

Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte 2017, Vol. 109, No. 3

[www.tijdschriftvoorwijsbegeerte.nl](http://www.tijdschriftvoorwijsbegeerte.nl)

Amsterdam University Press



# Inhoud

## Artikelen themanummer

Disfunctioneel geweten en morele incompetentie bij psychopaten 271  
MARIJANA VUJOŠEVIĆ

Geweten als ervaring, symbool en concept 273  
ANDERS SCHINKEL

Gewetensbezwaren en de grenzen van verticale tolerantie in de  
liberale staat 289  
STIJN SMET

De dubbele subjectiviteit van het geweten en noodzaak van  
toetsing van gewetensbezwaren 309  
BERT MUSSCHENGA

Het 'praktisch' geweten: over de nood tot en voorwaarden voor  
morele intervisie 329  
JULIEN TOPAL

Het geweten – een katholiek antropologische verkenning 347  
MARIÉLE WULF

## Discussieartikel

De Doxastische Catch-22 van nuttige illusies 365  
MAARTEN BOUDRY

## Recensies

Conscience and Conviction: The Case for Civil Disobedience,  
door Kimberley Brownlee 395  
ERIC R. BOOT

<i>Conscience in Moral Life. Rethinking How Our Convictions Structure Self and Society</i> , door Jason J. Howard	402
PIETER GILLES	
<i>Konrad Morgen. The Conscience of a Nazi Judge</i> , door Herlinde Pauer-Studer and J. David Velleman	404
SEBASTIAN MÜNGERSDORFF	

## Redactioneel

ANTW 109 (2): 271–272

DOI: 10.5117/ANTW2017.3.SCHA

Terwijl de auteurs en ondergetekende de laatste hand leggen aan dit themanummer staan de Grenfell-torens in Londen in brand en moet de burgemeester van Brussel opstappen omwille van de erg hoge vergoedingen die hij zichzelf toekende als bestuurslid van een sociale organisatie voor daklozen. Daarmee bewijst het nieuws de actuele relevantie van een concept dat sommigen misschien oubollig in de oren klinkt: het geweten. Wie klassenongelijkheid in stand houdt, zich verrijkt op kap van de armen en onrechtstreeks de dood van vele onschuldige medemensen op zijn of haar geweten heeft, schiet moreel tekort. Ergens heeft hun geweten hen in de steek gelaten. Maar het zou al te makkelijk zijn om uitsluitend te spreken over het geweten van (fouten-makende) anderen. De grisaille van Pieter Bruegel de Oude ‘Christus en de overspelige vrouw’ herinnert ons aan een les uit het Nieuwe Testament: het geweten houdt elkeen een spiegel voor. ‘Wie zonder zonde is, werpe de eerste steen’ nodigt uit om het eigen geweten te consulteren net dan wanneer we geconfronteerd worden met de fouten van anderen.

Het geweten als moreel kompas of bron van morele kennis is, hoewel niet oubollig, wel zeer oud. In het laatste artikel van dit nummer traceert Mariéle Wulf de christelijke geschiedenis van het concept en legt ze uit welke functie het geweten traditioneel kreeg toebedeeld en hoe het ook vandaag nog een bron van betekenis kan zijn. Wulfs artikel dat de robuustheid van het concept illustreert, wordt voorafgegaan door een reflectie op de kwetsbaarheid van het vermogen waar het concept naar verwijst. Julien Topal vertrekt van de vaststelling dat gewetens feilbaar en beïnvloedbaar zijn, wat hem niet pessimistisch maar net optimistisch stemt. Het feit dat mensen een capaciteit als het geweten hebben, komt met een opdracht: het voortdurend scherpen en trainen ervan. Topal doet suggesties voor hoe dat in de praktijk kan gebeuren.

Dat het geweten niet weg te denken valt uit de morele praktijk blijkt ook uit het gewicht dat gewetensbezwaren nog steeds krijgen. Bert Mus-

schenga toont aan dat gewetensbezwaren van burgers een democratie voor een afwegingsprobleem stelt, en hij verdedigt zes criteria waaraan gewetensbezwaren getoetst kunnen worden vooraleer ze erkenning verdienen. Stijn Smet belicht de problematiek van de gewetensbezwaren vanuit rechtsfilosofische hoek en onderzoekt (de grenzen van) de rechtsbeginselen en basiswaarden die een liberale democratie ter beschikking heeft om tolerantie van gewetensbezwaren mee te verdedigen.

