren we op deze manier het ideaalbeeld kennen.

Wat we nodig hebben noemt Habermas Herrschaftsfreie communicatie. Een ideale, utopische gesprekssituatie die evenwel feitelijk verondersteld wordt. We moeten streven naar een overlegcultuur, waarin we gedekt worden door een kwalitatief beoordelingsinstrument voor gesprekken. We kunnen als het ware de criteria overlopen.

In de analyse van het diskurz vinden we een portaal naar de ethiek. Als we de waarheid in vraag stellen en een consensus bereiken, dan constitueren we waarheid. Die is niet transcendent of vaststaand, maar berust op conventie. Wanneer wij de bevoegdheid in vraag stellen en consensus bereiken dan bevinden we ons op een ethisch niveau. Deze theorie verschilt zeer erg van de premoderne opvatting. Er is geen sprake meer van heteronome

opgelegde waarheden. Toch verschilt Habermas' ethiek van de individualistische trend omdat er overleg en overeenstemming nodig is. Het goede wordt sociaal bepaald. We bepalen het zelf, subjectief, maar het is niet mijn keuze, het is onze keuze. Habermas kent een sterke wij-dimensie.

Wat met de Holocaust, als anomalie van de verlichting. De repliek van Habermas is dat de betrokkenen niet zijn gehoord. Er was geen herrschafsfreie communicatie. De enige manier om tot een pluriforme samenleving te komen is juist dat overleg. Ethiek is zowel theoretisch als praktisch. Bij Kant zagen we eerder een dualisme tussen het theoretische en het praktische veld, en een metafysische conceptualisering, geen linguïstische. Dit is anders bij Habermas.

7.3 Een kritische diagnose van de samenleving.

We bevinden ons in de achtergrond van de kritische theorie. De functie van filosofie is maatschappijkritiek. Het vertrekpunt is de analyse van Max Weber. Die ziet een rationaliseringsbeweging en een 'uitsplitsing en verzelfstandiging van de sferen'. De processen van de moderniteit spreiden zich steeds verder uit over meerdere domeinen van de samenleving. De moderniteit heeft een eigen dynamiek die zichzelf vergroot. Vele sociologen stellen dat vroeger alles werd samengehouden door een religieuze synthese. Wanneer dat bindmiddel verdwijnt gaan de sferen uiteen. De sferen worden onderscheiden, ook door toenemende specialisatie, als gevolg van efficiëntiedrang. (We kunnen ons de vraag stellen of de economische sfeer de plaats van religie niet heeft ingenomen...) Dit maatschappelijk proces is een ongecontroleerd, onpersoonlijk proces dat zichzelf uittekent.

Dit proces van uitsplitsing en verzelfstandiging beschouwt Habermas net als Weber als een rationalisering. Het sociale handelen neemt binnen elk van die sferen afstand van de traditie en de daarmee samengaande gezagsverhoudingen. Het stelt dus zijn eigen principes en normen van handelen die openstaan voor (reflexieve) kritiek. Het sociaal handelen ontwikkelt zich volgens die principes.

Habermas neemt Weber als vertrekpunt, maar maakt een bijkomende differentiatie. Hij stelt het systeem tegenover de leefwereld. Het systeem dient voor materiële en virtuele reproductie en hanteert een instrumentele logica. Het criterium is efficiëntie of performantie. De dingen hebben geen betekenis op zich, ze hebben alleen een functionele betekenis. De vraag rijst of er dus in het rationaliseringsproces nog zaken met een intrinsieke betekenis bestaan. We kunnen vergelijken met de facticiteit van moderne kunst bij Levinas.

Tegenover systeem plaatst Habermas de leefwereld. Die draait om symbolische reproductie en hanteert de communicatieve logica. Ze neemt vorm aan in opvattingen en oordelen. Het gaat om waarden, cultuur of de geestelijke wereld in het algemeen. Er wordt geen instrumenteel criterium gehanteerd, maar een andere orde.

De these van Habermas is dat ten gevolge van het rationaliseringsproces de economische en politieke handelingsferen zich zo hebben uitgesplitst dat ze van de leefwereld ontkoppeld zijn. De instrumentele rationaliteit die er heerst wordt niet meer teruggekoppeld naar communicatieve rationaliteit. Daarom worden politieke en economische keuzes niet op consensus gefundeerd, maar hebben ze als geautomatiseerd proces plaats. Dat is mogelijk omdat ze zich bedient van symbolisch gegeneraliseerde communicatiemiddelen. Deze zijn abstracte symbolische waarden als geld en macht. Zijn ontslaan de actoren van hun zoektocht naar consensus. Subjecten hoeven niet meer tussen te komen.

Nochtans heeft het systeem de leefwereld nodig: de indeling in cultuur, maatschappij en personenorde is noodzakelijk voor een functionerend sociaal bedrijf. Het is een operationele en geen structurele onafhankelijkheid. Het systeem organiseert onze leefwereld en gebruikt het als wingewest. Het systeem wordt steeds performanter, maar gespecialiseerder en abstracter. Het is 'markt en macht'. Ze komen dus niet volledig los. Het verband keert om. Waar in de premoderne wereld de symbolische orde het systeem bestuurde, wordt nu de leefwereld door het systeem gekoloniseerd. De leefwereld wordt gemodelleerd naar de eisen van het systeem. Burgers worden consumenten en cliënten. De logica van het systeem wordt de logica van de leefwereld.

