Voorpublicatie verschenen in: *Tertio* 18: nr. 888, 15 februari 2017

Wat is er geworden van de ethiek?

Hoe verhouden zich ethiek, wetenschap en moraalfilosofie tot elkaar? In *Drie vormen van weten*, dat overmorgen verschijnt, gaat filosoof Herman De Dijn uitgebreid en diepgaand op zoek naar het antwoord. *Tertio* brengt in voorpublicatie een uittreksel uit het hoofdstuk waarin wordt nagegaan wat er is geworden van de ethiek.

HOE ETHIEK VANDAAG WORDT OPGEVAT

Ethiek (of moraal) is geen vaste, onveranderlijke essentie; de centrale ethische begrippen van (onvoorwaardelijk) goed en kwaad zijn evenmin platoonse ideeën. Het maakt bijvoorbeeld een groot verschil of ethiek onderdeel is van een traditionele, religieuze cultuur, dan wel van een gesecularisseerde samenleving (waarin ook gelovigen een zeker onderscheid maken tussen ethiek en religie). In het vorige hoofdstuk (eerste sectie) hebben we gezien hoe bij het begin van de moderne tijd een tendens ontstond tot secularisering en rationalisering, niet alleen van de wetenschap, maar ook van de theologie en van de ethiek. Terwijl dit in het domein van de religie uiteindelijk voerde tot piëtisme en atheïsme, leidde die ontwikkeling in de ethiek tot de constructie van een op rationele handelingsprincipes gebaseerde en gerechtvaardigde ethiek, door mij in de vorige hoofdstukken al een *revisionistische ethiek* genoemd. Deze ethiek wilde compleet losstaan niet alleen van de religie, maar ook van alle metafysica; tegelijk wilde ze de voortlevende commonsense-ethiek of *folk ethics* zuiveren van verondersteld irrationele elementen zoals taboes.

Goed en kwaad

Voor wie de heersende ethische debatten enigszins volgt, is het overduidelijk: goed en kwaad hebben vandaag niet zozeer betrekking op het al dan niet navolgen in het eigen individuele leven van een of ander (traditioneel of filosofisch) model van deugdzaam leven (zoals in de aristotelische visie op ethiek). Goed en kwaad worden veeleer opgevat als betrekking hebbend op onze houdingen en handelingen tegenover anderen. Goed is het respecteren van de autonomie van anderen, wat ook tolerantie tegenover hun (naar onze eigen opvattingen wellicht idiosyncratische) levenswijze en keuzes lijkt te moeten impliceren; goed is ook het wegnemen en bestrijden van lijden en pijn. Kwaad is dat alles niet doen en, vooral, anderen schade of pijn berokkenen. Deze centrale principes, geboden en verboden, van het heersende ethische denken werden en worden in de moderne ethische stelsels van kantianisme of consequentialisme gerationaliseerd en gerechtvaardigd.

Waar het in de ethiek om gaat — zo heet het algemeen — is respect voor menselijke waardigheid en dat wordt zelf verstaan en uitgelegd als respect voor autonomie, verminderen van pijn en lijden, en het niet berokkenen van pijn, lijden of schade. Het is voldoende bijvoorbeeld het euthanasiedebat te volgen om deze morele *consensus* aan het werk te zien. Het verminderen en niet berokkenen van pijn en lijden (fysiek of psychologisch) staan daarbij vandaag zo centraal dat sinds kort een nieuwe vorm van ethiek in volle opmars is: de dierenethiek (met een beroep op dierenrechten). Het is een centraal onderdeel van de moderne ethische sensibiliteit om ook niet (of niet ten volle) autonome wezens, zoals kinderen, mentaal

gehandicapten of dementen, te respecteren. Consistentie lijkt te gebieden deze ethische houding uit te breiden tot niet-menselijke wezens die ook bekwaam zijn tot bewustzijn en gevoelens. Consequentialisten bepleitten dit trouwens al vroeger maar nu meer dan ooit.