Het themanummer vangt aan met twee bijdrages die de fundamentele conceptuele vraag stellen: wat is het geweten eigenlijk? Anders Schinkel pleit voor een vloeibaar, niet-reïficerend concept van het geweten dat recht kan doen aan de symbolische waarde van de uitdrukkingen van gewetenservaringen. Marijana Vujošević komt tot een Kantiaanse opvatting van het geweten langs een 'via negativa', namelijk door na te gaan wat er precies ontbreekt bij een psychopaat wanneer we zeggen dat hij geen geweten heeft.

Naast zes originele artikels biedt dit themanummer ook drie besprekingen van recente filosofische boeken over het geweten. Met perspectieven uit moraalfilosofie, existentialistische filosofie, toegepaste filosofie, politieke en rechtsfilosofie, en theologie hoopt dit nummer bij te dragen aan een breed en diep begrip van het geweten als een kernconcept van het morele leven.

Katrien Schaubroeck

# Disfunctioneel geweten en morele incompetentie bij psychopaten<sup>1</sup>

Marijana Vujošević

ANTW 109 (2): 273–288

DOI: 10.5117/ANTW2017.3.VUJO

## Abstract

### *Psychopaths' Dysfunctional Conscience and their Moral Incompetence*

I develop here a Kantian framework for understanding conscience in order to examine whether moral flaws of psychopaths are traceable to their dysfunctional conscience. When understood as the reflective capacity for moral self-assessment that triggers certain emotional reactions, conscience proves to be a fruitful tool for explaining psychopathic moral incompetence. First, I show how the unrealistic moral self-assessment of psychopaths affects their competence in judging moral issues and in being motivated to act morally. I then highlight how focusing on this specific rational deficit of psychopaths significantly modifies the status of rationalism within the contemporary dispute as to whether psychopathy supports sentimentalism alone.

**Keywords:** conscience, moral self-assessment, psychopathy, rational deficit

## Introductie

Psychopaten worden gewoonlijk omschreven als individuen zonder geweten. Zelfs wanneer we deze omschrijving zouden afzwakken door te stellen dat ze een onderontwikkeld geweten hebben, is het van belang om uit te leggen welke invloed deze afwijking heeft op hun competentie om morele kwesties te beoordelen en gemotiveerd te worden om moreel te handelen.

Ondanks dit gangbare beeld van psychopaten, wordt hun geweten niet

1 Dit essay is gebaseerd op een artikel dat eerder werd gepubliceerd in *Philosophical Psychology* (2014), online te raadplegen op: <http://www.tandfonline.com/10.1080/09515089.2014.983221>.

zorgvuldig bestudeerd door experts in psychopathie. Hoewel Robert Hare (1993) zijn boek *Without Conscience: The Disturbing World of Psychopaths Among Us* heeft genoemd, beschrijft hij slechts kort het geweten en benoemt hij het niet als een van de diagnostische criteria in zijn *Psychopathy Checklist – Revised*.<sup>2</sup> Hetzelfde geldt voor James Blair, die in zijn onderzoek weinig oog heeft voor het geweten.

Ook in de huidige literatuur omtrent morele psychologie wordt het geweten verwaarloosd. Zo wordt het geweten zelden benoemd in het debat over de immoraliteit van psychopaten tussen rationalisten en sentimentalist. Sentimentalisten proberen aan te tonen dat het bestaan van psychopaten bewijs vormt voor hun these dat emoties noodzakelijk zijn om moreel te oordelen; hiermee zetten ze zich af tegen rationalisme. Jesse Prinz (2006), bijvoorbeeld, beweert dat morele oordelen gebaseerd zijn op emoties en Shaun Nichols (2002: 301) concludeert dat het gebrekkige vermogen van psychopaten tot het vormen van morele oordelen voortkomt “uit een tekortkoming van het affectieve systeem”. Rationalisten proberen aan te tonen dat er in dit geval ook sprake moet zijn van een rationele tekortkoming. Ook als ze hierbij gebruik maken van Kants morele theorie, besteden ze geen aandacht aan zijn begrip van het geweten.<sup>3</sup> Net als sentimentalisten lijken rationalisten aan te nemen dat het geweten niet een van de onderliggende oorzaken van het morele gebrek van psychopaten is.