We mogen niet ontkennen dat de moderne wereld zeer veel heeft gerealiseerd, in termen van sociale zekerheid en onderwijs en dergelijke, maar in de 21e eeuw is er onzekerheid ontstaan. Zijn wij niet het slachtoffer van het systeem? Het project van de moderniteit is vastgelopen. Het optimisme en vooruitgangsgeloof is ingestort. Er woedt een debat over het postmodernisme met als twee aanvoerders Lyotard en Habermas. Volgens de zijde van Lyotard is het te laat, en loopt de beschaving zoals wij die kennen op zijn laatste benen. Habermas is optimistischer. Hij zegt dat het potentieel van de moderniteit onderbenut is. De Verlichting is nog niet af. Wat wij moeten doen is de bronnen van de moderniteit aanboren en uitbreiden. De moderniteit moet terug op de sporen worden gezet. Dat is noodzakelijk omwille van de globalisering. In die optiek is Habermas zeer sterk voor een verenigd Europa. Dat is volgens hem de enige werkbare schaal.

De ethiek en de rationaliteit kennen dus een grote overlapping.

5. Ethiek en mensenrechten

5.1 Belang

De mensenrechten gelden als een soort van moreel minimum. De mensenrechten gelden in principe voor iedereen. Niemand is of kan er tegen zijn. Alleen lopen we zo het risico dat de mensenrechten hun concrete betekenis verliezen en symbool worden van een vage ethische ingesteldheid. Wie heeft ze immers gelezen? Mensenrechten zijn morele rechten. Ze komen toe aan elke mens in elke situatie. Moraal is echter meer dan rechten alleen.

We moeten de mensenrechten conceptualiseren in het kader van de smalle en de brede moraal. De smalle moraal is een reeks van ethische regels die hoofdzakelijk rationeel zijn en vooral gelden als een minimum. In de smalle moraal worden geen aspiraties gemaakt over het goede leven, men wil enkele kaders veiligstellen waarbinnen men zich kan ontwikkelen. Ze zijn dwingend en worden procedureel ten uitvoer gebracht. De mensenrechten passen in dit kader. Daartegenover staat de brede moraal. Die heeft te maken met opvoeding en godsdienst en traditie, in het algemeen codes die constitutief zijn voor een persoonlijkheid. De zoektocht naar het goede leven. Het gaat hier om een breder waardepatroon. De overheid legt met de harde hand de smalle moraal op, met de brede moraal bemoeit zij zich niet.

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

5.2 De mensenrechten als 'modern'

Mensenrechten zijn modern. We kunnen ons de fascinerende vraag stellen 'waar de mensenrechten waren voor de Franse revolutie'. Mensenrechten zijn niet altijd, zoals vandaag, een evidentie geweest. De mensenrechten zijn een kind van de moderniteit en dat is strijdig met hun universalistische claims. Daarnaast zijn ze ook nog eens lokaal ontstaan. Mensenrechten zijn het resultaat van een welbepaalde historische ontwikkeling.

De formulering van de mensenrechten is subjectief. 'Waar heb IK recht op'. Het voorbeeld van een erfenis verduidelijkt: wat mag ik erven. Dit staat tegenover het middeleeuwse objectieve recht. Daar wordt de erfenis bekeken als wat zou een goede verdeling zijn. Mensenrechten worden geformuleerd vanuit het individu. Er is noot sprake van groepsrechten. In de

middeleeuwen waren rechten altijd verbonden aan groepen. Zo kreeg met de charters een stad rechten in plaats van alle individuen.

De eerste mensenrechten werden geformuleerd als burgerrechten. 'L'homme et le citoyen'. Zij zijn een vertaling van de toenmalige mensopvattingen en moraliteit: de verlichting. Er wordt vooral geconcentreerd op vrijheden. Bijvoorbeeld van expressie of van religie. Het individu moet de vrijheid krijgen zich te ontplooien. De vraag is dus hoe we vrijheid kunnen scheppen. Dat lijkt te moeten gebeuren door de overheid te beperken. De burgerrechten zijn gekoppeld aan een particuliere cultuur en maken geen universalistische claims. Vooral in Amerika en Frankrijk zien we dit. Het is de culminatie van de Verlichting. Ze zijn gericht op burgerlijke emancipatie en een expressie van het contractmodel. De staat heeft geen gezag van nature, ze gaat uit van de burgers die door middel van afspraak een deel van hun macht afstaan aan de staat.

Daartegenover komen de echte mensenrechten die ontstaan na 1945. Zij worden officieel opgetekend in 1948. Er wordt een fundamentele nieuwe wereldorde afgekondigd. Het idee is dat elke mens minimale rechten bezit. Dat is onafhankelijk van tijd en ruimte (context) en combineert (1) de klassieke vrijheden met (2) rechten op politieke participatie en (3) sociale rechten. Dit is het resultaat van een zeer lange discussie. De traditionele westerse landen wilden door middel van de mensenrechten een derde wereldoorlog vermijden en opteerden voor de vrijheden en politieke rechten. De socialistische en ontwikkelingslanden wilden vooral een welvaarts Garantie en wilden sociale rechten. De mensenrechten zoals wij die kennen zijn een compromis.

Achter het compromis tussen vrijheden en sociale rechten zit een groot meningsverschil verscholen, dat tussen negatieve en positieve vrijheid. Dit probleem werd voor het eerst opgeworpen door I. Berlin. Negatieve vrijheid heeft als doel de overheid op afstand te houden om de individuele mens ademruimte te geven. Dit is een zeer liberale opvatting. Positieve vrijheid daarentegen moet ontstaan doordat de overheid minimale welvaart garandeert door middel van sociale rechten. De universele mensenrechten van 1948 zijn dus een halfslachtig compromis tussen conceptuele strijdigheden. Het onder tijdsdruk opgesteld.

