

Jan Bransen

## Zoek niet naar een nieuwe publieke moraal!

### Inleiding

Gebeurtenissen als de moord op Theo van Gogh en de moord op een docent van het Terra College te Den Haag hebben de morele onrust en verwarring in Nederland flink aangewakkerd. De onverschilligheid die in Nederland lang versleten werd voor tolerantie heeft zijn grens bereikt, en heeft plaats gemaakt voor een klimaat waarin het hedendaagse morele pluralisme weliswaar als een onontkoombaar gegeven geaccepteerd wordt, maar waarin er tevens met instemming geluisterd wordt naar pleidooien voor een nieuwe publieke moraal. Zo woedde in het voorjaar van 2004 in en rondom politiek Den Haag een breed debat over de publieke moraal, organiseerde de Universiteit voor Humanistiek in november 2004 een filosofiedag onder de titel "Naar een nieuwe publieke moraal", en verdedigt bijvoorbeeld Gabriel van den Brink een beschavingsoffensief gericht op hernieuwde aandacht voor een effectieve publieke moraal (Van den Brink, 2004).

Maar wat is een publieke moraal? Als je het niet meer weet, en als je ongemakkelijk wordt bij het idee dat je het niet meer weet, word je vanzelf wat gevoeliger voor mensen die beweren dat ze een oplossing hebben voor jouw probleem. Misschien is een nieuwe publieke moraal inderdaad wel een oplossing voor jouw, of mijn, of ons probleem, maar dat kan natuurlijk alleen maar zo zijn als we weten wat ons probleem is, en weten wat een publieke moraal is. Bovendien moet dan inzichtelijk gemaakt kunnen worden dat zo'n nieuwe publieke moraal een oplossing is voor ons probleem.

Van deze drie kwesties zal ik er in dit artikel maar één aan de orde stellen, en dat is de kwestie wat nu eigenlijk een publieke moraal is, of zou kunnen zijn. Ik zal de kwestie 'bottom-up' benaderen. Dat wil zeggen, ik wil de gemeenplaats accepteren dat een moraal een stelsel morele beweegredenen is, en dat bijgevolg een publieke moraal een stelsel publieke morele beweegredenen is. Ik ga daarbij niet bij voorbaat al veel betekenis hechten aan de term 'stelsel', en wil daarom beginnen met specifieke, op zichzelf staande beweegredenen en me afvragen wat we er over zeggen als we zouden willen zeggen dat ze tot de publieke moraal behoren, of zouden moeten behoren. Ik ga daarbij een verschil maken tussen vier soorten relaties die een beweegreden kan hebben met het publiek, waarbij vooral het verschil tussen 'bron' en 'behartiger' relevant zal blijken te zijn. Het verschil tussen deze vier soorten relaties zal me voldoende argumenten geven

om een pleidooi te houden voor een interpretatie van de publieke moraal als in feite een *morele taal*. Zo'n morele taal lijken we eerst nodig te hebben voor we meer grip kunnen krijgen op onze hedendaagse morele situatie. Maar zo'n morele taal, zo betoog ik in de laatste paragraaf, zullen we juist niet kunnen vinden of ontwikkelen, als we er naar zoeken alsof het om een nieuwe publieke moraal gaat. Vandaar dat ik meen te kunnen stellen dat mijn poging het begrip 'publieke moraal' een heldere betekenis te geven, leidt tot een argument *tegen* een zoektocht naar een nieuwe publieke moraal.

### Publieke beweegredenen?

Een beweegreden is, om Angelsaksisch jargon te gebruiken, een 'normative constraint'. Een beweegreden beperkt het aantal handelingen dat een actor in een bepaalde situatie ter beschikking staan (vandaar 'constraint'), en hij doet dat door sommige handelingen te diskwalificeren en anderen aan te bevelen (vandaar 'normative'). De inhoud van een beweegreden is zijn betekenis, of normatieve strekking, en die verwijst naar de normatieve bron waaraan de beweegreden zijn geldingskracht ontleent. Ik gebruik deze terminologie heel schematisch en abstract, en kan daardoor heel liberaal zijn ten aanzien van wat allemaal 'beweegredenen' genoemd kunnen worden. Wijzen op een feit kan een beweegreden zijn: dat de bussen staken kan voor mij een reden zijn met de fiets te gaan. Ook frustraties, diepgewortelde verlangens, grillen, overtuigingen, principes, emoties, enzovoorts kunnen in deze zin beweegredenen zijn. Er zijn vier aspecten van een beweegreden die nadere aandacht verdienen als we nadenken over de vraag hoe de beweegreden zich verhoudt tot het publiek (en daarmee tot het idee van een publieke moraal). Een beweegreden heeft (1) een normatieve bron, (2) een subject, (3) een domein, en (4) een behartiger. Ik gebruik enkelvoud, maar dat kan, zonder gevolgen voor mijn betoog, vervangen worden door meervoud. Ieder van deze vier aspecten zou relevant kunnen zijn voor de vraag of een bepaalde beweegreden onderdeel zou kunnen zijn van een stelsel beweegredenen dat we de publieke moraal zouden kunnen noemen. Ik loop ze alle vier even langs, en zal laten zien dat we de beste kansen hebben op een interessante en relevante interpretatie van het idee van een publieke moraal door ons te baseren op de rol die het publiek kan spelen als *behartiger* van beweegredenen.