***Commonsense*-ethiek**

De eensgezindheid over het belang van de principes van autonomie, verminderen van pijn en lijden en niet schaden of niet doen lijden is niet verwonderlijk. Wie kan betwijfelen dat autonomie goed is en verknechting slecht? Wie kan betwijfelen dat het wegnemen van lijden goed is, en pijn, lijden of schade berokkenen slecht? De vraag is echter of op basis van deze principes het ethische gedrag, ook van moderne, hedendaagse individuen, in zijn volle breedte en diepte inzichtelijk gemaakt kan worden. De vraag is zelfs of, indien dat niet zo is, wij de grond van deze principes wel adequaat begrijpen en er dus wel altijd de juiste conclusies uit trekken. Om het anders te formuleren: het algemeen aanvaarde respect voor menselijke waardigheid wordt onnadenkend gelijkgesteld aan het respecteren van de principes van autonomie, verminderen van pijn en lijden, en niet schaden. Misschien moeten, veeleer omgekeerd, het belang en de betekenis van die principes begrepen worden vanuit het respect voor en de bescherming van menselijke waardigheid. Nog een ander aspect van de huidige situatie is opmerkelijk. Het is — paradoxaal genoeg — niet de bewuste filosofische rechtvaardiging die reëel de basis vormt van het ethisch handelen van de meeste mensen, maar het ruim gedeelde *geloof* dat dit gewoon de “evidente” fundamentele ethische principes en waarden zijn. De maatschappelijk heersende ethiek is dus niet strikt principalistisch, maar is in feite (nog altijd) een soort commonsense-ethiek waarin ethische principes onkritisch functioneren naast allerlei resten van “traditionele” ethiek.

Hoe dan ook, de ethische discussie in de publieke ruimte wordt vandaag gedomineerd door een revisionistische ethiek, in een strijd verwikkeld met overlevende of doorlevende vormen van commonsense-ethiek.

REVISIONISTISCHE VISIE MISKENT INBEDDING ETHIEK IN BETEKENISPERSPECTIEF

Het eerste wat mij dus te doen staat, is aantonen dat ons ethische gedrag ten gronde niet (helemaal) verstaanbaar is vanuit de vermelde “evidente” principes, maar dat — ook in de huidige common sense, waarin die principes onomstreden lijken — andere consideraties een cruciale rol spelen die met een breder of dieper begrip van waardigheid en van ethiek te maken hebben. We kunnen ethiek niet losmaken van een breder betekenis- en waardeperspectief. Om dat aan te tonen, zal ik enkele centrale voorbeelden geven zowel uit de alledaagse ethische praktijk als uit de recente bio-ethische discussie.

Quote: “Breder of dieper begrip waardigheid.”

Het verminderen van pijn en lijden, het niet berokkenen van pijn, lijden of schade behoren zoals gezegd tot de meest centrale en “evidente” ethische eisen van vandaag. Maar het is even vanzelfsprekend dat pijn, zelfs erge pijn, soms aanvaardbaar kan zijn, zoals bij het baren van kinderen of het bergbeklimmen in het hooggebergte. Er is niet alleen (fysiologische) pijn, er is ook het lijden aan de pijn dat de pijn als het ware nog ondraaglijker maakt, zoals bij de persoon die beseft dat de pijn niet meer zal weggaan. En pijn of lijden berokkenen aan bepaalde categorieën van personen is erger dan aan andere. Vooral onaanvaardbaar is het pijnigen of doen lijden van kinderen of weerloze mensen, zoals gevangenen. Dit betekent dat het ethisch (on)aanvaardbaar zijn van pijn en lijden minstens mede bepaald wordt door het *betekenisperspectief* waarbinnen ze feitelijk aanwezig zijn. De echte vraag is dus of pijn en

lijden te situeren zijn in een perspectief waarin ze “betekenis” kunnen krijgen of niet, of het gaat om de pijn of het lijden aangedaan aan bepaalde categorieën of niet. Wie het (cultureel-maatschappelijke) betekenisonderscheid tussen kind en volwassene niet begrijpt — en een goed begrip daarvan veronderstelt vertrouwdheid met een complexe betekeniswereld — kan niet begrijpen waarom pijn berokkenen aan kinderen zoveel erger is dan aan volwassenen.