Na 1948 ontstaat er een morele claim. Er moet gewerkt worden aan een politieke en juridische toepassing, vooral door middel van verdragen. Men inspireerde zich op de Volkerenbond van W. Wilson. In Europa wordt de EVRM gesloten en er ontstaat internationale rechtspleging.

De mensenrechten zijn het gevolg van een lange reeks contrastervaringen. Het blijft een modern project, maar we mogen het succes niet miskennen. Mensen zijn wel degelijk in de gelegenheid hun rechten af te dwingen.

5.3 Mensenrechten onder kritiek

De mensenrechten hebben desalniettemin een aantal kritieken uitgelokt.

Vooreerst is er de kritiek van **indifferentie**. Binnen het kader van de mensenrechten is er geen enkele richtlijn. Er kan losbandigheid bestaan. Binnen de mensenrechten kan alles, ze funderen eender wat, zijn mensenrechten een vrijbrief? Zijn er geen plichten? Hoe zit het met morele verantwoordelijk, als wij bijvoorbeeld vrije mening tegenover beledigingen plaatsen, of religie tegenover fundamentalisme of ongelijkheid. De mensenrechten stellen ons blijkbaar niet vrij van morele verantwoordelijkheid.

Hierop kunnen we dubbel antwoorden. Het bezit van morele rechten betekent niet dat elke uitvoering ervan zonder meer moreel gerechtvaardigd is. Mensenrechten zijn opgevat als bescherming tegen externe dwang, maar niet als bescherming tegen morele kritiek. Mensenrechten scheppen geen immuniteit tegen morele veroordeling.

Daarnaast is het zo dat het bezit van een mensenrecht geen instructies bevat over de uitvoering ervan, maar dat betekent niet dat wat in het recht wordt gesteld onbelangrijk zou zijn. Rechten moeten worden gezien als essentieel kenmerk van het mens-zijn. Bijvoorbeeld vrijheid van religie betekent niet dat de inhoud van die religies niet belangrijk is, wel heeft de staat zich daarmee niet te bemoeien.

Daarnaast is er de kritiek van **overbodigheid**. Het invoeren van een aantal plichten lijkt eenvoudiger. Het is echter niet zo dat rechten en plichten tegengestelden zijn. Er is een verschil tussen het recht om niet gefolterd te worden en de plicht om niet te folteren. Het recht kan worden geclaimd, gegarandeerd.

Het belang van de rechten kan worden begrepen in de zin dat zij de nadruk verschuiven van actor naar receptor. De plicht voor ouders om hun kind op te voeden komt niet overeen met het recht voor een kind om opgevoed te worden. In de erkenning van de rechten ligt meteen een erkenning van zelfrespect, doordat men het recht kan afdwingen. Men hangt niet af van de goede wil of het paternalisme van anderen. Het gaat dus niet alleen om het hebben van rechten, maar het bewust hebben. Dit is noodzakelijk.

Ook is er de kritiek van het **individualisme**. Het individu wordt door de mensenrechten duidelijk boven het collectief geplaatst. Figuren als Marx zouden hier niet gelukkig mee zijn. De (negatieve) vrijheden zijn immers vrijgeleiden voor een klassenmaatschappij. De tegenwerping wordt gemaakt dat de MR kansen scheppen voor het individu om zich als lid van de gemeenschap te ontwikkelen. Bijvoorbeeld door middel van privacywetgeving of de vrijheid van vereniging. Dit moet de algemene gemeenschap ten goede komen. Doordat de burgers meer verantwoordelijkheden kunnen opnemen zal de kwaliteit van het collectief toenemen.

De sociale betekenis van mensenrechten heeft op twee niveaus plaats. Voor het individu kunnen de rechten wel degelijk een sociale rol vervullen. De rechten maken het voor het individu mogelijk om zich in de groep te ontplooien. Mensenrechten garanderen de differentiatie die eigen is aan de moderne samenleving. Maar ook op het gemeenschapsniveau zijn ze waardevol. Door de individuele ontplooiing kan de kwaliteit van de samenleving toenemen.

5.4 verwachtingen?

Het succes van de mensenrechten kan verklaard worden door hun pluralistische uitgangspunt. Ondanks individuele achtergronden kan toch een samenleving op touw worden gezet. De differentiatie van de sferen (Habermas, Weber) wordt door de mensenrechten gegarandeerd. we nemen als voorbeeld het solliciteren. Je wordt een in de hedendaagse samenleving -in principe- beoordeeld op je competenties en niet op je godsdienst, partijkleur of andere zaken die met de kwaliteit van je werk niets te maken hebben.

Een interessante episode is het bezoek van de paus aan België, wanneer de toenmalige rector van de universiteit Pieter de Somer een toespraak houdt (tijdens zijn laatste levensmaanden) en de paus vraagt om het recht om te dwalen. Hij vraagt het recht om zicht e mogen vergissen. de Somer verdedigt de differentiatie, in casu tussen academisch wetenschappelijk onderzoek en religie. Het op de eigen manier kunnen onderzoeken is een noodzakelijke voorwaarde voor wetenschappelijke vooruitgang, en daarbij moeten fouten kunnen worden gemaakt. Het Christendom is een synthetiserende godsdienst die in dat opzicht totalitair is? De wetenschap is niet de moraaltheologie..