### *Normatieve bron.*

De normatieve bron van een beweegreden is dat wat een beweegreden zijn normatieve geldingskracht geeft. Dat kan van alles zijn. Als een feit als beweegreden functioneert, dan zal volgens Hume (voor wie het is/ought onderscheid heel belangrijk is) onze houding ten opzichte van de waarheid als normatieve bron functioneren. De normatieve bron van een frustratie is ook een psychologische zaak, bijvoorbeeld de emotionele stresshuishouding. De normatieve bron van een principe is volgens Kant ons respect voor de redelijkheid van de morele wet.

Kunnen we ons voorstellen dat *het publiek* de normatieve bron van (bepaalde) beweegredenen is? Die vraag is hier voor mijn betoog het meest belangrijk. Ik probeer immers helderheid te krijgen over wat een publieke moraal is, of zou kunnen zijn, en ik stuit nu op een denkbare begripsbepaling. Wellicht is een publieke moraal een stelsel beweegredenen waarvan het publiek de normatieve bron is.

Een dergelijke voorstelling is natuurlijk helemaal niet origineel, en we treffen haar in ieder geval aan in een Hobbesiaanse gedachtengang. Mijn individuele verlangen naar een maximaal overwicht van individueel plezier op individuele pijn is in Hobbes' natuurtoestand waarin ik wolf tussen wolven ben, de normatieve bron van bijna al mijn beweegredenen. Maar beweegredenen die hun geldingskracht ontleen aan een dergelijk individueel verlangen zijn in een Hobbesiaanse gedachtengang geen onderdeel van de publieke moraal. Een beweegreden die onderdeel is van een publieke moraal ontleent zijn geldingskracht aan het verlangen van het publiek, en dat is voor Hobbes niets anders dan het verlangen naar zelfbehoud van de absolute vorst.

Deze Hobbesiaanse interpretatie leidt natuurlijk niet zonder meer tot de enig denkbare positie als we langs deze lijn redeneren. In mijn terminologie gaat het hier om het verkennen van de mogelijkheid van een pleidooi voor de stelling dat een publieke moraal een stelsel beweegredenen is die hun normatieve geldingskracht ontleen aan de normatief relevante eigenschappen van het publiek. Voor Hobbes, net als later voor Hume, komen alleen verlangens in aanmerking als mogelijke normatief relevante eigenschappen. Voor Hobbes, voor wie het publiek gepersonifieerd is in de gedaante van de absolute vorst, gaat het dan uiteindelijk maar om één verlangen dat ten grondslag ligt aan al het handelen van de absolute vorst: dat de absolute vorst de absolute vorst blijft.

We kunnen dit Hobbesiaanse idee vertalen naar de huidige politieke situatie, maar dan moeten we wel werken met de idee van het publiek begrepen als één politieke actor. Dat is onverenigbaar met mijn poging 'bottom-up' te werken en te beginnen bij specifieke, op zichzelf staande beweegredenen. Ik kan langs deze weg niet bepalen wat we van dergelijke beweegredenen zeggen als we van ze zeggen dat ze tot de publieke moraal horen, omdat ik pas over ze kan gaan praten als ik over een publiek beschik dat beschouwd kan worden als één

politieke actor. Maar daarover praten lukt mij in de huidige morele situatie niet, tenzij ik stipulatief definieer, en accepteer, dat de overheid, de parlementair-democratische overheid, beschouwd moet worden als *het* publiek.

Dat is inderdaad een hedendaags, Hobbesiaanse manoeuvre. En dan blijkt de publieke moraal gedacht te kunnen worden als een stelsel beweegredenen die hun normatieve geldingskracht ontleen aan de normatief relevante eigenschappen van de overheid. Ik zie dan twee mogelijkheden: of we moeten de publieke moraal beschouwen als de verzameling beweegredenen die het voortbestaan van de overheid garanderen, of we moeten de publieke moraal beschouwen als de verzameling beweegredenen die ons door de overheid voorgeschreven kunnen worden. In het eerste geval beschouwen we het *bestaan* van de overheid als een normatief groot goed, dat beschermd moet worden, en in het tweede geval beschouwen we de overheid als morele wetgever die gehoorzaamd moet worden.

Ik kom tot een eerste conclusie. Als we de publieke moraal beschouwen als een stelsel beweegredenen die in het publiek hun normatieve bron hebben, dan moeten we accepteren dat er geen publieke moraal is tot we ons op overtuigende wijze het publiek als één politieke actor voor kunnen stellen. Juist op dit moment, als inwoner van een land dat, geconfronteerd met een heftig moreel pluralisme, in een identiteitscrisis beland lijkt te zijn, kan ik me deze voorstelling niet maken. Het zoeken naar zo'n voorstelling zou wellicht verdienstelijk kunnen zijn, maar is iets anders dan het zoeken naar een publieke moraal.

Het Hobbesiaanse alternatief om onze overheid te beschouwen als het publiek, werkt alleen maar, net zoals het in Hobbes' tijd kon werken, onder de aanname dat de overheid zich absoluut onkwetsbaar opstelt en regeert vanuit de stellige overtuiging dat ze altijd gelijk heeft. In een parlementaire democratie is dat precies een houding die de overheid zich niet eigen kan maken.