Diep verontwaardigd

Er zijn vormen van ethisch onaanvaardbaar gedrag waarbij het niet gaat om veroorzaken van pijn in de strikte zin, maar om het berokkenen van lijden en/of schade: verkrachting na het toedienen van drugs kan gebeuren zonder pijn te veroorzaken en zelfs zonder dat er enige fysiek schadelijke gevolgen optreden. Dat is daarom echter niet minder verwerpelijk. Soms spreekt men dan van het toebrengen van psychische schade omdat het slachtoffer door het gebeuren met negatieve gevoelens opgezadeld wordt. Maar zelfs wanneer slachtoffers die gevoelens hebben overwonnen, blijven zij diep verontwaardigd over wat hun aangedaan werd. Zelfs wanneer de slachtoffers zich niet bewust waren van wat hun werd aangedaan, en er dus niet onder konden lijden, zijn zij bij ontdekking diep verontwaardigd over wat hun zonder dat ze het wisten overkwam. Hetzelfde geldt voor niet-betrokkenen die dergelijke feiten vernemen. Nog altijd bestaat bij het brede publiek grote verontwaardiging over bepaalde vormen van omgang met dode menselijke lichamen of menselijke resten. Ook dat wordt soms weer weggeredeneerd alsof het eigenlijk zou gaan om het schaden van de psychische gevoeligheid van de nabestaanden of van het publiek (psychische schade). Maar ook wanneer het gaat om doden die geen nabestaanden meer hebben of zelfs om het schenden van graven, recente en oude, reageert het publiek met afschuw. Ze vinden erg niet wat hun zelf aan negatieve gevoelens wordt aangedaan; ze vinden erg wat aan de doden is aangedaan. Aan doden kan daadwerkelijk *morele* schade berokkend worden: zoals wanneer hun goede naam besmeurd wordt, of geprobeerd wordt zelfs maar de herinnering aan hun bestaan uit te roeien. Ook vandaag nog worden dat soort afrekeningen algemeen als afschuwelijke daden bestempeld.

Betekenisonderscheidingen

Uit deze voorbeelden — die niet zo moeilijk uit te breiden zijn — blijkt dat pijn, lijden en schade in ethisch opzicht onmiskenbaar met een complex betekenis- en waardeperspectief verbonden zijn. Wie de betekenissen en betekenisonderscheidingen die een rol spelen niet kent, kan niet adequaat ethisch oordelen. Pijn, lijden of schade toegebracht aan bepaalde categorieën mensen is ethisch gesproken erger dan die toegebracht aan andere, ook al zou de psychische gevoeligheid van de ene persoon minder groot zijn dan die van de andere (zoals bij kinderen tegenover volwassenen). Waar het ethisch gesproken om gaat, is fundamenteel niet het ontzien van de gevoelens van mensen, maar wel het betonen van respect voor de *waardigheid* van mensen, en *dus* onder meer ze niet respectloos behandelen door het berokkenen van pijn, lijden of schade. De “dus” is hier geen afleiding, maar betekent dat men intuïtief weet en concreet beseft dat respect en pijniging tegenstrijdig zijn. Los van vertrouwdheid met de betekeniswereld waarin de ethiek te situeren is, kan men de ethische principes eigenlijk niet toepassen zoals het hoort. Het erkennen van morele schade veronderstelt veel meer dan de abstracte (enge) begrippen van autonomie en (fysieke of psychische) schade. Het veronderstelt vertrouwdheid met en begrip voor wat allemaal concreet met waardigheid of eerbaarheid (vooral van kinderen, en zelfs van de doden bijvoorbeeld) te maken heeft: respect ook voor “de integriteit” van het lichaam, de goede naam, het bezit, het graf enzovoort.

Paradox

In de reële ethiek van alledag worden we, zoals uit de voorbeelden blijkt, tegelijk geconfronteerd met een paradox. Vooral die personen moeten respectvol behandeld worden die zelf niet (of niet meer) in staat zijn voor hun eer op te komen: de meest zwakken en weerlozen, zoals kinderen, zieken, gehandicapten, gevangenen en zelfs de doden. Een ethiek die met het (altijd concrete) ethische betekenisperspectief geen rekening houdt, die dus geen rekening houdt met de concrete en complexe notie van menselijke waardigheid (inclusief de specifieke waardigheid toegekend aan bepaalde categorieën personen) en met de vermelde paradox, is een abstracte ethiek. Een dergelijke ethiek kan misschien haar abstractheid enigszins camoufleren omdat ze nog altijd spreekt over waardigheid als verbonden met verminderen of niet berokkenen van pijn en lijden, maar bij nader toezien weet ze niet echt waarover het eigenlijk gaat.