Mensenrechten zijn zowel levensvatbaar in het moderne systeem waarin ze zijn ontstaan als in het postmoderne systeem dat de mensenrechten niet heeft aangevallen. Men zou verwachten

dat ze verdwijnen samen met de moderniteit, het kind en het badwater, maar ze blijken compatibel met het postmoderne wereldbeeld. Er is vandaag een aanduiding van concrete schendingen, door Amnesty International en HRW en daardoor identificeert men zich met de slachtoffers. Dat maakt dat ze kunnen functioneren in het postmodernisme, los van het grote abstracte kaderverhaal, maar in de kleine verhalen met concrete gezichten (gelaat?) die verontwaardiging blijven oproepen. Lyotard zal bijvoorbeeld ook de mensenrechten niet aanvallen.

Toch kennen de mensenrechten een aantal beperkingen die we met noodzaak in acht moeten nemen.

Zo lijken de grote wereldproblemen door de mensenrechten niet te kunnen worden opgelost, bijvoorbeeld het ecologische. Een inperking van vrijheden dringt zich misschien op. Ook de relatie man-vrouw is een voorbeeld van hoe het soms niet volstaat. Het juridische kan geen mentaliteitswijziging bewerkstelligen. De MR zijn niet voldoende.

Er zijn ook tegenvoorbeelden. De Civil Rights in de VS gelden als zeer vooruitstrevend en ideaaltypisch maar de praktijk is er heel wat minder rooskleurig. Ook hier evolueren de zaken niet ten goede. De nood is weer een mentaliteitswijziging en die kan het juridische mensenrechtensysteem niet voorzien.

Ten derde is er het risico op blokkering. Wat als er rechten conflicteren? (Privacy - vrijheid van expressie). Moet er een hiërarchie komen van rechten? Of kan dat opgelost worden door het vrederecht. Dan krijgen we echter kans op een vicieuze cirkel. Of zijn er andere formules dan de juridisering mogelijk?

Het afdwingen van de MR veronderstelt ten slotte de staat, maar ook die staat is niet a priori heilig. Zo zien we dat onder het kolonelsregime in Griekenland de EVRM wordt verstoten.

6. Consequentialisme: behoefte als norm

Het consequentialisme is de tegenpool van de universele plichtsethiek van Kant. Alles draait om het effect. Volgens de gevolgde economische logica is het de bedoeling om zoveel mogelijk behoefte te bevredigen, zo efficiënt mogelijk. Alles draait om winstmaximalisering. Dit is een zeer hedendaagse denkwijze. De consequentialistische stroming is theoretisch niet zo diepgaand, maar kent een ongelooflijke invloed. Het geldt als een universeel niet-essentialistisch standpunt. Er is geen vooropgesteld mensbeeld en men vertrekt vanuit de

dagelijkse realiteit. Het gaat om het maken van kosten-baten analyses of een calculus van middelen. De doelen van het consequentialisme zijn niet controversieel, de ingezette middelen zijn dat wel en vormen het onderwerp van ethische discussie.

Cultuurhistorisch moeten we het consequentialisme situeren in de moderniteit, vanaf het einde van de 18e eeuw. We bevinden ons in de context van de reformatie, waarin de waardering van arbeid toeneemt. Dit wordt door Weber beschreven, hoe het protestantisme aan de bron ligt van het hedendaagse kapitalisme. We zien nog de tegenstelling tussen de Germaanse en Scandinavische landen en de mediteraanse landen vandaag.

Daarnaast bevinden we ons in een context van wetenschap en mathematisering. de kwantitatieve benadering krijgt de overhand. Er ontstaat overal een cijfercultuur. Bijvoorbeeld inzake verkiezingen, rankings, kijkcijfers etc.

Ook zitten we in de opgang van de economie als wetenschap. Geld ontstaat als abstracte maat voor goederen, arbeid, in feite alles. Men gaat daarom op zoek naar een adequate ethiek en die vindt men in het utilitarisme. Deze theorie vindt zijn oorsprong bij David Hume, T. Bentham en John Stuart Mill. Men gaat zeer sterk in tegen de Kantiaanse opvatting. Er moet meetbaarheid worden nagestreefd. In een Kantiaans systeem is moraliteit per definitie niet meetbaar. De filosofen van het utilitarisme waren veelal zelf ook politiek en juridisch actief.

De moraal is volgens de utilitaristen een nuts calculus in functie van het geluk. Dat geluk is een teleologisch aspect in de utilitaristische ethiek. Een handeling is goed wanneer ze rekenbaar bijdraagt tot het (algemeen) geluk. Dat is meetbaar in de schaal, de intensiteit en de duur van het geluk. De baten moeten in ieder geval hoger zijn dan de kosten. De mens wordt als het ware bestuurd door twee meesters: de pijn en het genot. Dit is een vrij hedonistische intuïtie. In tegenstelling tot het hedonisme is er echter sprake van kwantificering en universaliteit. Het utilitarisme haalt zijn ethisch statuut uit het feit dat het een universele en rationale theorie is. Ze ligt aan de basis van een aantal sociale hervormingen, de welvaartsstaat en kent een relatief groot succes. Ze vormt rechtstreeks inspiratie voor concrete maatregelen. Zo is er bijvoorbeeld Bentham's voorstel van het pan-optikon. Dat is een bepaald gevangenismodel dat draait rond humanisering en rehabilitatie. Door middel van centraal bewaakte interactie. Dergelijke systemen zijn kostenefficiënt en brengen moreel leven in de gevangenis.

