

Ethiek op zijn plaats zetten

Normatieve ethiek als empirische filosofie

Tsjalling Swierstra

Sinds het begin van het nieuwe millennium verschijnt *Krisis* onder de wervende titel *Tijdschrift voor empirische filosofie*. Het 'zelf-reflexieve' eerste nummer van *Krisis* 'nieuwe stijl' opende met een empirisch-filosofisch niet-programma van Annemarie Mol, en sloot af met een al even mooi artikel waarin René Gabriëls met dit niet-programma voor de zekerheid toch maar de vloer aanveegde.

Mol wil een filosofie die de immanentie serieus neemt: 'Wat kan het betekenen doordacht, doorleefd, doorwerkt, door en door, immanent – en toch filosofie – te zijn?' (7). Zij legt zich vooral toe op het situeren, lokaliseren en particulariseren, en wijst wantrouwend op 'het geweld (...) dat in de praktijk van het universaliseren is geïmpliceerd' (13). Gabriëls houdt vast aan enige transcendentie als mogelijkheidsvoorwaarde voor een normatieve filosofie: 'Morele oordelen transcenderen tot op zekere hoogte onze ervaring' (99). Binnen de normatieve ethiek 'wordt het perspectief van de eerste en tweede persoon gehanteerd, en probeert iemand tegenover een ander te beargumenteren waarom hij een bepaalde stand van zaken in de werkelijkheid onrechtvaardig vindt' (105). In zijn ogen veroordeelt de empirische filosofie zich tot het consequenteloze buitenstaanderschap van het derde-persoonspectief: 'Empirisch filosofen willen hun handen blijkbaar niet branden aan de heikele vragen van de normatieve ethiek' (105). Kijken, kijken niet aankomen – ziedaar het motto van de empirische filosofie. Hij kiest in plaats daarvan resoluut partij voor de universele geldigheid, en wantrouwt op zijn beurt juist het particuliere en lokale als mogelijke schuilplekken voor macht en onderdrukking.

De lezer ziet zich zo geconfronteerd met een inviterend particularisme aan de ene kant en een even inviterend universalisme aan de andere. Ik ga hieronder op beide uitnodigingen in. Gabriëls' hoofdstelling lijkt te luiden: je kunt niet én immanent zijn én normatief. Veel empirisch filosofen zal dit waarschijnlijk worst zijn, terwijl Mol het er waarschijnlijk mee oneens zal zijn (dat zij nogal wat van haar voorbeelden aan de ethiek ontleent, had Gabriëls aan het nadenken moeten zetten). Hoe dat ook zij, ik wil hier de omgekeerde stelling verkennen, namelijk: wanneer de empirische filosofie haar normativiteit, haar eerste-persoonspectief, zou erkennen en verkennen, zou dat haar immanente karakter ten goede komen. En vanuit de normatieve ethiek bezien: wanneer deze haar immanente karakter zou erkennen en verkennen, zou haar normativiteit aan realiteitszin, overtuigingskracht en diepgang winnen. Immanentie en het normatieve perspectief van de eerste persoon versterken elkaar. Empirische filosofie en normatieve ethiek daarmee evenzeer.

Wat nu volgt is geen uitgekristalliseerde bewijsvoering, maar een onderzoeksverslag. In het eerste deel laat ik zien dat er vanuit de normatieve ethiek geen reden is om Mols empirische filosofie van de hand te wijzen. Tussen beide bestaat namelijk grote verwantschap op het punt van immanentie. De normatieve ethiek kan de empirische filosofie op punten zelfs vooruithelpen, juist vanwege haar eerste-persoonspectief van het oordelende subject. Als dat zo is, waarom moeten de meeste empirisch filosofen – vooral wetenschaps- en techniekonderzoekers – dan toch zo weinig hebben van de normatieve ethiek? Ik bespreek en weerleg hun bezwaren in het middendeel van dit stuk. Maar de liefde moet uiteraard ook van de andere kant komen. Want laten we wel wezen: de gemiddelde ethicus houdt zich ook het liefst verre van alles wat riekt naar empirische filosofie. In het derde en laatste deel betoog ik dat zij daarvoor een zeer hoge prijs betalen; voorzover ethici weigeren zich in te laten met het type door Mol gearticuleerde immanentie, plegen zij in zekere zin verraad aan de normatieve ethiek. Want juist in die richting is er voor de normatieve ethiek een wereld te winnen.

Empirische filosofie als erfgenaam van de ethiek

Het verwerpen van iedere vorm van transcendentie en het omarmen van de immanentie vormen volgens Mol de kern van de empirische filosofie. Makkelijk gezegd, maar wat mogen we verstaan onder dit ‘omarmen van de immanentie’? Daarvoor kunnen we het beste vertrekken vanuit de moderne wetenschaps- en techniekstudies (WTS). In de traditionele wetenschapsfilosofie en epistemologie worden rationaliteit, waardevrijheid en distantie geacht garant te staan voor een ware beschrijving van een onafhankelijk van de waarneming gegeven natuur. WTS beleefden hun mooiste moment met de ontmanteling van dit standaardbeeld. In plaats van te blijven zoeken naar de mogelijksvoorwaarden voor ware kennis, koos men radicaal voor een type analyse waarin elk transcendentiaal moment werd weggezuiverd. Daarbij gaat het niet zozeer om een empirische wending, maar vooral om een wending naar de praktijk. In plaats van zich blind te staren op het ‘kijken’, werd – met middelen ontleend aan de etnografie – *science in action* beschreven: hoe interacteren wetenschappers met de wereld? Dat leidde tot de conclusies dat waarheid en werkelijkheid niet zozeer gevonden als wel gemaakt (‘geconstrueerd’) worden, dat waardevrijheid nergens aangetroffen wordt, dat rede en macht niet te scheiden zijn, dat feitelijke beweringen performatieve taalhandelingen zijn, dat vele niet-menselijke actoren een rol spelen bij het sluiten van wetenschappelijke controversen en dat de universele geldigheid van wetenschappelijke beweringen een ongerechtvaardigde extrapolatie is van een type geldigheid dat altijd gelokaliseerd blijft binnen (immanent bleef aan) gesitueerde netwerken.

Dat was (en is) schrikken. Al veel minder schrikbarend waren gelijke bevindingen in het geval van de technologie. Dat technologische artefacten worden gemaakt, verbaast niemand. Dat de productie van technologie niet vrij is van waarden, belan-

gen en macht is relatief kachel. En sinds we de als ontwikkelingshulp geschonken tractoren hebben zien wegroesten bij gebrek aan kennis en onderdelen ter plaatse, is in brede kring geaccepteerd dat technologie alleen functioneert binnen sociomateriële netwerken. Kortom: WTS-inzichten zijn in het geval van de technologie minder controversieel, omdat we wel weten dat het bij technologie niet gaat om waarnemen, maar om handelen. De praktische wending komt daardoor minder hard aan.

En dat geldt natuurlijk nog sterker voor de ethiek. Het hele punt van de normatieve ethiek is ons handelen richting te geven. Ethiek is *man-made*. In het Westen zal het merendeel van de burgers geen moeite hebben dit constructivisme te aanvaarden. De sofisten al wezen op het conventionele karakter van onze normen en waarden (*nomos* in plaats van *physis*). Een etnografische beschrijving van wetenschap en technologie is verrassend en nieuw; Herodotus verhaalde tweeënhalfduizend jaar geleden al smakelijk van de enorme ethische verschillen tussen de hem omringende volkeren. In vergelijking met wetenschappelijke waarheidsclaims, druipt het gesitueerde karakter van ethische normen en waarden af. Wie les geeft in wetenschapstheorie, zal moeite moeten doen om het gesitueerde karakter van wetenschappelijke waarheden aannemelijk te maken. Wie les geeft in de ethiek, krijgt juist een zaal vol ethische relativisten/situeerders voor zich. Waardenpluralisme is te zichtbaar om te kunnen loochenen. De ethiek is nooit in dezelfde mate geprofessionaliseerd als de wetenschappelijke waarheidsvinding, of het maken van technologie. Dat betekent dat er nooit een breed gedeelde voorstelling is kunnen ontstaan van de ethiek als machtsvrije praktijk, ver verwijderd van het geroezemoes, gemarchandeerd en gedreig van de marktplaats. Vrijwel elke ethicus zal gewillig toegeven dat de vigerende normen en waarden het resultaat zijn van ‘onzuivere’ praktijken.