Quote: “Aanvaardbaarheid vermarkting vrouwelijke eicellen.”

Zoals ik in detail in de volgende paar hoofdstukken zal aantonen, komen we tot soortgelijke conclusies als we bio-ethische discussies of kwesties van zorgethiek (in palliatieve zorg bijvoorbeeld) analyseren. Mijn eerste casestudy betreft de aanvaardbaarheid van de vermarkting van vrouwelijke eicellen (voor ivf-toepassingen bij onvruchtbaarheid, maar ook soms voor wetenschappelijk onderzoek). In die bio-ethische discussie wordt haast onveranderlijk een beroep gedaan op algemene ethische principes, opnieuw vooral van autonomie en niet schaden. Autonomie wordt hier doorgaans opgevat als het individuele beslissingsrecht ook ten aanzien van het eigen lichaam of van bepaalde onderdelen (weefsels) ervan. Sommige bio-ethici zullen meer of zelfs uitsluitend de nadruk leggen op autonomie, andere meer op niet schaden. In het eerste geval kan de verkoop van eicellen verboden worden omdat de autonomie van de vrouw (of van bepaalde vrouwen, bijvoorbeeld in de derde wereld) slechts schijnautonomie is. In het laatste geval omdat de mogelijke schadelijke gevolgen voor de vrouw in kwestie ten onrechte geminimaliseerd worden, of nog onvoldoende gecompenseerd of verzekerd worden. Opnieuw zal haast niemand het belang van deze principes in deze ethische discussie ontkennen.

Persoon

Bepaalde bio-ethici betwisten echter dat een beroep op dergelijke abstracte principes de discussie werkelijk kan beslechten. Zij wijzen erop dat in die discussie motieven een rol spelen zoals respect voor de menselijke waardigheid, meer bepaald de waardigheid van de vrouw en van het vrouwelijke lichaam — een waardigheid die niet helemaal los gezien kan worden van de mogelijkheid van menselijke voortplanting. Autonomie kan en mag hier dus niet abstract opgevat worden. Het gaat om de autonomie van een persoon met een specifiek, meer bepaald vrouwelijk, lichaam dat men niet zonder meer bezit, maar dat een gift is waarmee en waardoor men geïdentificeerd is als vrouw. Dergelijke gedachten vindt men niet alleen bij bepaalde feministen. Ook bij het brede publiek leeft nog altijd de idee dat objectivering, instrumentalisering en vermarkting van het menselijk lichaam of van onderdelen ervan ethisch problematisch is. Het volstaat hier te verwijzen naar de niet-aflatende aarzeling van het brede publiek ten aanzien van het afstaan van organen of weefsels van overleden familieleden, de enorme verontwaardiging bij het uitlekken van illegale organenhandel of van gevallen van oneerbiedige behandeling van menselijke resten (zoals van geaborteerde foetussen, soms zelfs gebruikt in de cosmetica-industrie).

Zoals we in de tweede casestudy (over palliatieve zorg) zullen zien, komen we tot soortgelijke kritische conclusies in de zorgethiek. Ook daar is principalistisch en revisionistisch denken schering en inslag. Met name de centrale rol gespeeld door noties als levenskwaliteit (en de

reductie van menswaardigheid tot levenskwaliteit) getuigt van een bijzonder enge ethische kijk in de zorg.

Dierenethiek
Even kritisch dient gekeken te worden naar de recentelijk opgang makende dierenethiek. Voorstanders gaan ervan uit dat het morele verbod op het berokkenen van pijn en lijden aan mensen, autonoom of niet, ook moet gelden tegenover andere wezens bekwaam tot gevoelens van pijn en genot. Wat echter indien de ethische houding tegenover pijn en lijden van mensen niet losgemaakt kan worden van een breder betekeniskader, met de complexe betekenisonderscheidingen daarin aanwezig?

Quote: "Verschillende houdingen tegenover verschillende soorten dieren."