Een en ander betekent dat het idee van het publiek als normatieve bron geen rol van betekenis lijkt te kunnen spelen in mijn poging het begrip 'publieke moraal' nader te bepalen.

### *Handelend subject*

Het handelend subject is die actor voor wie een beweegreden normatieve geldingskracht heeft. Een beweegreden heeft niet altijd voor iedere actor die er mee te maken krijgt normatieve geldingskracht. 's-Zomers op een camping kunnen sommige ouders zich in hun tent heerlijk omdraaien als ze gewekt worden door het huilen van een baby, als tot ze doordringt dat het geluid uit een andere

tent komt. Een ongericht, hardverscheurend geroep om hulp kan daarentegen een beweegreden zijn die voor iedereen die het hoort geldingskracht heeft. In het licht hiervan kunnen we ons voorstellen dat een beweegreden alleen maar onderdeel zou kunnen worden van de publieke moraal als het een beweegreden is die alleen het publiek als handelend subject aanspreekt. Met het publiek wordt hier niet 'wie dan ook' bedoeld, maar hetzelfde publiek als waarover ik hierboven sprak in mijn discussie over de normatieve bron van beweegredenen. Daar kwam ik tot de conclusie dat we momenteel in Nederland niet zinnig van het publiek als één politieke actor kunnen spreken. In het geval van een handelend subject dat door een beweegreden aangesproken wordt, hebben we hier echter iets aan het idee dat een beweegreden het publiek aan kan spreken door wie dan ook *als burger* aan te spreken. Dat wil zeggen, geen van ons kan op dit moment als burger het publiek vertegenwoordigen in haar functie de normatieve bron te zijn van bepaalde beweegredenen. Maar er lijkt op het eerste gezicht niets mis met de constatering dat ieder van ons als burger het publiek kan vertegenwoordigen in haar functie van door de beweegreden aangesproken handelend subject. Dat maakt het denkbaar ons van een beweegreden af te vragen of hij tot de publieke moraal zou kunnen behoren in de zin van geldingskracht te hebben voor wie dan ook *als burger*.

We moeten hier echter rekening houden met een relevant verschil tussen beweegredenen die individuele burgers direct als handelend subject aanspreken, en beweegredenen die het publiek direct, en bijgevolg individuele burgers alleen maar indirect, als handelend subject aanspreken. Ieder van ons wordt als handelend subject aangesproken door de verkeersregels. Wij moeten ons niet *als burgers* houden aan de verkeersregels, maar als verkeersdeelnemers. Met betrekking tot de verkeersregels worden wij als burger, dat wil zeggen als vertegenwoordiger van het publiek, alleen maar aangesproken door bijvoorbeeld de beweegreden de verkeersregels in stand te houden, of juist te herzien, e.d. Anders gezegd, beweegredenen die het publiek rechtstreeks als handelend subject aanspreken, zijn geen beweegredenen die betrekking hebben op al dan niet toegestane handelingen, maar zijn als het ware beweegredenen van de tweede orde die ons aanspreken op ons vermogen onszelf *als publiek* te reguleren.

Een publieke moraal die langs deze lijn begrepen wordt als een stelsel beweegredenen die iedere burger aanspreekt als vertegenwoordiger van het publiek beschouwd als handelend subject, is zo beschouwd een moraal die in de hedendaagse parlementair-democratische rechtsstaat het gedrag van de overheid reguleert. Dit idee heeft een centrale rol gespeeld in het brede debat dat de overheid in het voorjaar van 2004 heeft gevoed en gevoerd. Het is echter een idee dat geen rol van betekenis lijkt te kunnen spelen in de huidige situatie die gekenmerkt wordt door morele onrust en verwarring over het gedrag

van ieder van ons, niet als burger, maar als ingezetene, als handelend subject binnen de landsgrenzen. De morele identiteitscrisis waarin wij op nationaal vlak beland lijken te zijn, en waarin er ruimte lijkt te zijn voor een roep om een nieuwe publieke moraal, betreft niet het handelen van de overheid (er is geen diepe verontrusting, bijvoorbeeld, over de omvang van corruptie onder ambtenaren), maar juist het handelen van de ingezetenen, of eigenlijk breder nog: van de aanwezigen, of ze hier nu tijdelijk of permanent, legaal of illegaal zijn.

Ik kom daarom tot een tweede conclusie. Ook langs de lijn van een invulling van 'publiek' in termen van het handelend subject dat door beweegredenen aangesproken wordt, lukt het niet te komen tot een zinvolle nadere bepaling van de beweegredenen die deel uit zouden kunnen maken van een publieke moraal.

### *Domein*

De strekking van de voorgaande discussie heeft ons in de buurt gebracht van de derde notie die licht zou kunnen werpen op de betekenis van de term 'publieke moraal'. Een beweegreden heeft altijd een domein waarbinnen zijn geldingskracht normatief relevant is. Dat kan het hele universum zijn (je moet eigenlijk nergens roken), maar dat is heel vaak een nader bepaalde, beperkte ruimte (de bordjes "niet roken" hebben alleen op een bepaalde ruimte betrekking).