Gebaseerd op een opvatting over het geweten uit het werk van Kant, presenteer ik in dit artikel een theoretisch kader om van daaruit te onderzoeken wat het betekent om te beweren dat psychopaten een disfunctioneel geweten hebben en of hun morele gebreken toe te schrijven zijn aan hun geweten. In *sectie 2* geef ik een schets van mijn interpretatie van Kants opvatting over het geweten, waarin het geweten gekarakteriseerd wordt als de reflectieve vaardigheid van morele zelfbeoordeling.<sup>4</sup> In *sectie 3* laat ik zien hoe deze onderontwikkelde vaardigheid van morele zelfbeoordeling kan verklaren waarom psychopaten niet daadwerkelijk moreel oordelen en waarom ze moreel ongevoelig zijn.<sup>5</sup> In het corpus van empirische en theo-

2 The Hare Psychopathy Checklist – Revised beschrijft de kernsymptomen van psychopathie, zoals een gebrek aan empathie en schuld of spijt, egocentriciteit, een excessief gevoel van eigenwaarde, oppervlakkig affect, pathologische leugenachtigheid, ondermaatse gedragsbeheersing, onverantwoordelijkheid en een onvermogen om verantwoordelijkheid te nemen voor het eigen handelen, alsmede gedragsproblemen in de vroege jeugd en antisociaal gedrag als volwassene (Hare, 1991).

3 Zie bijvoorbeeld Heidi Maibom (2005) en Jeannette Kennett (2002; 2010).

4 Zie Vujošević (2014).

5 Onder morele oordelen versta ik hier louter de oordelen die een person velt over zijn of haar eigen handelingen in feitelijke situaties.



retische literatuur over psychopathie identificeer ik deze specifieke rationele tekortkoming door aan te tonen dat het een mogelijke verklaring is voor de morele incompetentie van psychopaten. In *sectie 4* belicht ik op welke manier het bespreken van dit deficit de status van rationalisme wijzigt binnen het huidige debat over de vraag of psychopathie slechts sentimentalisme bevestigt. Met andere woorden, ik stel een nieuwe manier voor om rationalisme te verdedigen.

## 1 De Kantiaanse opvatting van het geweten

Volgens de Kantiaanse opvatting is het geweten het vermogen tot morele zelfbeoordeling dat bepaalde emotionele reacties teweegbrengt. Hierbij moet niet gedacht worden aan een soort morele intuïtie, noch aan zekere zelfevaluerende gevoelens.<sup>6</sup> Volgens Kant zijn we niet in staat om op grond van onze gevoelens te bepalen of een handeling moreel juist of onjuist is en hij stelt het geweten ook niet gelijk aan schuldgevoel en opluchting. In plaats daarvan beschrijft Kant het geweten als ‘de innerlijke rechter’ die ‘het vonnis van geluk en lijden uitspreekt als de morele resultaten van de handeling’ (M 6: 438n).<sup>7</sup> Door morele beschuldiging of ontheffing verbindt het geweten een bepaald gevoel aan een handeling. Wanneer we ons realiseren dat een van onze (actuele of potentiële) handelingen moreel juist of onjuist is, bevinden we ons in een positie om te bepalen of we onszelf verantwoordelijk moeten houden voor de handeling in kwestie. Het geweten bezorgt ons gevoelens van schuld of juist opluchting.

In Kants optiek is het geweten ‘het vermogen (van een individu) om zich bewust te worden van de morele juist- of onjuistheid van al zijn handelingen’ (AF 18: 579). Het is een vorm van moreel zelfbewustzijn die algemene morele kennis veronderstelt. Zonder het geweten zouden we weliswaar in staat zijn om oordelen te vellen over de morele (on)juistheid van handelingen in het algemeen, maar we zouden deze oordelen niet op onszelf kunnen betrekken. We zouden dan amorele egoïsten zijn, omdat

6 Volgens Paul Thagard en Tracy Finn (2011: 150) bijvoorbeeld, is ‘het geweten een vorm van morele intuïtie’, terwijl Grazyna Kochanska en Nazan Aksan (2006) schuld beschouwen als de emotionele component van het geweten.

7 Verwijzingen naar Kants werken worden gemaakt volgens de paginering van de Akademie Ausgabe en het volgende afkortingschema:

M: *De metafysica van de zeden*

R: *De religie binnen de grenzen van de rede*

AF: *Aantekeningen en fragmenten*

we niet zouden kunnen accepteren dat morele standaarden op ons van toepassing zijn door het aannemen van morele maximes. Met andere woorden, we zouden niet in staat zijn onszelf te beperken tot het stellen van moreel verplichte doelen.