Er zijn een aantal basisprincipes die het utilitarisme kenmerken. De nadruk ligt op consequentie. De kwaliteit van een handeling wordt beoordeeld aan het einde van de rit (het effect). De intentie is secundair. Daarbij worden kwantitatieve criteria gehanteerd. Daarnaast is er een belang bij het nut. Het nut moet gemeten kunnen worden. De lust wordt erkend als principe van de menselijke conditie. Daarnaast is er een sociaal principe. Het goede moet door zoveel mogelijk mensen worden ervaren. "Het grootste mogelijke geluk voor zoveel mogelijk mensen". Er wordt daarbij geen kwalitatief onderscheid gemaakt: 'pushpin is as good as poetry'. Er is te opteren voor een voetbalmatch eerder dan voor een operavoorstelling om dat dat een groter bereik heeft. Er bestaat geen hogere cultuur. Er bestaan geen kwalitatief verschillende soorten geluk. Een handeling is moreel goed wanneer de gevolgen voor alle belanghebbenden optimaal zijn.

De eenvoud en brede toepasbaarheid van dergelijke stromingen bieden ons de kant een concrete evaluatie op te stellen. Het utilitarisme mikt op reële lotsverbetering in plaats van halsstarrig aan ideologische kaders vast te houden. We kunnen als voorbeeld de ontwikkelingstheorie nemen. Er wordt gebruik gemaakt van een doel-middelrationaliteit waar efficiëntie en performantie inherent aanwezig zijn. De utilitaristische stromingen zijn compatibel met pluriforme democratie. De overheid mag niet paternalistisch optreden maar moet mogelijkheden scheppen voor de concrete burger om zich te realiseren.

Toch rijzen er een aantal vragen of paradoxen die een kritische beschouwing behoeven. Wat is geluk? Geluk lijkt iets subjectiefs te zijn, dat iedereen voor zichzelf moet achterhalen. Kan het systeem in die subjectiviteit standhouden? Kan een overheid zich daarnaast beperken tot het scheppen van kansen? Mensen willen te veel, er is schaarste en er moeten keuzes worden gemaakt. Op dat moment verdwijnt de objectiviteit en ligt de beslissing bij de politici. Dit is uiteraard geen kwantitatief proces.

Daarnaast is het maar de vraag of het utilitarisme coherent is, of de nuts calculus voldoende is om een samenleving te organiseren. Omdat er zoveel factoren in rekening moeten worden gebracht is er een risico dat beslissingen oneindig uitgesteld worden. Dit noemen we oneindige proliferatie. Een arbitraire beslissing lijkt dus onvermijdelijk. Het klassiek voorbeeld is het Manhattanproject. In juli 1945 is de atombom klaar. De vraag is nu of Truman werkelijk alles in rekening heeft gebracht bij zijn beslissing. Uiteraard niet. Hij had geen bedenktijd, er stierven mensen ondertussen.

De vraag is ook of het utilitarisme rekening houdt met de volgende generaties. Maar ook dat leidt tot de problematiek van oneindige proliferatie. Ook loopt men het risico dat de nadruk komt te liggen op het berekenbare en dat al wat niet kan berekend worden verdrongen wordt. Er lijkt een bepaald veld te bestaan dat niet door de nuts calculus kan worden gevat. Zo kan bijvoorbeeld een studiekeuze of vooral de keuze van een levenspartner niet mathematisch worden bepaald. Anders waren er immers geen knelpuntberoepen. De utilitaristische horizon is zeer krachtig maar gesloten en onvolledig. Er lijkt binnen het utilitarisme geen manier te zijn om het onkwantificeerbare te denken. Zo komen we bij de kernvraag van de moraal filosofie. Zijn er elementen die aan de nuts calculus ontsnappen en toch de moeite waard zijn?

Een dergelijke ethiek verschilt met de deontologische ethieken dat dit zichzelf niet oplegt, er is een rationele keuze nodig om een dergelijk systeem te omarmen

7. Ethiek en deconstructie

7.1 FRIEDRICH NIETZSCHE EN DE VRUCHTBAARHEID VAN HET LIJDEN

(Gastcollege door Dr. Gerbert Faure)

Friedrich Nietzsche bevindt zich in de context van de 'meesters van het Wantrouwen. ER zijn filosofen die er op gericht zijn om de fundamenteën van het Westers denken onderuit te halen. Een aantal schokgolven zijn door de moderniteit getrokken. De filosofen van het wantrouwen proberen aan te tonen dat het menselijk denken van binnenuit wordt uitgehold door iets irrationeels, zij het het onbewuste of de wil tot macht. Dat ongedachte principe is onreducerbaar en irrationeel. De klassieke logica en rationaliteit zijn dus alles behalve geschikte instrumenten om de mens te begrijpen. De traditionele filosofen, Plato en Descartes hebben alles wat niet rationeel is uit de filosofie geweerd. Dit is fout want het ongedachte blijkt een grote impact te hebben op het menselijk zijn en handelen. De irrationele factoren hebben hun eigen logica. Toch is die denkbaar. Het optimisme van Aristoteles en Kant is evenzeer verdwenen. Er is geen enkele indicatie dat leven essentieel gericht is op geluk of dat er een goddelijke orde valt te postuleren die het geluk mogelijk maakt?

Nietzsche's leermeester was A. Schopenhauer van wie hij het werk gevonden had in een antiquariaat. Aan Schopenhauer ontleent Nietzsche één inzicht van kapitaal belang: leven is lijden. Of: leven is lijden want leven is verlangen. Op de vraag wat verlangen is antwoorden Schopenhauer en Nietzsche verschillend. Bij Nietzsche krijgt lijden een positieve betekenis.