Ethiek als model voor empirische filosofie

Normatieve ethiek is door en door praktisch, en daardoor ook door en door immanent. Dat is goed te zien wanneer we haar vergelijken met Mols versie van immanente, empirische filosofie. Immanente filosofie zou ten eerste laten zien hoe er altijd empirie in filosofische teksten zit verborgen, bijvoorbeeld als exemplarische situatie. Men kan er ook voor kiezen de empirische reikwijdte ervan aan de orde te stellen, een strategie die naadloos overgaat in het introduceren van nieuwe, ontregelende empirie. Niet de dramatische beslissingen van artsen, waarop de medische ethiek zich blindstaart, maar de alledaagse zorgarbeid van verpleegkundigen. Niet de wetenschappelijke theorieën, waarop de wetenschapsfilosofie zich blindstaart, maar de alledaagse praktijken in de laboratoria. Met deze nieuwe empirie worden niet zozeer nieuwe feiten in de filosofie ingebracht, maar nieuwe heuristieken, modellen, metaforen, structuren. ‘Wat de empirie met zich meebrengt is een raster, een figurering, een manier van begrijpen’ (11). Nieuwe empirie betekent een nieuwe manier van vragen stellen en begrijpen.

Dit laatste roept een interessante vraag op, namelijk: hoe komt een filosoof die

nieuwe empirie, die nieuwe heuristieken op het spoor? Mol suggereert dat een onbevangen blik volstaat: empirische filosofie ‘zet veel van het gangbare weten (...) tussen haakjes. Het laat gegeven coördinaten los en vraagt zich het meest basale af’ (12). Bijvoorbeeld vrouwenstudies, dat ‘filosofisch gezien, haar grootste doorbraken bereikte toen ze ophield te weten wat een vrouw is en sekse zelf tot onbekende verklaarde’ (12). Mol verbindt empirische filosofie zo, via de aan de culturele antropologie ontleende houding van ‘radicale vreemdheid’, aan de sceptische epochè: het uitstellen van het eigen oordeel om zo onbevangener te kunnen waarnemen en niet alles te onderwerpen aan een geroutiniseerde waarneming.

Dit vind ik om twee redenen niet overtuigend. Het lijkt mij ten eerste onwaarschijnlijk dat zo’n ‘stuurloze’ blik haalbaar is, en ten tweede – mocht zo’n blik af en toe toch lukken – dan ben ik bang dat we allemaal dingen gewaarworden die volstrekt betekenisloos zijn. Beide twijfels gaan terug op mijn overtuiging dat het blootleggen en introduceren van de empirie alleen mogelijk en zinvol is vanuit een normatief gezichtspunt. Dat blijkt bijvoorbeeld uit pogingen om zogenoemde technologische scripts te beschrijven. Van dingen (niet-menselijke actanten) wordt altijd dat handelen waargenomen, dat wij ethisch relevant achten: dat een bepaalde technologie vrouwen uitsluit, noemen we een script, dat een weg ons dwingt hier te rijden en niet tien meter naar rechts noemen we (onder normale omstandigheden) geen script. Anders gezegd: immanente filosofie vooronderstelt een normatief eerste-persoonsperspectief. Wanneer we immanentie dus begrijpen als hier beschreven, dan kan de ethiek model staan voor de empirische filosofie. Deze stelling wil ik wat verder uitwerken. Het ethische discours is in minstens vijf opzichten fundamenteel open voor oude en nieuwe empirie, en wel op een zodanige manier dat deze empirie ook nog relevant is. *Normatieve ethiek biedt daarmee een heuristiek om nieuwe heuristieken à la Mol op het spoor te komen.*

Vijf heuristieken

Ethische normen en waarden zijn zo duidelijk gesitueerd omdat het gaat om oplossingen voor praktische problemen. En die zijn per definitie gesitueerd.¹ Dit gesitueerde karakter van ethiek is nog manifester op het niveau van de concrete morele oordelen. Er bestaat een hermeneutische wisselwerking tussen probleem en oplossing: problemen kunnen alleen als zodanig worden waargenomen in het licht van ethische normen en waarden, maar eenmaal waargenomen kunnen ze aanleiding geven tot het herinterpreteren of amenderen van het bestaande ethische repertoire. Net als in de technologie gaat het in de ethiek om tinkering, opdat er een fit groeit tussen normen en feiten. Het is altijd een open – ethisch normatieve – vraag of een ethische oplossing inderdaad kan worden getransporteerd naar een andere probleemsituatie. Of een norm (of vocabulaire) terecht wordt verplaatst van (oude) empirische situatie A naar (nieuwe) empirische situatie B, kan alleen worden vastgesteld door te onderzoeken of er in het licht van dat transport relevante verschillen bestaan tussen A en B, welke dat transport onwenselijk maken. Vanwege de altijd betwistbare legitimiteit

van dit type transport van ethische oplossingen, zit er in de normatieve ethiek een logica ingebakken, die ons steeds oude en nieuwe empirie doet blootleggen. Het is dan ook niet toevallig dat Mol haar eerste voorbeeld ontleent aan de ethiek, namelijk Iris Youngs these dat het dominante begrip van *verdelende rechtvaardigheid* slechts recht doet aan een beperkt deel van het menszijn. Youngs normatief-kritische pointe is dat dit rechtvaardigheidsbegrip wel oplossingen biedt binnen de sfeer van de markt, maar daarmee niet automatisch in bijvoorbeeld de sfeer van de zorg. Andere voorbeelden: het vierde gebod is niet van toepassing op een embryo; het dominante feminisme doet geen recht aan de ervaringen van zwarte vrouwen. En ga maar door.

Ten tweede: voor het opdiepen van een 'exemplarische situatie', omwille van een beter begrip van een historische tekst, is op zichzelf geen ethische impuls nodig. Hiervoor volstaat het verlangen naar coherentie en samenhang, dat wordt geprikkeld door (schijnbare) lacunes, inconsistenties en onnavolgbare gedachtekronkels in de te interpreteren tekst. Maar we kunnen ook door een ethische incoherentie worden aangespoord tot het opdiepen van een exemplarische situatie. De normatieve lading van de verborgen exemplarische situatie kan onverenigbaar zijn met de normatieve pointe van de tekst zelf. Dat het platonisme berust op de exemplarische situatie van een (in onze ogen immorele) meester-slaafhiërarchie, kom je op het spoor als blijkt dat er met platoonse dualismen geen consistente democratietheorie te formuleren is (Swierstra 1998).

Een derde heuristiek voor het introduceren van nieuwe empirie bezit de ethiek in het zogenoemde morele gezichtspunt. Dit gezichtspunt verlangt een onpartijdige afweging van de belangen en rechten van alle betrokkenen, en inviteert deze betrokkenen dus uitdrukkelijk om hun empirie, hun ervaringen in te brengen. Wie bijvoorbeeld meent dat de seksespecifieke verdeling van arbeid en zorg ethisch in de haak is (want een gevolg van vrije keuzes), kan daarin het grootste gelijk van de wereld hebben, maar staat wel onder een ethische verplichting zich blijvend open te blijven stellen voor ervaringen en meningen van beide betrokken seksen, welke dit ethische oordeel zouden kunnen problematiseren.

Een vierde heuristiek richt zich op het type empirie dat grenzen stelt aan het menselijk ingrijpen, dat zich zodoende onttrekt aan een ethische evaluatie, en dat nogal eens wordt aangeduid als 'natuur'. Het gaat hier om de grens tussen 'pech' enerzijds, 'onrecht' en 'zonde' anderzijds. Een natuurlijk fenomeen als een overstroming is vervelend maar geen onderwerp voor een ethisch traktaat. Dat er een natuurlijke hiërarchie bestaat tussen meesters en slaven, evenmin. Noch dat mensen van nature egoïstisch zijn en homoseksualiteit een ziekte is. Omdat de empirie hier wordt ingezet om grenzen te stellen, en omdat er altijd partijen zijn die zich aan die grenzen storen, is deze empirie altijd onderwerp van ethische discussie en strijd. Deze strijd wordt op twee manieren uitgevochten. Ten eerste via een herinterpretatie van de empirie: 'er bestaat geen natuurlijke hiërarchie tussen mensen', 'homoseksualiteit is wel kwestie van vrije wil'. Ten tweede door te betwisten dat de desbetreffende empirie zich werkelijk zou onttrekken aan menselijke beïnvloeding: 'het onderhoud

aan de dijken is jarenlang verwaarloosd’, ‘het kapitalisme heeft mensen egoïstisch gemaakt, kijk maar naar Cuba waar egoïsme nauwelijks voorkomt’. Hier wordt een strijd over oude en nieuwe empirie gevoerd, maar (weer) met een normatief-ethische pointe. Dat wil zeggen: vanuit een oordelend eerste-persoonsperspectief.