Het is denkbaar dat een beweegreden alleen maar onderdeel zou kunnen worden van de publieke moraal als het een beweegreden is die handelende subjecten aanspreekt die zich in het publieke domein bevinden. Ik denk dat dit de standaardinterpretatie van 'publieke moraal' is. Het is een interpretatie die gebruik maakt van het onderscheid privé - publiek als een in feite *geografisch* onderscheid tussen twee domeinen. De relevantie van dit onderscheid voor de moraal steunt op vroeg-liberale vooronderstellingen: dat beweegredenen individuele aangelegenheden zijn, dat vrijheid als niet-interferentie een groot goed is, dat we die vrijheid kunnen garanderen in de private levenssfeer door deze geografisch te isoleren van het publieke domein, dat het publieke domein leefbaar kan worden als we ook daarin ieders individuele vrijheid zouden kunnen garanderen, en dat we daarvoor een publieke moraal nodig hebben, een stelsel morele beweegredenen. Gegeven een helder onderscheid tussen de private ruimte en de publieke ruimte, als een in feite geografisch onderscheid dat de beschikbare vierkante meters die samen het Nederlandse territorium vormen letterlijk in tweeën deelt, blijkt Nederland voor een deel uit een openbare ruimte te bestaan. In die openbare ruimte moeten bijzondere regels gelden die niet per sé ook in de private ruimte gelden, en de publieke moraal is dan het

stelsel beweegredenen die als normen het handelen in de openbare ruimte reguleren (Van den Brink, 2004). Maar als we de strategie volgen om van iedere, willekeurige beweegreden te vragen of hij onderdeel zou kunnen zijn van de publieke moraal, en daarbij die moraal bedoelen die alleen maar geldingskracht heeft in het publieke domein, dan blijkt hoe vreemd deze interpretatie eigenlijk is.

Ik zie twee problemen: ongewenste neveneffecten en conceptuele verwarring. Ten eerste: de neveneffecten. Als we de scheiding tussen het private en het publieke in moreel opzicht belangrijk vinden, kan dat zowel een effect hebben op het impliciet stimuleren van een gespleten moraal, als ook een effect op het stimuleren van een morele onverschilligheid ten aanzien van iemands persoonlijke beweegredenen. Het eerste effect benadrukt de morele relevantie van een bepaald soort uiterlijke zelfbeheersing. Het maakt niet uit wat je thuis doet, of wat je thuis meent, of waar je je thuis toe gemotiveerd weet, als je je buitenshuis, in de publieke ruimte, maar weet te beheersen, en daar slechts doet waartoe publieke beweegredenen je motiveren. De nadruk op dit soort uiterlijke zelfbeheersing stimuleert een karaktervorming waarin persoonlijke integriteit niet zo belangrijk is, en waarin het mogelijk is dat mensen beweegredenen hebben die niet geïntegreerd kunnen worden in de openbare beeldvorming die we van mensen hebben. In een angstig en wantrouwend moreel klimaat lijkt het echter niet verstandig een gespleten moraal te stimuleren.

Het andere effect, de morele onverschilligheid jegens iemands persoonlijke beweegredenen, lijkt mij in het huidige morele klimaat overigens veel pijnlijker. Vooral ook in moreel opzicht zijn mensen tegenwoordig immers op zichzelf aangewezen. Het hedendaagse individualisme kan het mensen knap lastig maken in een context waarin technologische vooruitgang en culturele mondialisering aan de ene kant het aantal keuzemogelijkheden van dag tot dag vergroten, en terugtrekkende morele autoriteiten en een opkomend moreel pluralisme anderzijds het belang van persoonlijke beweegredenen voortdurend onderstrepen. De onverschilligheid voor die persoonlijke beweegredenen, die spreekt uit een eenzijdige belangstelling voor beweegredenen die het gedrag in de publieke ruimte reguleren, laat mensen juist daar waar meedenkende morele gesprekspartners steeds belangrijker worden, lelijk in de kou staan. Mensen weten het vaak niet meer, juist ook in hun private overwegingen, en daar kunnen ze moreel advies goed gebruiken, maar dan precies niet in de vorm van een publieke moraal.

Filosofisch zorgwekkender is echter de constatering dat er in conceptueel opzicht iets verwarrends gebeurt als een geografisch onderscheid geïntroduceerd wordt in de morele psychologie. Ik noem dit een *category mistake*: het onderscheid privé - publiek leidt tot een zinnige tweedeling van de

fysieke ruimte, maar leidt tot een onbegrijpelijke tweedeling van beweegredenen.

Eén manier om dit te zeggen met behulp van een terminologie die in de hedendaagse *philosophy of mind* gemeengoed aan het worden is, is door te wijzen op het implausibele motivationele individualisme dat door de introductie van dit onderscheid omarmd wordt (Wilson 2004). Het idee gaat terug op zowel Wittgensteins *private language argument* als Putnams *twin earth argument*. Iemand kan niet zelf op eigen houtje de betekenis of inhoud van zijn eigen mentale toestand bepalen. Dat betekent dat iemand alleen maar beweegredenen kan hebben als hij grondig ingebed is in netwerken waarin ook andere mensen functioneren als wezens met beweegredenen. En belangrijk daarbij is dat de relaties waaruit die netwerken bestaan constitutief zijn voor het feit dat beweegredenen *beweegredenen* zijn. Oftewel: beweegredenen kunnen helemaal niet privé zijn, zonder ook in één keer tevens publiek te zijn (wat overigens nog weer heel iets anders is dan te beweren dat mensen niet hun eigen redenen kunnen hebben<sup>1</sup>).