Kant definieert het geweten verder als ‘het zichzelf beoordelende morele oordeelsvermogen’ (R 6: 185). Volgens Kant worden handelingen beoordeeld op grond van maximes en in oordelen van het geweten evalueren we niet alleen onze wijze van handelen, maar ook de manier waarop we de morele (on)juistheid van onze handelingen bepalen. In het evalueren van ons handelen beoordeelt het geweten ook of we voldoende zorgvuldig hebben onderzocht of onze handelingen moreel juist of onjuist zijn. In het bijzonder gaat het hierbij om de vraag of we voldoende rekenschap hebben gegeven van de subjectieve condities op basis waarvan ons morele oordeel tot stand is gekomen. Tot deze subjectieve condities, die hun oorsprong vinden in de psychologische constitutie van elk individu, behoren gevoelens, gewoonten en belangen die ons oordelen kleuren. Door dit zelf-onderzoek toetsen we ons oordeelsvermogen op onpartijdigheid – we evalueren de wijze waarop we onze maximes hebben aangenomen (of willen aannemen).

Het vaststellen van de subjectieve geldigheid van onze oordelen geschiedt ook door middel van het geweten. We stellen ons hierbij de vraag of we iets daadwerkelijk voor waar houden. Vanuit Kantiaans oogpunt is het voor moreel handelen noodzakelijk om integer te zijn in het evalueren van de beweegredenen voor onze handelingen, terwijl het aanvaarden en opvolgen van voorgeschreven regels alleen volstaat voor ‘rechtmatig’ handelen (zoals Kant dat begrijpt). In plaats van het louter accepteren van deze regels, moeten we ervan overtuigd raken dat een voorgenomen handeling niet moreel onjuist is.

Het bovenstaande kan geïllustreerd worden aan de hand van Kants voorbeeld van een inquisiteur ‘die recht moet spreken over een van ongelooft betichte zogenaamde ketter’ (R 6: 186). Als hij deze persoon ter dood veroordeelt, volgt hij slechts de regels van het geloof. Daarbij zou hij tekortschieten in het gebruik van zijn geweten; hij zou niet alles in het werk stellen om te bepalen of zijn overtuiging moreel juist is. Zijn geweten zou geen definitief oordeel vellen over zijn drijfveren. Zelfs als het handelen van de inquisiteur in overeenstemming zou zijn met toentertijd sociaal geaccepteerd gedrag, dan nog zouden zijn drijfveren – en derhalve zijn handelen – strikt genomen niet moreel zijn. Het geweten brengt ons tot overtuigingen die op een andere wijze ondersteund worden dan de overtuigingen van de inquisiteur.

## 2 Psychopaten en morele zelfevaluatie

Aan de hand van een analyse van enkele onderzoeksresultaten op het gebied van psychopathie en discussies in de literatuur over morele psychologie, toon ik in deze sectie aan dat de hierboven uiteengezette theorie van het geweten in overeenstemming is met empirische gegevens en daarnaast bijdraagt aan een beter begrip van de incompetentie van psychopaten om morele kwesties te beoordelen en juist gemotiveerd te worden om moreel te handelen.

### 2.1 Onrealistische zelfevaluatie, gebrek aan schuldgevoel en verzuim om verantwoordelijkheid te nemen

Op grond van de Kantiaanse opvatting van het geweten is de gebrekkige gewetenfunctie van psychopaten hun verminderd zelfreflectief oordeelsvermogen. De bewering dat het geweten van psychopaten niet naar behoren functioneert betekent dan ook dat het probleem met het beleven van schuldgevoelens dat psychopaten consistent vertonen, voornamelijk veroorzaakt wordt door hun beperkingen op het gebied van zelfbeoordeling of zelfevaluatie: ze zijn geneigd te geloven dat ze onschuldig zijn.

Hoewel discussies over onrealistische zelfevaluatie gemeengoed zijn in de literatuur over psychopaten, is er vooralsnog niet nader aandacht besteed aan het verband tussen onrealistische zelfevaluatie en problemen met het ervaren van schuldgevoelens.<sup>8</sup> Dit verband is ook niet grondig bestudeerd door enkele filosofen die Kants ethiek gebruiken om zich te verweren tegen de stelling dat de immoraliteit van psychopaten uitsluitend sentimentalisme ondersteunt. Zo benoemt bijvoorbeeld Heidi Maibom (2005: 253) de moeilijkheden met zelfevaluatie die psychopaten tentoon spreiden, maar gaat ze niet in op hun vermogen om hun morele waardigheid en de daarmee corresponderende emotionele reacties te beoordelen. Jeannette Kennett (2002: 349-357) behandelt dit verband ook niet, ook al geeft ze aan dat autistische individuen wel in staat lijken te zijn tot introspectie en reflectie op hun eigen gemoedstoestand en dat ze – in tegenstelling tot psychopaten – blij geven van moreel gevoel in Kantiaanse zin.