Met deze vierde heuristiek hangt, tot slot, de vijfde nauw samen. Ethische oordeelsvorming beoogt praktisch te zijn, ons handelen richting te geven. Dat betekent dat aan doelen en handelingsvoorschriften steeds de eis van de praktische realiseerbaarheid wordt gesteld. Met een bekende formule: *ought implies can*. Wat realiseerbaar is en wat niet, wordt altijd bepaald met behulp van empirische voorbeelden: je zegt dat je het niet hoeft omdat het niet kan? Maar daar en daar is het wel gelukt! Bijvoorbeeld: je zegt dat de samenleving niet hoeft te worden gedemocratiseerd omdat er zich toch altijd nieuwe elites naar voren zullen dringen? Kijk dan eens naar de Verenigde Staten, waar ze veel meer gezagsdragers direct kiezen ... et cetera. Kortom: de spanning tussen *ought* en *can* motiveert het constant kritisch bezien van bestaande empirische praktijken en onmogelijkheden, mede door deze te vergelijken met andere, nieuwe praktijken en mogelijkheden.

Mol stelt terecht dat empirische filosofie niet kan volstaan met het toevoegen van een paar feiten aan het filosofisch oordeel; het gaat om het zoeken naar nieuwe heuristieken. Minder duidelijk wordt hoe je dat doet, en vooral waarom je die moeite zou doen. Zij lijkt onvoldoende te erkennen dat deze heuristieken ook, en misschien wel juist, een normatief-ethisch karakter kunnen hebben. Het eerste-persoonsperspectief van de normatieve ethiek oefent een permanente, zij het soms zachte druk uit om oude empirie bloot te leggen, en om nieuwe empirie te introduceren. Omdat en voorzover dat ethisch relevant is.

Filosoferen is handelen

Empirische filosofie, aldus Mol, concentreert zich niet alleen op de empirie in filosofische teksten, maar voltrekt ook de omgekeerde beweging: zij laat op twee manieren zien hoe filosoferen onderdeel is van de alledaagse werkelijkheid. Ten eerste is ons filosofisch spreken en schrijven een praktische activiteit, met voorwaarden en met effecten: ‘teksten doen iets: ze beschrijven, normeren, bepleiten, evoceren (16); teksten stellen taaldaden’ (17). Erg waar, en heel erg evident in het geval van de ethiek. Immers, men schrijft ethische teksten om het denken en handelen richting te geven. Er is nauwelijks een bewering expliciet ‘taaldaderiger’ dan een zin die begint met ‘je moet/mag/mag niet’. Wie praktische invloed wil hebben, kan niet om de retorica heen. Er is dan ook geen ander filosofisch genre dat zo bewust is omgegaan met verschillende stijlen en aanspreekvormen: pamfletten, preken, columns, cartoons, etiquetteboeken, dialogen, wandtegeltjes, romans, succesagenda’s, monologen, dagboeken, gelijkenissen, essays, dierenfabels, academische geschriften, kinderverhalen, wetsartikelen en ga maar door.

Maar, zoals hierboven de vraag werd gesteld naar de relevantie van oude en nieuwe

empirie, dringt zich nu de vraag op: als ik door te filosoferen handel, waartoe dan? En daarmee doet het normatieve, eerste-persoonspectief zich weer gelden. Dat blijkt ook uit Mols tekst, voorzover ze her en der, meer en minder duidelijk, zelf normatieve stellingen betreft. Voor het merendeel gaat het daarbij om normen die niet geëxpliciteerd hoeven te worden vanwege hun vanzelfsprekendheid: liever geen geweld, en wel waardering en respect voor mensen die niet zo in *the spotlight* staan (bijvoorbeeld verpleegkundigen). Maar dit innemen van een normatief perspectief lijkt haar desondanks niet altijd gemakkelijk af te gaan. Gevolg is een wat ongemakkelijke moralisering van het buitenstaanderperspectief van de derde persoon. Daarmee doel ik op een, ook bij Foucault aanwijsbare, afkeer van orde, normaliteit en systeem, en een niet nader gemotiveerd verlangen om gangbare interpretaties aan het wankelen te brengen, om iets 'Anders' te denken. Ik kan hier moeilijk iets anders in zien dan een modernistisch ethos, een soort omgekeerd platonisme, een soort tot apriori verstand wantrouwen ten opzichte van elke orde (immers per definitie gewelddadig). Klinken hier niet resonanties van de holle bewondering voor alles wat en iedereen die marginaal is, zoals bij Marcuse en Foucault? Het is een terugkerend thema in de twintigste-eeuwse, neonietzscheaanse filosofie: tegenover de gestolde, gewelddadige orde wordt een vloeibare, ziedende, bevrijdende onderwereld uitgespeeld. Overtuigend is het allemaal niet. In de eerste plaats ben ik niet geïnteresseerd in een ander perspectief, in iets nieuws. Wel in iets beters. In de tweede plaats ben ik niet tegen elke vorm van orde, van systeem, van geweld. Het soort anarchistische kritiek dat elk systeem, elke orde, gelijkstelt aan geweld en onderdrukking, is mij vele malen te gemakkelijk, te gratis, te a priori.

Mijn indruk is dat dit modernisme is. Juist een filosofie die haar immanentie serieus wil nemen, zou niet moeten aarzelen om te kiezen voor het eerste-persoonspectief. Het buitenstaanderschap, het derde-persoonspectief heeft immers nog alle trekken van een in het horizontale vlak getrokken transcendentie: als we er niet meer *boven* kunnen staan, dan maar *ernaast*. Het opgeven van dit buitenstaanderschap is in zoverre een proeve van immanente filosofie dat je je zodoende engageert met de wereld. Dat je de wereld probeert te kennen, maar jezelf ook laat kennen. Is de normatief-ethische houding in zoverre niet vele malen symmetrischer dan het derde-persoonspectief van de niet geïnvolveerde buitenstaander? Wie zijn of haar eigen oordeel probeert uit te stellen, schept ruimte om zich te laten verrassen. Zo iemand speelt een bewust spel met de eigen waarnemingsroutines. Dat dat vruchtbaar kan zijn, bewijst een enkele blik op het (overige) werk van Mol. Maar de inzichten die vanuit dit perspectief gewonnen moeten worden, moeten vanuit het eerste-persoonspectief op hun relevantie worden beoordeeld.

‘Filosofie in het wild’

Filosoferen is, aldus Mol, op een tweede manier onderdeel van de alledaagse werkelijkheid, namelijk als ‘filosofie in het wild’. De empirische filosofie beoogt deze ‘wilde’ filosofie te articuleren: ‘Van oude filosofische vragen wordt dan nagegaan hoe ze in alledaagse situaties beantwoord worden’ (13). De empirische filosofie vraagt zich bijvoorbeeld niet af wat ziekte is, maar hoe ziekte in de praktijk door tal van actoren wordt *gedaan*. Zij beschrijft alledaagse actoren als ‘praktiserende metafysici’ (12). Wederom kan hier de vraag gesteld worden: *waarom* doen empirisch filosofen dat? En wederom kunnen we ons voor een antwoord wenden tot de normatieve ethici. Het verbaast niemand dat ‘moed’, ‘rechtvaardigheid’ en – om maar eens wat anders te noemen – vrouwelijke deugdzaamheid, steeds verschillend worden ‘gedaan’. We doen ethiek meer dan we erover denken en praten. Dat blijkt alleen al daaruit, dat het aanzienlijke inspanning vergt om de in ons handelen aanwezige normen en waarden te benoemen en reflexief te bewerken. Dat mensen ‘praktiserende ethici’ zijn, is dan ook een inzicht ouder dan de weg naar Rome. Wat deed Socrates anders dan het met leken onderzoeken van vigerende noties van goed en kwaad? Aristoteles’ methode behelsde niet veel meer dan het articuleren van in (de heersende groepen binnen) de polis aanwezige ethische kennis. En ook als we hedendaagse ethici raadplegen, is bescheidenheid troef. Het ijkpunt is steeds ‘our everyday morality’ (Walzer 1987, 3), de ‘moralische Alltagsintuitionen’ (Habermas 1983), de ‘everyday facts of lived practical reason’ (Nussbaum 1986, 5). Uiteindelijk zit hierachter de (normatieve) overtuiging dat het heel verschrikkelijk zou zijn wanneer gewone mensen in alledaagse situaties geen antwoord zouden kunnen geven op vragen rondom het goede (samen)leven. Het is waarschijnlijk juist deze erkenning van het primaat van de ‘ethiek in het wild’ geweest, welke heeft verhinderd dat ethiek op een vergelijkbare manier is geprofessionaliseerd als wetenschap, technologie en taken van de filosofie als metafysica, logica en epistemologie. (Dat de expertise van ethische professionals altijd in twijfel wordt getrokken, is dan ook alleen maar een goed teken.) En het is dezelfde erkenning die een antwoord geeft op de vraag *waarom* filosofie in het wild het articuleren waard is.