Een andere manier om dit te zeggen, en ditmaal met behulp van een terminologie die in de Angelsaksische *ethische theorievorming* gemeengoed is geworden, is door te wijzen op het gegeven dat dergelijke publieke beweegredenen vervreemd zijn van hun verankering in onze natuurlijke drijfveren (Stocker 1976; Dancy 2000). Het idee is hier dat een exclusieve focus op beweegredenen in het publieke domein (als een domein dat in motivationeel opzicht verschilt van het private domein) alleen maar zin heeft als we vooronderstellen dat mensen als volwaardige actoren dit domein kunnen betreden. Maar dat vooronderstelt dat ze in het private domein volwaardige actoren kunnen worden, nog zonder dat ze geconfronteerd zijn met publieke beweegredenen. Maar als dat zo is (en de kritiek op het motivationele individualisme onderstreept natuurlijk dat dit niet zo kan zijn), dan moeten we ons kunnen voorstellen dat mensen een volwaardige *private* verzameling beweegredenen kunnen hebben op het moment dat ze het publieke domein betreden. Maar omdat in het publieke domein alleen de publieke beweegredenen geldingskracht hebben, moeten ze afstand doen van dat wat hen als actor beweegt (hun private set beweegredenen) om in het publieke domein te kunnen handelen. Dat vooronderstelt op zijn minst een radicale vervreemding, en wellicht zelfs een conceptuele tegenspraak.

Ik laat deze interessante kwesties hier met rust, maar sta mezelf toe een derde conclusie te trekken. Het is onwaarschijnlijk dat we langs deze weg een publieke moraal kunnen identificeren, maar als het lukt, krijgen we daardoor dermate grote problemen met de private moraal, dat een andere manier om een publieke moraal te identificeren verre de voorkeur verdient.

---

<sup>1</sup> Zie Sie et.al. 2004 voor verdere discussie.

## *Behartiger.*

De discussie heeft tot nu toe nog maar weinig opgeleverd. We hebben wel drie verschillende manieren gezien om ons een idee te vormen van wat een publieke moraal zou kunnen zijn, en hoe we zouden kunnen bepalen welke beweegredenen onderdeel van die publieke moraal zouden kunnen zijn, maar geen van deze drie ideeën heeft ons goede gronden gegeven te denken dat het goed is in de huidige Nederlandse context te zoeken naar een (nieuwe) publieke moraal. We hebben nog één kans. Beweegredenen hebben niet alleen maar een normatieve bron, een handelend subject en een domein, maar ze hebben ook een behartiger.

De behartiger van een beweegreden is een actor die zich inspant om de normatieve strekking van een beweegreden optimaal tot gelding te helpen laten komen. Zo'n actor beweegt zich in een context van deliberatie of advies. Ik kan bijvoorbeeld een akelig gevoel hebben bij de gedachte aan een vakantie in Zwitserland dat leidt tot een kribbigheid die gesprekken over de vakantiebestemming van volgend jaar frustreert. Of ik kan bijvoorbeeld belang hebben bij een huisarts die veel waarde hecht aan mijn instemming met een bepaalde *screening*, maar tegelijkertijd helemaal niet overzien welke overwegingen nu echt mijn aandacht nodig hebben. In het eerste geval kan het goed zijn voorzichtig de tijd te nemen voor het ontrafelen van dat akelige gevoel, om te kunnen bepalen hoeveel normatieve geldingskracht dat gevoel moet krijgen, of om te proberen te achterhalen welke articuleerbare beweegredenen achter dat gevoel schuilgaan. En in het tweede voorbeeld kan ik veel hebben aan een meedenkende arts die de relevante overwegingen voor mij eens op een rijtje zet, en mij de ruimte geeft daar mijn persoonlijke evaluaties aan te laten verbinden. De behartiger van een beweegreden zorgt dat de beweegreden in een context van deliberatie of advies kan meetellen voor wat die waard is.

Het is denkbaar dat een beweegreden alleen maar onderdeel zou kunnen worden van de publieke moraal als het publiek die beweegreden zou kunnen behartigen. Om deze relatie van *behartiging* voldoende helder in het vizier te krijgen, is het belangrijk om vier onderscheidingen te introduceren.

Ten eerste: het behartigen van een beweegreden is iets heel anders dan het rechtvaardigen of normatief funderen van een beweegreden. De behartiger van een beweegreden is niet zelf de normatieve bron van de beweegreden. Iemand die opmerkt dat we rekening moeten houden met de belangen van de kinderen behartigt een bepaalde beweegreden, zonder die beweegreden daarmee zijn normatieve geldingskracht te *geven*. Natuurlijk kan het behartigen van een beweegreden wel contingent samenvallen met het normatief funderen van die beweegreden, bijvoorbeeld in het geval dat iemand de morele relevantie van zijn eigen belangen behartigt. Maar de functie is totaal verschillend. De normatieve

bron *geeft* een beweegreden zijn normatieve strekking. De behartiger daarentegen *citeert* die normatieve strekking en beroept zich daarbij op de normatieve bron.