Moet dat betekenisperspectief dan niet ook een rol spelen in onze ethische houding tegenover dieren? Zo was het in elk geval in het verleden: dieren waren in ethisch opzicht geen algemene categorie waartegenover eenzelfde houding aangenomen moest worden. Ook al werd het nodeloos pijnigen van of leed berokkenen aan dieren altijd wel gezien als een moreel foute karaktertrek, ethisch gesproken golden verschillende houdingen tegenover verschillende soorten dieren, zoals troeteldieren, lastdieren of dieren die wel of niet opgegeten mogen worden. Ook in de leefwereld van vandaag zijn er verschillende categorieën van dieren waartegenover verschillende houdingen aangenomen worden (denk aan het verschil tussen zeehondjes, ratten of slangen). Door daar geen rekening mee te houden, komt de dierenethiek over als een abstracte ethiek die in en door haar abstractie een excessief en utopisch karakter krijgt of dreigt te krijgen.

ONZE PARADOXALE SITUATIE

Wat de zojuist aangehaalde voorbeelden zowel uit de dagelijkse ethische praktijk als uit de meer "gespecialiseerde" (bijvoorbeeld bio-ethische of zorg-ethische) discussies ons leren, is iets waar noch het brede publiek, noch de ethische "experts" (of trendsetters) zich van bewust zijn. Wat die voorbeelden ons leren, is niet dat de door elkeen aanvaarde en gevierde ethische principes niet in tel zouden zijn; het tegendeel is het geval. Het is dat die principes in feite deel uitmaken van en parasiteren op een breder betekeniskader. Zonder dat kader zijn ze abstract en leiden ze mogelijk tot absurde gevolgtrekkingen en toepassingen. De vraag is niet of het principe van autonomie belangrijk is; uiteraard is dat zo. De vraag is wat autonomie betekent, hoe dat begrip ethisch geïnterpreteerd dient te worden. Gaat het om de autonomie van een abstract subject dat ook het eigen lichaam kan en mag zien als een instrument, of gaat het om de autonomie van een persoon die het eigen lichaam ervaart als een gift van vroegere generaties die je kunt en moet eerbiedigen? De vraag is niet of pijn en lijden vermeden moeten worden en of schade toebrengen slecht is; uiteraard is dat zo. De vraag is veeleer welke betekenis pijn en lijden concreet hebben, wat schade concreet inhoudt, en wie precies (kind of volwassene) het slachtoffer van pijn of schade is. De vraag is niet of (subjectief beleefde) levenskwaliteit niet van belang is, de vraag is hoe dat belang zich concreet verhoudt tot respect voor de menselijke waardigheid én tot de beleving van zin van de persoon om wie het gaat.

Bredere betekenis- en waardekader
Om die vragen te beantwoorden, moeten we het bredere betekenis- en waardekader verstaan waarin de principes reëel een rol spelen. Het gaat om de autonomie van een persoon, die niet alleen een lichaam heeft, maar ook een lichaam is. En dat lichaam is een mannelijk of

vrouwelijk lichaam, het lichaam van een kind, van een zieke of een dode. Het gaat om een lichaam dat zelfs wanneer de persoon niet ten volle autonoom is in zijn integriteit gerespecteerd dient te worden.

Quote: “Niet zuiver objectief of wetenschappelijk uitgedrukt.”

Een ethiek die geen rekening houdt met de enorme betekenis van de *beleefde* lichamelijkheid in de *concrete* leefwereld is een (leef)wereldvreemde (en dus potentieel gevaarlijke) ethiek. Wat man of vrouw zijn, kind of volwassene zijn, ziek of gezond zijn, levend of dood zijn in de reële leefwereld betekenen, kan niet zuiver objectief of wetenschappelijk uitgedrukt worden. Het kan zelfs niet eens en voor altijd vastgelegd worden aangezien het gaat om betekenissen die maatschappelijk- cultureel bepaald zijn. Waarom pijn, lijden of schade berokkenen aan kinderen, gehandicapten of gevangenen moreel zo verwerpelijk is, kan niet vanuit strikt fysiologisch of psychologisch perspectief bepaald worden. Om dat te verstaan moet men een morele common sense en tegelijk een bredere betekeniswereld delen.

/ Herman De Dijn is emeritus hoogleraar filosofie verbonden aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (HIW) van de KU Leuven. Van 1995 tot 2000 was hij vicerector.

/ Tussentitels en quotes zijn van de redactie.

Bij de kaft
/ Herman De Dijn, *Drie vormen van weten. Over ethiek, wetenschap en moraalfilosofie*, Polis, Antwerpen, 200 blz. Bestellen kan via de Kerknet-shop.