‘Kiezen, rechtvaardigen, argumenteren: het is deel van de veelkoppige gewone, ongewone wereld’, stelt Mol tevreden (15). ‘Waar is “rechtvaardigen”’, vraagt ze door. Ook achter deze vraag zit een normatief-ethische preoccupatie. Ik vermoed dat het haar gaat om het verdedigen van de filosofie in het wild tegenover de pogingen van sociologen en filosofen om rationaliteit en kritiek te monopoliseren. Een kritiek op de kritiek, als het ware. Op dit punt kunnen we ook het misverstand tussen Mol en Gabriëls uit de weg ruimen. Het type transcendentie waar de laatste zo aan hecht, wordt door de eerste niet ontkend, maar immanent gemaakt. Dat wil zeggen: begrepen als een onderdeel van de alledaagse werkelijkheid, welke verder geen bijzondere filosofische aandacht of zorg behoeft. Het zit wel goed met de kritiek, met de contrafacticeit. Maar de vraag naar het ‘waar’ is pas echt relevant van-

uit de normatief-ethische vraagstelling: is rechtvaardigen op de goede plaatsen? En in voldoende mate? En dat zijn vragen waar bij uitstek normatieve ethici zich het hoofd over hebben gebroken. Volgens de meeste ethici sinds de Verlichting is rechtvaardigen op te weinig plaatsen en is er daar doorgaans onvoldoende ruimte voor. Door te vragen naar rechtvaardigingen worden namelijk routines en tradities in een kritisch licht geplaatst. Dat is de kern van hun pleidooi voor rationalisering en democratisering van de samenleving. Dit betekent niet dat rechtvaardigen altijd op eenzelfde manier moet, of tegenover dezelfde personen. Bijvoorbeeld: publiek en privé zijn geen verschillende ruimtes, maar verschillende rechtvaardigingsregimes. Dat je je doen en laten moet kunnen rechtvaardigen ten overstaan van je medeburgers, definieert het publieke. Dat je van een dergelijke verplichting bent ontslagen, het private. Uiteraard is de grens tussen beide regimes poreus en betwist. Ethici hebben zelfs gepleit voor domeinen waarin morele rechtvaardigingen niet 'op hun plaats zijn'. Wie een economische concurrent op een faire manier het faillissement injaagt, hoeft zich daarvoor bij ons niet te rechtvaardigen. Dit vrijplaatskarakter zelf moet wel worden gerechtvaardigd (wat doorgaans gebeurt door te wijzen op de heilzame gevolgen van marktconcurrentie voor het collectieve belang).

Immanentie en transcendentie

Het heeft er wellicht de schijn van dat ik tot nu toe vooral tegen Mol heb geargumenteed. In feite echter heb ik vooral geprobeerd Gabriëls' stelling over de onverenigbaarheid van empirische filosofie (immanentie) en normatieve ethiek (transcendentie), van zijn vanzelfsprekendheid te ontdoen. Tegenover hem heb ik betoogd dat de normatieve ethiek – vanwege haar praktische karakter – goeddeels parallel loopt aan de empirische filosofie, en daar in een aantal opzichten zelfs op voor ligt. Sterker: dat empirische filosofie alleen mogelijk en zinvol is dankzij een normatief, eerste-persoonspectief.

Dat perspectief is dan ook inderdaad bij Mol aanwijsbaar. Wel gaat het minder van harte dan ik graag zou zien: een beetje meer immanentie zou naar mijn mening leiden tot een beetje minder buitenstaanderperspectief. Dit betekent echter niet dat ik Gabriëls' verwijt van kryptonormativisme onderschrijf. Althans, ik deel niet zijn opwinding. Daarvoor heb ik drie overwegingen. Ten eerste is het een illusie dat men de eigen maatstaven geheel kan expliciteren. De normen en waarden die ons handelen en denken sturen, zijn ons goeddeels onbewust. Ten tweede is het lang niet altijd zinvol te proberen de eigen normen te expliciteren, bijvoorbeeld wanneer men er vanuit kan gaan dat de ontvanger van de tekst dezelfde normen deelt. Tot slot zie ik niet waarop een algemene ethische identificatieplicht zou berusten. Een van de context losgezongen eis om de eigen morele maatstaven te expliciteren, lijkt me typerend voor een project als dat van Habermas, namelijk het identificeren van algemene, door iedereen die een beetje nadenkt te onderschrijven normen. Buiten een dergelijk fundamentalistisch filosofisch taalspel, waarmee de empirische filosofie

zich niet hoeft in te laten, is het in zijn algemeenheid niet zinvol. Dat is het alleen wanneer men via argumenten het gemeenschappelijke handelen wenst te coördineren, en er dissensus lijkt te bestaan over de normatieve uitgangspunten. Dan is het zinvol (alleen) die normen te articuleren, waarover in die situatie verschil van mening bestaat.

Eerste bezwaar tegen ethiek: ethiek is machteloos

Mol laat zich in haar stuk niet uit over de normatieve ethiek. Veel van haar geestverwanten bij wetenschaps- en techniekstudies doen dat elders wel – overigens vooral in de wandelgangen. In het algemeen willen zij even weinig met de normatieve ethiek te maken hebben als Gabriëls met de empirische filosofie. Dit is niet alleen improductief (zie hierboven), maar ook onnodig. Veel van hun kritiek op de ethiek is wel te ondervangen. Ik behandel de drie varianten ervan. In de eerste variant wordt betwist dat moraal relevant is; in de tweede wordt betwist dat het de subjecten zijn die ethisch handelen; en in de derde variant wordt weliswaar het belang van de moraal erkend, en wordt ook toegegeven dat subjecten ethisch handelen, maar wordt betwist dat deze moraal het gevolg is van het bewuste ethische handelen van deze subjecten.

De drie varianten hebben gemeen dat ze de ethiek op haar plaats zetten. En dat is zeker niet de centrale plaats die sommige ethici voor haar opeisen.

Een eerste variant van ethiekkritiek wijst op de *machteloosheid* en *ineffectiviteit* van de ethiek. Er wordt niet ontkend dat mensen ethisch redeneren, zelfs niet dat ze er af en toe naar handelen, maar wel dat dit een erg relevante bezigheid is. Filosofische ethiek is dan *machteloosheid* in het kwadraat. Binnen de politiek, het bedrijfsleven en de technologie leggen goede bedoelingen en argumenten immers geen enkel gewicht in de schaal: wat telt is het recht van de sterkste, het najagen van winst, of de wetmatigheid van de technologische ontwikkeling. Ethische gebaren en geluiden dienen om de werking van de macht aan het zicht te onttrekken, als goede PR voor imago-gevoelige bedrijven, of als therapie om ons in het technologisch onvermijdelijke te schikken (ethische commissies vertragen de technologische ontwikkeling tot een tempo dat voor het grote publiek aanvaardbaar is). Wie werkelijk wil zien, prikt door het ethische vernisje heen.

De exemplarische auteur hier is uiteraard de auteur van *Il principe*. Ethiek wordt bij Machiavelli een functie van politiek machtsbehoud:

‘Als je alles goed overweegt, zul je bemerken dat er bepaalde dingen bestaan die op deugden lijken maar die je, wanneer je je ernaar richt, de ondergang brengen, terwijl er andere dingen bestaan die op ondeugden lijken maar die je, wanneer je je ernaar richt, veiligheid en welzijn blijken te verschaffen’ (Machiavelli 1993, 116).

Hij juicht deze harde noodzakelijkheid niet toe, hij constateert haar slechts. Hij legt zich neer bij de harde feiten.

Dit realismeargument vooronderstelt echter dat er een algemeen verlangen is om de ethiek zuiver te houden – een tendens die moralisten en sceptici vreemd genoeg verbindt – en haar zo veel mogelijk af te zonderen van de sferen van macht, belangen (en technologie?). Maar wie de praktische intenties van de ethiek vooropstelt, maakt niet om zo'n zuiverheid. Latour schreef ooit eens, in antwoord op de rationalisten die koste wat kost vast willen houden aan het onderscheid tussen rede en macht:

'If the account "the Holocaust took place" is in danger of being dismantled, who will defend it best? Those who thump on their table and endlessly repeat that since it has really taken place it cannot be rationally denied by anyone in his right mind? Or those who will look for which resources to bring in, which powers to convoke, maybe which society to rebuild in order for this statement to remain indisputable for a bit longer? (...) Longing for the naked truth is like longing for the purely spiritual: they are both dangerously close to nothingness. I prefer the truth warmly clothed, incarnated and strong' (Latour 1989, 114-115).