Ten tweede: het behartigen van een beweegreden is iets heel anders dan het doorslaggevend achten van een beweegreden. Wie een beweegreden behartigt wil dat de normatieve strekking van die beweegreden voor de volle 100% meetelt in een afweging, maar dat zegt niets over het gewicht van die beweegreden in de uiteindelijke evaluatie van de aanbevolen handelwijze. Het kan gebeuren dat iemand het belangrijk vindt om de inkomenssituatie van de kamermeisjes in een Zwitsers hotel te behartigen in een deliberatie over de vakantiebestemming van de komende zomer. Het meetellen van de beweegredenen die voortvloeien uit deze behartiging zal een effect hebben op de uiteindelijke beslissing. Maar dat wil natuurlijk helemaal niet zeggen dat een verstandige beslissing genomen zou kunnen worden door *alleen maar* met de inkomenssituatie van de kamermeisjes rekening te houden. Deze beweegreden zal vast maar een kleine rol spelen in de deliberatie. Het behartigen van een beweegreden wil dan ook niet zeggen dat de beweegreden van grote betekenis is. Het wil alleen maar zeggen dat de beweegreden meegewogen moet worden, precies voor wat die waard is.

Ten derde: hoewel de vergelijking met advocaten en voogden verhelderend kan werken, is het behartigen van een beweegreden niet hetzelfde als het onder woorden brengen van de beweegreden. Wie een beweegreden behartigt brengt hem in de relevante praktische redenering adequaat ter sprake. Dat is een kwestie van articulatie, maar dat is tevens een kwestie van verwijzen naar de normatieve bron. Het kunnen behartigen van een beweegreden vraagt om een taal waarin de normatieve strekking succesvol uitgedrukt kan worden, maar het vraagt ook — juist daarmee — om het openen van het juiste perspectief op de normatieve bron. Wie een beweegreden verwoordt, *introduceert* hem in een praktische redenering, maar er is meer dan alleen articulatie nodig om de beweegreden zijn volle normatieve gewicht te geven. Daarvoor is engagement nodig, het gebruik van een taal die het mogelijk maakt dat toehoorders op de juiste manier ervaren dat er een beroep gedaan wordt op hun betrokkenheid. Vandaar, ten vierde: hoewel ook de vergelijking met de zorg en de liefde van ouders verhelderend kan werken, is het behartigen van een beweegreden niet hetzelfde als het sympathiseren met de beweegreden. Wie een beweegreden behartigt, voelt zich empathisch verbonden met de normatieve bron waar deze beweegreden zijn normatieve strekking aan ontleent. Dat is een kwestie van betrokkenheid en verwantschap, maar dat is tevens een kwestie van oog hebben voor objectieve geldingskracht. Het kunnen behartigen van een beweegreden vraagt om betrokkenheid, maar het vraagt ook — juist daarmee — om het zoeken naar de juiste woorden voor het aangesproken publiek. Het behartigen van een beweegreden betekent het creëren van een deliberatief klimaat waarin de

beweegreden meetelt voor wat hij waard is, en dat is iets anders dan het toepassen van retorische, of demagogische middelen.

Wat betekent dit voor onze zoektocht naar een nieuwe publieke moraal? Is er een moraal denkbaar die bestaat uit de verzameling beweegredenen die door het publiek behartigd worden? Ik denk dat het juiste antwoord op deze vraag 'ja en nee' is.

Het bevestigende antwoord stelt dat er inderdaad een interessante en relevante publieke moraal kan bestaan. Dat zal vooral een *morele taal* zijn waarvan de connotaties ons een bonte stoet vaak impliciete en vaak incommensurabele *prima facie* redenen geven. De publieke moraal, aldus begrepen, is de totaliteit van alle beweegredenen die door het publiek behartigd kunnen worden. Dat zijn in feite alle beweegredenen die *als* beweegredenen door het publiek voor de volle 100% in een situatie van deliberatie of advies onder de aandacht gebracht kunnen worden. Mijn zorg om de inkomenssituatie van Zwitserse kamermeisjes maakt langs deze lijn gedacht deel uit van de publieke moraal zodra ze voor wat ze waard is door het publiek sympathiek onder woorden gebracht kan worden. En hetzelfde geldt voor mijn akelige gevoel dat een zekere kribbigheid veroorzaakt zodra ik in gesprek ben over Zwitserland als mogelijke vakantiebestemming. Pas als de normatieve strekking van dat gevoel adequaat en sympathiek door het publiek onder woorden gebracht kan worden, telt dit gevoel als een door het publiek behartigde beweegreden. Dit brengt met zich mee dat in feite iedere beweegreden tot de publieke moraal behoort, voor zover iedere beweegreden present gesteld kan worden als een 'normative constraint' die mee moet tellen voor wat die waard is. En dat maakt de publieke moraal, langs deze lijn gedacht, tot niets anders dan onze gedeelde *morele taal*, de totaliteit van woorden die we met elkaar tot onze beschikking hebben om *beweegredenen te behartigen*. Dit is geen onzinnig ruime notie. Immers, Theo van Goghs beweegredenen om zo grof te spreken als hij heeft gedaan, zijn wellicht beweegredenen die langs deze lijnen niet, of vooralsnog niet, tot de publieke moraal behoren. We weten eigenlijk niet hoe we die beweegredenen moeten behartigen. En hetzelfde geldt natuurlijk — laat ik ook dat vooral benadrukken — voor Mohammed B.'s beweegredenen Theo van Gogh te vermoorden. Ook die beweegredenen lijken niet te behartigen, en, bijgevolg, niet tot de publieke moraal te behoren. Maar mijn antwoord op de zoëven gestelde vraag is niet alleen bevestigend. Het ontkennende antwoord stelt dat een dergelijke publieke moraal geen *stelsel* morele beweegredenen is. Een aldus begrepen nieuwe publieke moraal zal niet meer zijn dan een *morele taal* die ons toestaat met *prima facie* kracht onze morele dilemma's onder woorden te brengen. Dat is een mooi object voor filosofen, maar geen vruchtbaar instrument voor wie zich zorgen maakt om verharding en ogenschijnlijk uitzichtloze gewelddadige conflicten. De publieke