Het biedt een kans om een positieve levenshouding aan te nemen. Bij Schopenhauer is het heel wat donkerder. Een menselijk leven is een wil tot leven. De mens streeft naar bevrediging in functie van overleven. Die definitie blijkt nogal simplistisch maar dient als uitgangspunt. Nietzsche zal twee kritieken formuleren op de definitie van Schopenhauer.

Uit de definitie volgt dat wanneer de behoefte bevredigd is, het verlangen zou moeten ophouden. Hiertegenover plaatst Nietzsche excessieve verlangens waarvan er legio voorbeelden zijn. Volgens Nietzsche zijn alle verlangens excessief. Die excessiviteit ontkracht de definitie van Schopenhauer. Het gaat om zelfdestructieve verlangens. Die tot seksualiteit zijn nog te verklaren in termen van reproductie, maar alle andere spreken tegen de opvatting van Schopenhauer.

Daarnaast is elk verlangen ook creatief. Bij Schopenhauer zijn verlangens niet creatief maar dat is voor Nietzsche een gemakkelijksoplossing. Volgens Nietzsche wil de mens niet op eender welke manier zijn verlangens bevredigen. Men wil orde en betekenis scheppen. Er moet een soort construct zijn, verlangen volgens het model van een kunstwerk. De mens wil een stempel drukken op de buitenwereld. Omwille van het exces ontstaat de creativiteit. Dit leidt volgens Nietzsche tot de wil tot macht. Die omschrijft alle manieren waarop we een stempel drukken op de werkelijkheid. Leven is lijden: er is geen uitzicht op een beter leven (cf. Bach kantates). Hierin zit de originaliteit van Schopenhauer en Nietzsche. D Vergelijk met de Kantiaanse intelligibiliteitsvraag: wat mag ik nog hopen? Dit gaat radicaal in tegen de Christelijke leer. Augustinus spreekt van het lichaam als object van de erfzonde. Exact daarom is de mens een lijden wezen. Christus geeft de mens een tweede kans. Zij noemen het Christendom 'Platonisme van het volk'. Ook Plato biedt immers uitzicht op een immateriële, betere wereld waarnaar men eens kan terugkeren. Filosofie volgens Plato is leren sterven. Nietzsche ontkent simpelweg dat er een verlossing komt. "God is dood." Het is niet strikt God die dood is, maarwel het dualistisch metafysisch systeem. God heeft ook nooit geleefd, het is de ontmaskering, het verzinsel is dood.

Leven is lijden en lijden is zinloos. Hoe gaan we daarmee om. Zinloos lijden is immers erger dan 'zinnig' lijden, kijk naar een bevalling. Hoe gaan we hiermee om. Schopenhauer zal ook hier een negatieve houding aannemen. Verlossing is wenselijk maar onmogelijk. We zitten in een impasse. Nietzsche wil de impasse doorbreken. Dit leidt tot zijn ethiek. Is het mogelijk van het leven te houden onder het besef van zinloos lijden? We komen terecht bij Nietzsche's debuut, de geboorte van de tragedie. Dit is eigenlijk een dissertatie over klassieke filologie.

Nietzsche is schatplichtig aan Aristoteles. We moeten kijken naar de essentie van de Griekse tragedie. Het grootste onheil biedt ons een esthetisch genoegen en dat is het onderzoeken waard. Hoe dat mogelijk is, is de vraag die Nietzsche zich stelt. De allergrootste kunst is tragisch. Het zijn Socrates en Plato die de tragedie hebben kapot gemaakt door hun dualistische systemen te lanceren.

Het antwoord op de vraag luidt als volgt: ik verbind mijn eigen onheil met het universeel lijden van de werkelijkheid en vanuit dat standpunt vervalt mijn individuele miserie.

Je eigen lijden zien als deel van een proces maakt omarming mogelijk. Dit is Amro fait. De romantische pessimist Schopenhauer ontwikkelde een afkeer voor het leven, de dionysische pessimist Nietzsche ontwikkelt een liefde voor het leven. Daaruit ontspringt de doctrine van het nihilisme. Het zwakke nihilisme van de dualisten die hun uitweg elders zoeken moet verdwijnen.

Toch waren de platonisten en de christenen gelukkig. Hoe kan dat? De nieuwe ervaring is een ervaring van betekenisverlies. Die komt echter niet voortdurend voor. Zelfs na de dood van God wordt de doctrine gerelativeerd en verandert er de facto weinig. Weinigen beseffen dat leven lijden is.

Nietzsche propageert *amor fati* maar de meesten zien het nut er niet van. Het antwoord van Nietzsche hierop is dat in de natuur van het verlangen een mechanisme zit waardoor we automatisch de illusie hebben dat het leven zinvol is. Zelfs als 'God dood is'.

Zo zien we bijvoorbeeld dat om het moment van verlangen de doelstelling zinvol is, maar bij bevrediging verdwijnt dat. Door de illusie hebben we uitzicht op voldoening, maar die krijgen we nooit. Verlangen wordt gekenmerkt door verblinding. Verlangen is de wil tot macht, als het ware overvloedige energie, maar die levensenergie is zo groot dat geen enkel object die volledig kan consumeren. Dat beseffen zou het verlangen fnuiken dus dat besef wordt verdrongen door een zinvolheidsillusie met slechts zeer kleine gaten. Wanneer de illusie dan toch verdwijnt belanden we in een depressie.