Binnen de context van de wetenschapsfilosofie mag dit een schokkende uitspraak zijn, binnen de context van de ethiek is dit redelijk vanzelfsprekend. Er zijn veel meer mensen die menen dat de wetenschappelijke waarheid zich op eigen kracht door het universum weet te verspreiden, dan er mensen zijn die een gelijke naïviteit ten toon spreiden ten aanzien van de moraal. Wie alleen vertrouwt op de 'dwangloze dwang van het betere argument', wie alleen vertrouwt op goede bedoelingen, komt immers al snel bedrogen uit. Tal van ethici zijn zich er altijd scherp van bewust geweest dat ethische argumenten sec relatief zwak zijn. Zij zijn altijd voorstander geweest van een 'warm aangeklede' moraal. Met een voor de hand liggend voorbeeld: sommige moraalregels geven we de vorm van juridische wetten, om zo de 'dwangloze dwang' voor alle zekerheid te complementeren met de 'dwingende dwang' van het overheidsgeweld. Ethiek en politiek, ethiek en politieke filosofie, mogen dan ook nooit worden gescheiden. Als ze al zijn te onderscheiden, dan is de grens tussen beide principieel poreus.

Dat ethische regels van zichzelf vaak kwetsbaar en relatief krachteloos zijn, betekent niet dat we de ethiek naast ons neer moeten leggen, maar integendeel dat we moeten zoeken naar manieren om de ethiek effectief te maken in de wereld van de harde feiten. Zoeken naar situaties waarin macht, economisch winstbejag en technologie convergeren met de ethiek, of zulke situaties creëren. Als een politicus aan de macht wil blijven, laten we dan proberen te zorgen dat daarvoor mooie – ethische – praatjes nodig zijn. Als een bedrijf winst wil maken, laten we dan proberen te zorgen dat 'verantwoord ondernemen' bijdraagt aan het imago van een onderneming en hen zo helpt om winst te maken. Als de technologie ons bepaalt, laten we dan de

technologie moraliseren. Het altijd weer opduikende hypocrisieverwijt ('ze doen het alleen maar voor de schone schijn') hoeft daarom niet begrepen te worden als een teken van ethische machteloosheid. Het kan evengoed een indicatie zijn dat de ethiek praktisch – warm aangekleed – is geworden.

Tweede bezwaar: ethiek is voluntaristisch

Laat de vorige vorm van ethiekkritiek de idee nog onverlet dat actoren bewust ingrijpen in hun omgeving, in de tweede kritiekvariant wordt het actieve, bewust wilgende en handelende subject zelf aangevallen. Het gaat hier om de overbekende tegenstelling tussen sociologen die de samenleving reduceren tot het intentionele handelen van individuen versus hun collega's die het individuele handelen juist begrijpen als gedetermineerd door sociale structuren. De ethiek zou uitgaan van een in sociologisch opzicht naïef subjectbegrip aangezien het handelen goeddeels wordt gedetermineerd door structuren of netwerken achter de rug van de actor om.

In een boeiend artikel proberen Emilie Gomart en Antoine Hennion (1999) voorbij te komen aan wat inmiddels een patstelling is geworden. Aan de hand van twee casestudies naar 'roes', bij muzikkliefhebbers en drugsgebruikers, schetsen zij een type subjectiviteit waarin 'bewust zelfverlies' (*consensual self-abandonment*) centraal staat: 'accepting that "external" forces take possession of the self; of being "under the influence" of something else; of bracketing away one's own control and will in order to be expelled or rendered "beside oneself" (221). Ze beschrijven hoe muzikkliefhebbers en drugsgebruikers actief ingrijpen om iets passief te kunnen ondergaan, om zich beter te kunnen overgeven: 'These models of being/acting weave together what had seemed to be polar opposites – passivity and activity, determining and determined, collective and individual and intention as against causality' (227).

Het aardige van hun beschrijving is dat deze probleemloos kan worden overgeheveld naar de morele actor, daar vinden we een vergelijkbare mix van actief en passief. Op een oppervlakkig niveau is het al evident dat individuen niet de bron vormen van hun ethische normen en waarden. Sterker: ze worden er diepgaand door gevormd, tot in de wortels van hun persoonlijkheid aan toe. Tegelijkertijd is het onloochenbaar dat actoren niet louter passief gehoorzamen aan voorgegeven normen en waarden, maar deze actief vormgeven door ze toe te passen in wisselende situaties, tegen elkaar uit te spelen et cetera.

Maar de mix van actief en passief gaat dieper. Het is slechts zeer ten dele waar dat de morele actor een actief willend subject is. Het is immers niet mogelijk om bepaalde ethische overtuigingen (weg) te willen. Je vindt iets wel of niet in de haak, daar heb je weinig tot geen invloed op. Ethische oordelen overkomen ons. Het is precies deze ervaring, dat ethische normen ons niet ter beschikking staan maar in zekere zin over ons beschikken, waar Kant de vinger op legt wanneer hij onderscheidt tussen de hypothetische en de categorische imperatief. In het eerste geval 'moeten' we alleen iets doen of laten wanneer we bepaalde doelen willen; in het tweede geval moe-

ten we iets sowieso doen of laten, en dient onze wil zich te voegen naar wat plicht is. Er is veel af te dingen op Kant, maar deze elementen van noodzakelijkheid en passiviteit heeft hij terecht vooropgesteld in zijn visie op de moraal. Er is iets in ethisch handelen en oordelen wat we passief ondergaan, iets wat zich aan ons opdringt of we willen of niet – zoals wanneer het ons niet lukt ons handelen voor onszelf te rechtvaardigen ook al zouden we dat graag willen, of wanneer we in een reflex een hand uitsteken naar iemand die valt. In de woorden van Nussbaum: 'There is something there that we are straining to be right about and to express truly: (...) we are after the truth' (1986, 5). Op zulke momenten toont zich de robuustheid van de moraal, die grenzen stelt aan ons actieve willen.

Maar niet iedereen ervaart die robuustheid. Vooral Aristoteles heeft hierop gewezen: het vereist een ethische opvoeding en zelfstiling, niet wezenlijk verschillend van wat Gomart en Hennion beschrijven bij hun muziekliefhebbers en drugsgebruikers. Wie niet geleerd heeft oog te hebben voor het lijden van anderen, wie zijn morele verbeelding niet heeft getraind, wie bepaalde emoties niet (her)kent, wie niet weet wat vernederen is, wie niet geleerd heeft tegen groepsdruk in te gaan, wie zozeer beschadigd is dat hij geen vertrouwen kan hebben in anderen, en ga maar door, is ethisch blind en doof. Dit betekent dat men zichzelf – geholpen door anderen – actief moet vormgeven om het appèl van de ethiek passief te kunnen ondergaan. Daarmee is voor de ethiek een subjectbegrip kenmerkend dat noch voluntaristisch is, noch vervalt in een sociologisch determinisme.

Derde bezwaar: ethiek is intentionalistisch

Een derde variant van ethiekkritiek concentreert zich niet op de machteloosheid van de ethiek of op de bepaaldheid van het subject, maar op de beperkte invloed van het ethische – bewust oordelende, kiezende en handelende – subject op de moraal, op de wereld van normen en waarden. Ethici zouden er ten onrechte van uitgaan dat sociale orde het beoogde resultaat is van ethische keuzes van bewuste individuen. Moraal, sociale orde, vigerende normen, waarden en praktijken – dat alles is vooral de toevallige uitkomst van een heel scala aan invloeden, en correspondeert nooit met de ethische bedoelingen en keuzes van mensen. Ethici zouden het vermogen de werkelijkheid 'met wil en bewustzijn' vorm te geven, overschatten. Zij miskennen het belang van routines voor de stabilisering van de moraal, en van de onbedoelde effecten voor de vernieuwing ervan. De marxistische nadruk op het primaat van de economische onderbouw vis-à-vis de bewuste bovenbouw, is een vroeg voorbeeld van dit type ethiekkritiek. Een recente variant, afkomstig uit de hoek van WTS, voegt hieraan toe dat veel van de moraal wordt bepaald door materiële structuren, technologische praktijken en artefacten (een recent voorbeeld is Verbeek 2001).