moraal, aldus begrepen, kan geen richtsnoer zijn. Ze is geen samenhangend stelsel beweegredenen. Ze is een instrument met behulp waarvan we onze morele verlegenheid onder woorden kunnen brengen, maar geen instrument waarmee we die morele verlegenheid onmiddellijk te lijf kunnen gaan. Ze is voor filosofen een prachtig stuk speelgoed, maar voor politici, burgers, en mensen die zich in een context van deliberatie en advies bevinden, biedt ze geen richtinggevende houvast. Omdat we dat ook van een publieke moraal verwachten, omdat dat het met name lijkt te zijn waaraan actuele pleidooien voor een nieuwe publieke moraal appelleren, lijkt de hier door mij gepresenteerde interpretatie van de publieke moraal niet echt dat waar we naar zouden willen zoeken. We moeten er ook niet naar willen zoeken, zo wil ik in de laatste paragraaf van dit artikel nog graag verdedigen. Daar heb ik twee redenen voor.

Weg met de publieke moraal!

Mijn redenen me te verzetten tegen een zoektocht naar een nieuwe publieke moraal zijn de volgende. Hoewel ik in het voorgaande een object heb geïdentificeerd dat zou kunnen luisteren naar de naam 'publieke moraal', is het een object dat op twee punten cruciaal verschilt van dat wat we in het huidige spreken van alledag op het oog hebben als we spreken over een publieke moraal. De aard van dit verschil zorgt er voor dat we, paradoxaal genoeg, het door mij geïdentificeerde object (de totale verzameling beweegredenen die het publiek zou kunnen behartigen) niet zullen vinden als we zoeken naar een nieuwe publieke moraal. Dit argument heeft een eliminatief karakter: de alledaagse taal, geïnformeerd door het wijsgerig denken van een vorige generatie (in dit geval de systeembouwers in de ethiek zoals Kant en Mill), heeft de betekenis van een term zo ver weg gevoerd van zijn mogelijkhedenvoorwaarden, dat we de term beter weg kunnen doen dan haar proberen te redden. Soortgelijke argumenten treffen we aan in Dennett's paper "Beyond Belief" ten aanzien van de betekenisvolheid van de term 'belief' (overtuiging, opvatting), Parfit's werk ten aanzien van het belang van het begrip persoonlijke identiteit, en Rorty's fantasie over de *Antipodeans* ten aanzien van de betekenisvolheid van het begrip 'mind' (psyche, bewustzijn).<sup>2</sup>

De twee punten die ik op het oog heb, zijn, ten eerste, het systematische en richtinggevende karakter dat we als vanzelfsprekend associëren met het gebruik van 'moraal' als een zelfstandig naamwoord, en, ten tweede, de tegenstelling tussen het eigene en het gedeelde die we als vanzelf oproepen door gebruik te maken van de term 'publiek'.

---

<sup>2</sup> Dennett 1982; Parfit 1986; Rorty 1979.

Laat ik dit toelichten — gegeven de beperkte ruimte op een wat staccato-achtige wijze.

We spreken van 'een taal' net zo goed als van 'een moraal'. Maar in de manier waarop we ons tot deze zaken verhouden zit een groot verschil. Iemand die over een taal beschikt, bezit het vermogen zich uit te drukken en het vermogen te communiceren. Daarbij hebben we niet, of in ieder geval niet *vooral*, het idee dat de taal de spreker ingeeft wat hij zou kunnen zeggen. Een taal is niet primair richtinggevend. We denken van een taal eerder dat hij de verzameling van wat iemand zou kunnen zeggen uitbreidt, dan inperkt. Maar in het geval van de moraal lijkt dat juist andersom. Iemand die over een moraal beschikt, bezit het vermogen verantwoord te handelen en het vermogen verantwoording te vragen en af te leggen. Maar daarbij hebben we juist wel het idee dat de moraal de actor ingeeft wat verantwoord is. We denken van een moraal juist wel dat zij de verzameling van wat iemand zou kunnen doen inperkt, en niet uitbreidt. Een moraal is een leidraad, die we kunnen raadplegen als we het zelf niet meer weten. Een moraal is een stelsel, een theorie van goed en juist.