De illusie is niet waterdicht. Hoewel 'God dood is' blijft de illusie echter bestaan. Dat leven lijden is wordt te vaak niet beseft. De weinigen die dat beseffen zijn übermensen. Die komen zeer uitzonderlijk voor. De dood van God is immers niet genoeg. De übermensch beseft dat leven zinloos lijden is en dat de illusie niet opgaat.

Dat beseffen wil evenwel niet zeggen dat men alles moet opgeven. Men moet zijn projecten blijven voeren zoals een kind een zandkasteel bouwt en weer kapot gooit. Je moet geestdriftig werken aan het tot verdwijnen gedoemde ding. Voldoening haal je uit het creatieproces en niet uit het resultaat. Besef de ijdelheid! Projecten hebben geen absoluut belang, maar een relatief belang. Het gevolg is de Wil tot Macht. De paradox is dat je uit liefde voor de waarheid gehecht bent aan de illusie. Oppervlakkigheid uit diepzinnigheid.

Er komt een onderscheid naar voren tussen moraal en geslaagd leven. Nietzsche's idee van *amor fati* is ethiek in brede zin: een juiste levenshouding. Dat staat tegenover de ethiek in enge zin die zich afvraagt hoe men zich tot de ander moet verhouden. Ook naastenliefde is relatief zal Nietzsche zeggen, het mag vernietigd worden maar het moet niet. Naastenliefde uit egoïsme is geheel vrijblijvend. Egoïsme heeft daarbij geen intrinsieke belang net zomin als altruïsme. Niet elke egoïst is een übermensch. Die creëert waarde en vernietigt ze.

Dit aspect van Nietzsche roept zeer veel weerstand op. De postmoderne mens is anders wel een Nietzscheaan. Ieder doet zijn ding... Maar toch blijven er morele wetten gelden. Verkrachters worden immers veroordeeld. Welk statuut heeft moraal in enge zin? Die lijkt absoluut te zijn, niet onderhevig aan de Nietzscheaanse ideeën. Ook hiervoor geeft Nietzsche een (eerder slechte) verklaring: we zijn meer verknocht aan naastenliefde dan aan alle andere waarden. Dat komt omdat iedereen wel wreed is, maar niet iedereen sterk. De zwakken zijn zelfs in de meerderheid. Zij ontwikkelen de naastenliefde. Zij praten te sterken schuldgevoelens aan en dat lijkt te werken. De natuurlijke conditie, de herenmoraal, wordt verstoten door de slavenmoraal uit ressentiment.

Er is echter een tegenvoorbeeld tegen de verklaring van Nietzsche. Dat leven lijden is wordt duidelijk na een ernstige ziekte. Er ontstaat een ervaring van leegte. Men kan ofwel opteren voor haat (S) ofwel voor *amor fati*. Wat echter vaak voorkomt na ernstig leed is een andere attitude, een soort wijsheid. Maar je kan niet iemand die hetzelfde voorheeft dat ook aanpraten of verwijten dat ze dat niet doen. Dit biedt een indicatie dat Nietzsche fout is. De moraal lijkt boven de waarheid te staan. Het probleem is dat moraal en waarheid gelijk worden gesteld.

7.2 DERRIDA

Het ethisch modernisme wordt vandaag tweemaal afgewezen. Zowel de foundationalistische als de universalistische component lijken onhoudbaar geworden. De legitimeringsdrang die

we zien bij filosofen als Kant en de universalistische dwang van de deontologische ethieken en de mensenrechten lijken in duigen te vallen. Toch is er kort na de tweede wereldoorlog een soort revival van de modernistische ethiek als dam tegen de willekeur. Op die manier kon de ethiek veel langer dan de metafysica en de esthetica ontsnappen aan de kritiek op de Verlichting, ingezet door de meesters van het wantrouwen. De hele filosofie lijkt gericht op de kritiek op de Verlichting, een beweging die langer bezig is dan men zou denken. Er is geen rationeel fundament.

Ethiek heeft veel langer weerstand geboden dan andere filosofische disciplines. In de context van de tweede wereldoorlog heeft men geprobeerd de verlichtingsethiek vans te houden, haaks op maatschappelijke stromingen die het postmodernisme als uitweg omarmen. We zien filosofen als Habermas die de moderniteit terug op de rails proberen te zetten. Pas in de tweede helft van de 20e eeuw vindt de ethiek aansluiting bij de rest van de maatschappijkritiek.

Er worden twee problemen waargenomen: enerzijds de rationalisering van de leefwereld, anderzijds de gerichtheid op de universalistische mens. Door de doorgedreven rationalisering komt de autonomie zelf in verdrukking. Paradoxaal gezien lijkt met een toename van rationaliteit de autonomie af te nemen. Dit kan men op verschillende manieren proberen te verklaren, door technocratie, dialectiek van de Verlichting of nog andere modellen. Daarnaast wordt de gerichtheid op het universele als totalitair beschouwd, en hermeneutisch onhoudbaar?

Er komt een dubbele reactie. Er ontstaat een vitalistische trend, een gerichtheid op authenticiteit. We willen het leven in alle verscheidenheid terug aan bod laten komen. Er is in de verlichting geen plaats voor emotie, dynamiek voorbij de objectiviteit. We zien daarom de filosofen van de ontmaskering (Nietzsche).

We vinden aansluiting bij filosofen als Nietzsche en Heidegger. Ook Adorno, met zijn kritiek op de amusementscultuur, hoe de klassenstrijd vermeden wordt door afstomping en Foucault die de onpersoonlijkheid van macht tentoon stelt.