Ik denk niet dat er veel ethici bestaan die zo naïef zijn als ze hier worden voorgesteld. Er is niets dat ethici (logisch) verplicht tot de stelling dat de wereld het resultaat is van bewuste ingrepen. Men kan zonder probleem toegeven dat de wereld

vooral een onbedoeld effect is van van alles en nog wat, om toch vol te houden dat het soms uitmaakt dat mensen gemotiveerd zijn door ethische overtuigingen, en dat het daarom soms zinvol is om ethisch te delibereren. Daarnaast geeft de ethiek het bestaan van routines volmondig toe. Ethische reflectie wordt gepresenteerd als een activiteit voor uitzonderingssituaties, waarin routines falen en geen antwoord meer kunnen geven op vragen waarvan we het bestaan ons daarvoor veelal niet eens bewust waren. In zulke gevallen opent zich als het ware een *window of opportunity* waarin de normale gang van zaken ondergedetermineerd raakt en dus enige ruimte voor bewust handelende actoren ontstaat.

Ook de observatie dat veel normen ingeschreven zijn in materiële structuren en artefacten, raakt de ethiek niet werkelijk. Dat normen en waarden deels worden bepaald door dingen, is niet al te schokkend. Het is een ingewikkelde kwestie of het handig is binnen de ethiek een principiële onderscheid te handhaven tussen menselijke en niet-menselijke actoren (Swierstra 2000, De Vries 2000). Ik meen dat dit vaak nuttig is. Hierbij denk ik vooral aan *ethisch handelen*: het bewust dan wel routinematig handelen volgens, respectievelijk in conflict met, geaccepteerde normen en waarden, en aan *ethisch oordelen*: het beredeneerd komen tot een praktisch besluit – of voorstel, oproep enzovoort, daartoe – inzake als ethisch aangemerkte handelingsvragen welke op hun beurt voortkomen uit verstoorde ethische routines. Ethisch handelen en ethisch oordelen lijken me voorbehouden aan mensen. Er bestaan echter ook ethische acten waarbij het onderscheid tussen mensen en dingen vervalt. Deze acten duid ik aan als: *ethiek doen*. Daaronder wil ik verstaan het problematiseren en bediscussiëren van ethische normen, of het beslechten van ethische controversen. Anders gezegd: het bijdragen aan het openen, voeren en beslechten van een discussie over ethische normen, waarden en deugden.

Onderscheidend kenmerk van *ethiek doen*, in tegenstelling tot (on)ethisch handelen, is dat er altijd sprake moet zijn van een *menselijk publiek*, hoe beperkt ook. En dan kunnen ook dingen ethiek doen. Ten eerste maken ze soms mogelijk wat eerst onmogelijk was, waardoor nieuwe ethische vragen opkomen, of oude van de agenda kunnen verdwijnen. Zo is euthanasie vooral een ethische kwestie geworden omdat we dankzij de medische technologie mensen veel langer – te lang – in leven kunnen houden. Omgekeerd is vrouwelijke kuisheid goeddeels van de ethische agenda verdwenen sinds de introductie van betrouwbare anticonceptie. In de tweede plaats kunnen dingen ons bepaald gedrag voorschrijven. We denken hier dan gelijk aan de autogordels van Latour, maar Bentham's Panopticon is een veel vroeger voorbeeld van zo'n gemoraliseerd ding (om het maar helemaal niet te hebben over de tafel van Koning Arthur, die rond was om jaloezie onder de ridders te voorkomen). En in de derde plaats bemiddelen dingen ons contact met de wereld, waardoor nieuwe dingen de wereld vaak op een nieuwe manier voor ons ontsluiten – met soms ethische gevolgen. Onze betrokkenheid bij honger in derdewereldlanden is niet goed los te denken van de beelden die de televisie ons met enige regelmaat voorschotelt. Op deze drie manieren *doen* dingen ethiek, zonder ethisch te *handelen* of te *oordelen*.

Het mag duidelijk zijn dat het onderscheid tussen ethisch handelen en ethiek doen, poreus is. Het in het verborgene ontduiken van de belasting of het overmaken van geld op een hulpgiro, zijn voorbeelden van (on)ethisch handelen. Het weigeren om belasting te betalen en het masturberen op een marktplein (zoals Diogenes deed), zijn voorbeelden van ethisch handelen, maar evenzeer van ethiek doen. Ook de grens met ethisch oordelen is niet altijd scherp. Als ik mensen oproep om over een kwestie mee te denken, is dat zowel een kwestie van ethisch oordelen als ethiek doen. Als het ook nog een goede daad is om zo'n oproep te doen, dan is het daarbovenop ook nog ethisch handelen.

De intentionalismekritiek treft dus geen doel – zeker niet wanneer de ethiek haar voordeel doet met een aantal inzichten uit de WTS-hoek. Dat kan bijvoorbeeld door de normatieve ethiek niet langer te identificeren met ethisch oordelen en ethisch handelen. Binnen de alledaagse, heterogene, hybride, onzuivere, van macht, emotie en belangen doortrokken werkelijkheid waarvan mensen en dingen deel uitmaken, opereer je namelijk altijd al binnen een krachtenveld dat je daar aantreft. Daardoor is het ook mogelijk om ethiek te doen. Op dit punt kunnen mensen wat leren van de dingen. Gegeven het bestaan van bepaalde normatieve overtuigingen, kan het blootleggen van bepaalde feitelijkheden al opgevat worden als een normatief-ethische interventie. Gegeven de invloed van artefacten op ons doen en laten, zelfs op onze perceptie van de werkelijkheid, kan de introductie van een nieuw artefact als zodanig worden ervaren. Gegeven machtsverschillen tussen verschillende (groepen) actoren, kan het articuleren van bepaalde lokale kennis een interventie betekenen binnen die machtsconstellatie. Ook het expliciteren van lokale kennis ten behoeve van de betrokken actoren zelf, omdat deze gearticuleerde kennis zo onderwerp kan worden van discussie door de betrokkenen. Er bestaan ook ethische equivalenten van Swifts weerlegging van het Berkelyaanse idealisme (hij trapte boos tegen een steen en foeterde 'I refute Berkely like this!'), bijvoorbeeld: (in India) thee drinken samen met een paria, zoals wordt beschreven in de roman *A fine balance* van Rohin Mistry. Dat is een handeling die discussie op gang brengt, en een duidelijke stellingname exemplificeert. Het is een bijdrage aan de moraal die minstens vergelijkbaar is aan een talig oordeel over hoe om te gaan met paria's. De normatieve inhoud van deze handeling kan worden geëxpliciteerd in talige vorm, maar dat impliceert geenszins dat deze inhoud vooraf als intentie bewust aanwezig was: intuïtie, ingeving en gevoel spelen een legitieme rol. Je kunt de wenselijke wereld talig beschrijven, je kunt hem ook doen.

Wat te leren van empirische filosofie?

Nadat ik in het eerste deel de empirische filosofie probeerde te redden voor de normatieve ethicus Gabriëls, heb ik in het middendeel geprobeerd de normatieve ethiek te redden voor de empirisch filosofen. Ik geloof oprecht dat beide vormen van filosofie overlappen, en – voorzover ze dat niet doen – elkaar kunnen versterken.

normatieve verlegenheid van zich af-
den zich te schamen voor het imma-
trots op te zijn. Wat ik hierboven
aan de ethiek, is namelijk nu nog
triculeerde en uitgebuide verdien-
nogal losjes omspring met 'de'
iestrijd te voorkomen, voor een
en intra-ethisch debat. Ik heb
naar tegelijkertijd voldoende
rnhoud, vorm te laten krijgen

met wat ik wil aanduiden
ende werken uit mijn kast
le competentie en filoso-
volgende. De moraal is
de kring gedeelde, ge-
laten, met het oog op
en. Dat daaraan veel
vappen van ethische
of sterke bindings-
(98, 13). In een de-
vokkenen worden
ische vraag niet
voording: 'met
alleen richten
belangen en
houdt reke-
en en doet
he ethiek,
tingsdis-
al theo-
nding
n of a
acter'

31

e -
er

principe

act, wil namelijk

grote en verrassende rol

dit vlak wel allerlei ontwikkelingen

sone wenken te formuleren.

n tocu
che overtuigingen,
arnaast geeft de ethiek het
wordt gepresenteerd als een
alen en geen antwoord meer
daarvoor veelal niet eens be-
een window of opportunity waarin
raakt en dus enige ruimte voor

en zijn in materiële structuren en
men en waarden deels worden be-
is een ingewikkelde kwestie of het
rscheid te handhaven tussen mense-
o, De Vries 2000). Ik meen dat dit vaak
ndelen: het bewust dan wel routinema-
nflct met, geaccepteerde normen en
eerd komen tot een praktisch besluit - of
ake als ethisch aangemerkte handelings-
uit verstoorte ethische routines. Ethisch
voorbehouden aan mensen. Er bestaan ech-
lerscheid tussen mensen en dingen verval-
daaronder wil ik verstaan het problematiseren
n, of het beslechten van ethische controversen.
t openen, voeren en beslechten van een discus-
en deugden.