Ik onthou me hier van een oordeel over de juistheid van onze intuïties in deze gevallen. Maar gegeven de associaties die we hebben, en gegeven het resultaat van mijn betoog in de vorige paragraaf, verdient het de voorkeur te pleiten voor een zoektocht naar een nieuwe *morele taal*, en verdient het tevens de voorkeur deze zoektocht niet te verwarren met een zoektocht naar een nieuwe moraal. Wie dat wel doet, verwacht het behartigen van een beweegreden met het funderen of rechtvaardigen ervan. De nieuwe morele taal die ik zoek zal niet de bron van onze beweegredenen zijn, maar een instrument met behulp waarvan we onze beweegredenen kunnen behartigen.

Ten tweede. Als we aan 'publiek' denken, denken we als vanzelf aan een tegenstelling, of eigenlijk een vaag complex tegenstellingen rondom de labels 'privé' en 'publiek'. Eén van de tegenstellingen die in dit complex op zijn plaats lijkt te zijn, is de tegenstelling tussen het individuele belang en het algemene belang. In combinatie met de term 'moraal' gebeurt dan bijna altijd het haast onvermijdelijke, dat er een tegenstelling wordt voorondersteld tussen enerzijds het rationele (calculerende) eigenbelang van het individu en anderzijds de moraal van de gemeenschap. Het idee lijkt bekend genoeg: we hebben de moraal nodig om ons eigenbelang te temperen, om een stem te geven aan de aanspraak van anderen op welzijn en respect. Ons rationele eigenbelang geeft ons beweegredenen om voor onszelf te zorgen, en de publieke moraal geeft ons beweegredenen om voor anderen te zorgen.

De tegenstelling is ongepast, en instabiel. Ze suggereert dat niemand op morele gronden voor zichzelf kan zorgen. Iedereen kan zich op de moraal beroepen als hij voor mij zou willen zorgen; alleen ikzelf kan dat niet. Als ik voor mijzelf wil zorgen moet ik een beroep doen op ogenschijnlijk moreel dubieuze gronden van

welbegrepen eigenbelang. Maar als de publieke moraal mijn buurvrouw aanmoedigt om goed voor mij te zorgen, dan zou die moraal mij toch ook redenen moeten geven om goed voor mezelf te zorgen?

De zoektocht naar een nieuwe publieke moraal kan als effect hebben dat we een dubieuze opvatting in stand houden: dat mensen geen goede morele redenen kunnen hebben om goed voor zichzelf te zorgen. Zo'n zoektocht laat mensen die zich bekommeren om zichzelf (en dat zijn er in het huidige tijdsgewricht nogal wat) in moreel opzicht lelijk in de kou staan. Zo'n zoektocht stimuleert dat mensen die zich om zichzelf bekommeren weggezet worden als mensen die zich niet bekommeren om wat goed en juist is. In het huidige tijdsgewricht is dat een betreuwenswaardig effect. Juist in deze individualistische tijden, waarin ieder van ons voortdurend met de neus gedrukt wordt op de verantwoordelijkheden die horen bij het feit dat ons leven een autobiografie is die we zelf moeten schrijven, zou het heel prettig zijn als we bij deze activiteit — die haast heel ons leven in beslag neemt — gebruik zouden kunnen maken van een nieuwe, morele taal.

Ik concludeer dat we niet moeten zoeken naar een nieuwe publieke moraal. We moeten wel zoeken naar een nieuwe morele taal, een taal waarin we als publiek beweegredenen als 'normative constraints' kunnen behartigen; beweegredenen die ontspringen aan concrete zorgen van mensen die in hun alledaagse leven geconfronteerd worden met hun eigen morele verontwaardiging, verontrusting, en verwarring, in het licht van het hedendaagse pluralisme en individualisme. Zo'n zoektocht naar een nieuwe morele taal is tegelijkertijd een zoektocht naar een nieuwe taak voor het publiek: als behartiger van kleine, alledaagse, individuele beweegredenen.<sup>3</sup>

## Literatuur

Brink, G. van den (2004). *Schets van een beschavingsoffensief*, WRR Verkenningen 3, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Dancy, J. (2000) *Practical Reality*. Oxford: Oxford university Press.

Dennett, D. (1982). "Beyond Belief". Reprinted in Dennett, D. (1987) *The Intentional Stance*. Cambridge/Mass: MIT Press.

Parfit, D. (1986). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.

---

<sup>3</sup> Mijn conclusie hier harmonieert met een tendens in de hedendaagse ethische theorievorming om te voorzien in een morele accommodatie voor 'agent-relative reasons'. Zie voor een recente verkenning van deze problematiek: Sie, et.al. 2004.

Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of Nature*. Princeton: Princeton university Press.

Sie, M., Slors, M., & Brink, B. van den (Eds.) (2004). *Reasons of one's own*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.

Stocker, M. (1976) "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", in *Journal of Philosophy*, 73, pp. 453-466.

Wilson, R.A. (2004). *Boundaries of the Mind. The Individual in the Fragile Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

5893 woorden (hoofdttekst; zonder voetnoten en literatuur)

6062 woorden (totale document)