Daarnaast is er een hermeneutische reflex. De rede is een vertakking van een particuliere cultuur (Ihre Zeitgeist... (Hegel)). Moraal is geen zaak van deductie maar van verhalen en groepsethos. er moet in de menswetenschappen respect komen voor de particuliere cultuur. De Mensenrechten zijn de facto westers, niet universeel. Ze zijn de vertolking van een

particuliere cultuur. We zien zelfs een reconstructie van culturen of een uivergroting ervan, zoals in het begin van België met H. Conscience.

"Een kunstwerk drukt een eigen vorm van waarheid uit." Dit kan problematisch worden want wanneer de cultuur verdwijnt in technocratie, kan je die niet meer terughalen. We vinden zelfs aansluiting bij Aristoteles en Wittgenstein.

In deze context is Derrida interessant, als boegbeeld van de hedendaagse deconstructie. We moeten ons afzetten tegen de traditie, zonder die te verwerpen. Deconstructie is geen pure destructie, het is een 'uit mekaar halen en dan weer in mekaar zetten'. Betekenis heeft geen vaste kern (difference). We bevinden ons in het hoogtepunt van het structuralisme. Betekenissen verschuiven voortdurend. Het structuralistische model gaat uit van negatieve betekenissen en voortdurend uitstel. Deconstructie is de beweging waarmee we betekenissen gaan bevragen. Dat heeft een sterk ondermijnend effect. Wat is bijvoorbeeld een Vlaming? we zien dat doorheen de geschiedenis fel veranderen.

Er is geen vastheid meer: de deconstructie werkt bevrijdend maar desoriënterend. Het singuliere wordt echter gered tegenover het geweld van het universele. Ook Levinas past in het plaatje van de singulariteit .

Vanaf de jaren 1960 kreeg het menselijk vertrouwen een zware slag toegediend. De algemene teneur is pessimisme over de slagkracht van het individu. Dat komt door het debacle in Vietnam, ecologische problemen, petroleumcrises en ga zo maar voort. Het lijkt zo te zijn dat mensen onderworpen zijn aan systemen waar ze zelf geen vat op hebben en waar eigenlijk niemand aan de touwtjes trekt. Jacques Derrida introduceert, uitgaande van het structuralistische denken een nieuw geluid in de filosofie.

Derrida neemt het grondinzicht van het structuralisme als uitgangspunt en trekt het radicaal door. Onze omgang met de werkelijkheid wordt, zo zegt hij, volledig bepaald door de structuur (van de taal). Die geeft niet zomaar een weergave van de werkelijkheid, maar constitueert zelf een betekenisorde.

Talige betekenissen zijn niet vaststaand. Ze verschuiven constant doorheen de geschiedenis. Ze ontlenen hun betekenis aan de plaats die ze innemen in het systeem. De schuivende betekenissen laten alleen sporen na. Een tekst leidt zijn eigen leven. De schrijver is in geen enkel opzicht meester over wat hij schrijft. Dat noemt Derrida Dissemination. De eindeloze

voortgang van betekenissen die aan het woord worden toegekend, ondanks en zelfs ongeacht de intentie van de schrijver.

Deze grondstructuur van taal en mens-zijn heeft fundamentele gevolgen. De tekens bestaan nooit op zich zelf. Betekenis is nooit vaststaand of autonoom. Het gevolg is dat we nooit toegang hebben tot de dingen achter de woorden. Er is een eeuwig uitstel van echte betekenis.

De termen van de filosofische traditie kunnen niet zonder mee worden gebruikt. We moeten een diepgaand onderzoek voeren naar de constructen die daar zijn gemaakt. We moeten de constellaties ontleden. Dat wil niet zeggen dat we ze moeten vernietigen. Ook aan wat de tekst niet zegt moet daarnaast worden gehouden, want een tekst ontstaat als een deel niet schrijven en een deel wel schrijven. Er is altijd iets ondeconstrueerbaars aanwezig in de gegevenheid, iets dat oneindig aan ons ontsnapt. Bijvoorbeeld gerechtigheid, in een rechtssysteem. Het moet nog komen, maar het zal ons nooit bereiken.

7.2.2 Declarations of Independence

1. 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 vooronderstelt 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 of these authorizations to sign?”

9. Coda

Ethiek stelt de vraag of de mens herleidbaar is tot de nutscalculus. bij Kant zou dit het geval zijn indien alle imperatieven hypothetisch waren. Er rijst echter een verdere dimensie, die van de categorische, die zich aan ons opdringt met dwang. Ook Aristoteles zal hier niet mee akkoord gaan. Het geluk zit in de activiteit van de rede, de deugdzaamheid en de cultuur.

Filosofie als wetenschap van de vrije tijd zal wegens te hoge opportuniteitskosten onverkort worden geliquideerd. Dit weze een rode draad doorheen de cursus.

Alles wat waardevol is, is weerloos. Of ook: de ethiek is niet deduceerbaar. Er bestaat geen deductieve logica

X. Nota's bij het mondelinge proefwerk

Het mondelinge proefwerk speelt zich af in de diepte. De professor verwacht dat studenten in staat zijn ten gronde en gestructureerd op de vragen kunnen antwoorden. Een antwoord bestaat uit een korte schets van de these en dan argumenten, als duiding en verklaring. Men moet bij elk gebruikt concept duiding kunnen geven. Het gaat niet zozeer om quizkennis, maar wel om argumenten en uitleg. Gebruik dus geen noties die je niet kent. Een goede score op het examen vraagt een foutloos, volledig en persoonlijk verwerkt antwoord. Eigen voorbeelden tellen als meerwaarde.