ethiek doen, in tegenstelling tot (on)ethisch han-
zijn van een menselijk publiek, hoe beperkt ook. En
doen. Ten eerste maken ze soms mogelijk wat eerst
we ethische vragen opkomen, of oude van de agenda
aanasië vooral een ethische kwestie geworden omdat
mologie mensen veel langer - te lang - in leven kunnen
welijke kuisheid goeddeels van de ethische agenda ver-
ie van betrouwbare anticonceptie. In de tweede plaats
d gedrag voorschrijven. We denken hier dan gelijk aan de
naar Bentham's Panopticon is een veel vroeger voorbeeld
ing (om het maar helemaal niet te hebben over de tafel van
d was om jaloezie onder de ridders te voorkomen). En in de
en dingen ons contact met de wereld, waardoor nieuwe din-
p een nieuwe manier voor ons ontsluiten - met soms ethische
okkenheid bij honger in derdewereldlanden is niet goed los te
den die de televisie ons met enige regelmaat voorschotelt. Op de-
den dingen ethiek, zonder ethisch te handelen of te oordelen.

stra - Ethiek op zijn plaats zetten

Vijf praktische wenken

Ten eerste: laten we ons niet verliezen in de discussie over universalisme en particularisme waarvoor Mol en Gabriëls zo warm lopen. Ik denk niet dat deze kwestie erg relevant zal blijken te zijn. Mol wijst erop dat universalia niet in de lucht zweven, maar altijd netwerken vooronderstellen: een vliegtuig kán de hele aardbol overvliegen, maar zonder landingsbanen en vluchtleiders komt er toch weinig terecht van deze universele aanwezigheid. Gabriëls hiertegenover houdt niet zozeer vast aan universele geldigheid, maar vooral aan de aanspraken daarop. Omdat we ons niet meteen neerleggen bij verschillen, komt er zoiets als een conversatie op gang en worden leerprocessen mogelijk. Deze opvattingen sluiten elkaar niet uit.

Evenmin is het zinnig in zijn algemeenheid voor of tegen universalisering te zijn. Vooral wanneer de oorspronkelijke probleemcontext en de exemplarische situatie van een bepaalde normatieve positie of bepaald normatief vocabulaire zo specifiek zijn dat deze positie of dit vocabulaire niet kunnen worden getransporteerd naar andere locaties, kunnen deze gewelddadig zijn. Een voorbeeld hiervan is de universalisering van de parlementaire democratie naar een land zonder middenklasse en verscheurd door etnische rivaliteit, of waar zich nog in onvoldoende mate moderne individuen hebben gevormd die zichzelf kunnen loszien van hun sociale rollen. Maar het gaat te ver om universalisering in zijn algemeenheid als gewelddadig van de hand te wijzen – de succesvolle verbreiding van veel mensenrechten is daar een overtuigend voorbeeld van. In plaats van hier in gemakzuchtig apriorisme te vervallen, kunnen we beter via het opdiepen van exemplarische situaties de vraag agenderen naar de wenselijke transporteerbaarheid van dit of dat morele of politieke vocabulaire. Daarbij moet extra aandacht worden gegeven aan de manier waarop die verplaatste normen en waarden ‘werken’ in hun nieuwe omgeving. In een andere context kan een bepaalde norm namelijk onvoorziene effecten hebben, al was het maar omdat gebruikers er op een onvoorziene manier mee aan de haal gaan. Voorbeeld: vrije partnerkeuze is een recht dat hoort bij de individualistische westerse samenleving – het is een privé-kwestie. Maar dit recht wordt in bepaalde kringen misbruikt om dochters gedwongen uit te huwen zonder dat staat of samenleving zich daarmee kunnen bemoeien.

Wanneer men met Mol bang is voor universaliserend geweld, dan wil dat niet meer zeggen dan dat je op je hoede moet zijn en moet zoeken naar vormen van interactie zonder – of met minder – geweld. Gabriëls’ model van de open conversatie lijkt me daarvoor een heel geschikte kandidaat.² Gabriëls’ inviterende universalisme doet immers niet veel meer dan eraan bijdragen dat we op een positieve manier op elkaar betrokken blijven. Omdat zelfs dat niet altijd nodig of prettig is, staat het ons in veel gevallen open om te opteren voor enig particularisme. We merken wel wat universeel wordt, en wat niet. Wat wordt opgenomen en verplaatst, en wat niet. En hoe normen en waarden veranderen onder de handen van degenen die ze opnemen. En waarom ze bepaalde zaken overnemen (westerse democratie om IMF-leningen te

krijgen; een Nieuwe Wereldorde om je oliebelangen veilig te stellen). Het enige wat we daarvoor nodig hebben zijn voldoende democratische instituties en contactpunten om dit soort conversaties ook daadwerkelijk te (blijven) voeren. Ethiek vereist het bestaan van verantwoordingsfora (Van Gunsteren 1994). Normatieve ethiek hangt samen met redenen (kunnen) geven, maar de wijze waarop dat gebeurt hangt af van de concrete verantwoordingscontexten die bovendien niet altijd aanwezig zijn. Dat levert trouwens wel vragen op voor fascinerend empirisch-ethisch onderzoek, bijvoorbeeld: hoe gaat men binnen die fora te werk? Bestaan er verschillende typen? Bestaat er een samenhang tussen typen redengeving en het forumtype?

Ten tweede. De eerdergenoemde vijf ‘ethische heuristieken’ zouden systematischer kunnen en moeten worden geëxploreerd: normatieve stellingnames winnen aan realisme en overtuigingskracht wanneer ze zich bewust verhouden tot oude en nieuwe empirie. En één van de interessante empirische kwesties die dan op de agenda zou moeten verschijnen is de volgende. Het zijn steeds weer dezelfde kwesties, tropen, die als ethisch worden aangemerkt (restembryo’s, autonomie bij wilsonbekwamen), terwijl andere kwesties juist typisch in een economisch (hoeveel tijd per patiënt), boekhoudkundig (verschillende varianten van accountancy), juridisch (reorganisatie op de universiteit), medisch (bloedsuikermeters) of beleidsmatig (accountability) vocabulaire worden behandeld. Een inhoudelijke reden daarvoor is zelden of nooit voorhanden, aangezien er geen handelingsdomein is dat zich onttrekt aan een ethische beoordeling. Daarmee is het een interessante vraag of een kwestie wel of niet als ethisch wordt aangemerkt, en wat de (beoogde) gevolgen van een dergelijke kwalificatie zijn. Wordt de kwestie belangrijker gemaakt, of juist gebagatelliseerd tot iets waarover men zich alleen op de Veluwe druk maakt? Wordt het via het predikaat ‘ethisch’ geprivatiseerd (gewetensproblemen), of op de publieke agenda geplaatst?

Ten derde. Ik onderschrijf Gabriëls’ pleidooi voor het eerste-persoonsperspectief, maar ben om twee redenen niet gelukkig met de vorm die hij daaraan geeft. Ten eerste, over exemplarische situatie gesproken: Gabriëls schoeit de normatieve ethiek goeddeels op de leest van de publieke intellectueel die middels Grote Woorden Ver Reikt. Zonder op de waarde van dit type intellectuelen te willen afdingen, vind ik dit toch een vorm van reductionisme. De exemplarische act van deze exemplarische normatieve ethici – intellectuelen – is het aanklagen en blootleggen van Onrecht en Onderdrukking. Grote Woorden zijn vooral geschikt om aan te tonen dat zaken niet deugen, en minder om recht te doen aan de dilemma’s, aan de verwarring en onzekerheid, aan de tragische beslissingen, aan de praktische vragen kortom waarvoor we ons voortdurend gesteld weten in deze tijden van postideologische verwarring. En waarvoor de normatieve ethiek – met haar oog voor nuances, grijstinten, complexiteiten, dilemma’s, onzekerheden – veel beter is toegerust dan politieke vertogen met hun Grote Woorden en Gebaren. Tot – zeg – halverwege de jaren tachtig,

hielden vooral van hun geloof vallende theologen zich serieus bezig met ethiek. De rest richtte zich op de strijd tussen onderdrukkers en onderdrukten, met alle overzichtelijke tegenstellingen van dien. Zij wisten wat ze wilden, de vraag was alleen hoe dat te realiseren – vooral omdat allerlei boeven de realisering van het ideaal probeerden te verhinderen. Met de erosie van dit dichotome wereldbeeld, met het wegvallen van de daarmee samenhangende, door en door geroutiniseerde, waarnemingen en waarderingen, begon de opmars van de normatieve ethiek. Het gaat nu veel meer om de vraag: ‘wat willen we eigenlijk?’ dan om de vraag: ‘hoe krijgen we wat we willen?’ (Swierstra 1997). Door het eerste-persoonspectief van het waarderen-de subject te verbinden aan de publieke intellectuelen met hun Grote Woorden, gaat Gabriëls dus net voorbij aan het specifieke belang van de normatieve ethiek NU.

Ten vierde. De andere reden waarom ik niet helemaal gelukkig ben met Gabriëls’ invulling van het eerste-persoonspectief, is dat ik bij hem een ambivalentie vermoed, die typerend is voor de meeste normatieve ethici. Zij kunnen namelijk doorgaans niet kiezen tussen twee opvattingen van ethiek. Aan de ene kant heb je ethiek als een type reflectie dat zich uitsluitend bezighoudt met goed-kwaadoordelen, met de vraag hoe we moeten handelen wanneer we ons onpartijdig verhouden tot onze eigen belangen én die van alle andere betrokkenen. Dit noem ik de smalle opvatting van ethiek. Daarnaast bestaat er een opvatting van ethiek als vorm van praktische rationaliteit, dat wil zeggen als reflectie op de vraag hoe te handelen, hoe te leven. Dit noem ik de brede opvatting van ethiek, omdat zulke praktische besluiten aantoonbaar berusten op een heel scala aan heterogene overwegingen van economische, technische, emotionele, beleidsmatige, persoonlijke, politieke, realistische en ga maar door aard. Beide opvattingen vallen slechts samen op voorwaarde dat ethische overwegingen rondom goed en kwaad per definitie de doorslaggevende redenen moeten zijn, en dus altijd het antwoord bepalen op de vraag hoe te handelen. Zoals inmiddels duidelijk zal zijn, ben ik geen voorstander van een dergelijke samenvoeging. Het is van tweeën een: ofwel de ethicus pretendeert niet langer praktische besluiten te besluiten maar alleen een bepaald type redenen, ofwel zij houdt vast aan de link met de praktische rationaliteit en buigt zich daarom ook over niet-ethische redenen. Wie praktisch wil zijn, kan zich geen zuiverheid veroorloven. We dienen noch de moraal, noch de prudentie door ze uit elkaar te willen halen.

Ten vijfde. En tot slot. Ik heb proberen te betogen dat normatieve ethiek – minstens in potentie – de immanente filosofie, de empirische filosofie *par excellence* is. Ik acht het heel wel mogelijk dat Mol hier weinig moeite mee zal hebben. Immers, zij verbindt de empirische filosofie aan een praktisch-normatieve hoofdvraag: hoe verschil te leven? Die vraag volgt in zoverre uit de immanentietheese, dat in een wereld zonder transcendentie geen homogene euclidische ruimte bestaat waarin iets overal en nergens kan zijn. Ik zou een ander aspect van deze niet-euclidische ruimte, van deze

immanentie willen benadrukken: het feit dat er niet langer een ‘boven’ of ‘midden’ bestaat van waaruit bepaald kan worden wat in de rest van de ruimte, in het ‘beneden’ of ‘in de periferie’ gebeurt. Dat is ook een ruimte waarin verplaatsen altijd werken vereist, waarbij altijd meerdere actoren met verschillende agenda’s betrokken zijn. We handelen niet, we cohandelen. Mol geeft een mooi voorbeeld van deze nieuwe sensibiteit, wanneer zij opmerkt dat het lot van haar tekst in handen is van de lezer, die de tekst meeneemt naar andere contexten en al dan niet gebruikt voor door de auteur onvoorziene doeleinden (21). In feite gaat het hier om dezelfde problematiek als aan de orde was in de discussie over de maakbaarheid van de samenleving; als aan de orde is in de discussie over de teloorgang van de grote ideologieën – zelfs het geloof in de rationaliteit van de vrije markt is inmiddels als maakbaarheidsideologie ontmaskerd. Wat overblijft is een groeiend besef van de onoverzichtelijkheid, opaciteit, van de wereld. Van de gevolgenloze bedoelingen en de onbedoelde gevolgen. Van de vele, vele handen. Van: hier werkt het, daar niet.

Ons bestaan speelt zich af binnen een speelveld dat zich alleen laat overzien vanaf punten binnen dat veld. Dat is immanentie. En empirische filosofie in het algemeen, en de hier door mij geprofileerde normatieve ethiek in het bijzonder, probeert op deze nieuwe situatie in te spelen. Door te benadrukken dat we nooit weten of normen, waarden, vocabulaires te verplaatsen zijn – maar dat het soms geen kwaad kan dat te onderzoeken. Door voortdurend oude empirie op te diepen en nieuwe empirie te introduceren – althans wanneer dat ethisch relevant lijkt. Door normatieve oplossingen te begrijpen als tijdelijk en experimenteel, voor herziening vatbaar. Door dilemma’s, conflicten, grijstinten en blinde vlekken niet te verdonkeremen, maar breeduit te etaleren. Door aan de erkenning dat iedereen de werkelijkheid ‘doet’ – filosofie in het wild – een pleidooi voor de verspreiding van democratie te koppelen. Door prudentie en moraal te verbinden.

Dit had best een programma willen zijn.

Noten

1. Als het bestaan van universele normen al wordt verdedigd, dan gebeurt dit binnen de ethiek altijd door te betogen dat een aantal problemen eigen zou zijn aan elke vorm van menselijk samenleven. Maar dan nog steekt het universalisme van deze normen (en het zijn er altijd maar een paar) schraal af bij dat van natuurwetten. De laatste zouden immers overal en altijd gelden. Ethische normen en waarden vooronderstellen daarentegen per definitie een netwerk van verhoudingen waarvan minstens ook menselijke actoren deel uitmaken. Het is betekenisloos om vast te houden aan de universele geldigheid van ethische normen op (het prekoloniale) Mars.

2. Wat niet wil zeggen dat geweld altijd uit den boze zou zijn. Wel moet het worden gebonden aan legale, ethische en democratische voorwaarden.

Literatuur

- Beauchamp, T. (2000) *Philosophical ethics. An introduction to moral philosophy*. New York, McGraw-Hill (derde druk).
- Berg, M. (1998) *De nacht schreef rood*. Den Haag, Rathenau.
- Gabriëls, R. (2000) Simsalabimbambasaladusaladim. Over grote woorden. *Krisis*, 1, 1.
- Gomart, E. en A. Hennion (1999) A sociology of attachment: music amateurs, drug users. In: J. Law en J. Hassard (red.) *Actor network theory and after*. Londen, Routledge.
- Gunsteren, H. van (1994) *Culturen van besturen*. Amsterdam, Boom.
- Habermas, J. (1983) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a/M, Suhrkamp.
- Jeurissen, R. (2000) (red.) *Bedrijfsethiek, een goede zaak*. Assen, Van Gorcum.
- Latour, B. (1989) Clothing the naked truth. In: H. Lawson en L. Appignanesi (red.) *Dismantling truth*. Londen, Weinfeld en Nicolson.
- Machiavelli, N. (1993) *De heerser*. Amsterdam, Atheneum-Polak & Van Gennep.
- Mol, A. (2000) Dit is geen programma. Over empirische filosofie. *Krisis*, 1, 1.
- Nussbaum, M. *The fragility of goodness*, Cambridge, C.U.P.
- Rachels (1999) *The elements of moral philosophy*. Philadelphia, Temple U.P.
- Swierstra, T. (1997) Van kritiek naar verantwoordelijkheid. De ethische wending in het techniek-onderzoek. *WTS. Tijdschrift voor wetenschap, techniek en samenleving*, 5, 3.
- Swierstra, T. (1998) *De sofocratische verleiding*. Kampen, Kok.
- Verbeek, P.P. (2000) *De daadkracht der dingen*. Amsterdam, Boom.
- Walzer, M. (1987) *Interpretation and social criticism*. Cambridge, Mass, Harvard U.P.
- Willigenburg, T. van (1998) (red.) *Ethiek in praktijk*. Assen, Van Gorcum.

Behalve de redactie van *Krisis*, wil ik vooral Jeanette Pols en Pieter Pekelharing bedanken voor hun zorgvuldige en vernietigende commentaar. Dit stuk is mede geschreven dankzij een subsidie in het kader van het NOW-programma Ethiek en Beleid.