Auteurs die zich afzetten tegen rationalisme, gaan doorgaans niet in op zelfevaluatie, noch op het geweten. Zo stelt Prinz (2011: 215) dat stelen schuldgevoel opwekt en dat dit gebeurt doordat we een dispositie hebben

8 De studie van Philippi en Koenigs (2014) is de enige die ik aantrof waarin de mogelijkheid wordt onderzocht dat verminderde zelfreflectie bij psychopaten een verklaring kan vormen voor hun gebrek aan schuldgevoel.

gevoelens van zelfverwijt te ervaren wanneer we stelen. Onderliggende emotionele disposities brengen bepaalde emotionele reacties in ons te weeg; schuldgevoel is dus niet gebaseerd op de loutere overtuiging dat we schuldig zijn, zoals rationalisten ons willen doen geloven.

Het probleem kan echter ook gelegen zijn in het geweten van de psychopaat, waarbij het geweten begrepen wordt als de capaciteit die vereist is om gevoelens van ongenoegen te verbinden aan de eigen wandaden (hetzij verricht, hetzij overwogen). Deze hypothese is in overeenstemming met onderzoeksresultaten die erop duiden dat individuen met een hoger aantal psychopathische kenmerken hun zelfopvatting minder vaak baseren op morele eigenschappen (Glenn, Koleva, Iyer, Graham & Ditto, 2010). Door de activiteiten van ons geweten kunnen we op onszelf reflecteren en onze morele waardigheid bepalen; de oordelen van het geweten beïnvloeden ons zelfbeeld en veroorzaken bepaalde gevoelens. Dit gaat echter niet op voor psychopaten. De wijze waarop zij zichzelf zien blijft hetzelfde, ongeacht wat ze doen.

De voorgestelde verklaring wordt ook ondersteund door de resultaten van een studie naar psychopathische persoonlijkheidskenmerken, cognitieve dissonantie en attitudeverandering, uitgevoerd door Ashley Murray, James Wood en Scott Lilienfeld (2012). Deelnemers aan het onderzoek werden direct geïnstrueerd of beleefd verzocht om tegen hun medestudent te liegen dat de verrichte abacus-taak plezierig was. De hoofdhypothese werd bevestigd: na het liegen vertoonden deelnemers met een laag percentage psychopathische kenmerken tekenen van cognitieve dissonantie, terwijl deelnemers met meer psychopathische eigenschappen minder gaven van attitudeverandering. Op grond van het al dan niet optreden van een attitudeverandering, is geconcludeerd dat deelnemers met een hoger aantal psychopathische kenmerken minder vatbaar zijn voor het ervaren van spanning na het verkondigen van een leugen. De auteurs stellen dat hoogpsychopathische deelnemers niet of nauwelijks schuldgevoelens hadden na het liegen en dat ze geen dwingende behoefte voelden om pijnlijke gevoelens naderhand te verdringen door zichzelf ervan te overtuigen om iets anders te geloven (Murray, Wood en Lilienfeld, 2012: 533). Zodoende is het mogelijk dat het psychopaten ontbreekt aan schuldgevoel, doordat hun gebrekkige geweten of hun beperkte morele zelfevaluatie hen geen cognitieve dissonantie doet ervaren.

Zodra we inzien dat er een inconsistentie bestaat tussen onze handeling en onze ontoereikende inspanning om te kiezen voor moreel handelen enerzijds, en morele verplichtingen anderzijds, ontkomen we niet aan de stem van onze innerlijke rechter, die ons zelfbeeld beïnvloedt en schuldge-

voelens oproept. Iets dergelijks lijkt zich niet voor te doen bij psychopaten, doordat hun geweten hen niet attendeert op deze inconsistenties.

Het nalaten van het nemen van verantwoordelijkheid voor hun handelen, hetgeen een centraal kenmerk is van het diagnostische portret van psychopaten, kan in het licht van het bovenstaande ook gezien worden als een direct gevolg van het beperkte vermogen tot zelfreflectie van de psychopaat. Het is door middel van dit vermogen dat we onze handelingen en de gevolgen van die handelingen aan onszelf toeschrijven. Gewetensvol zijn betekent dat men zichzelf nauwgezet analyseert en bereid is om zich een handeling aan te rekenen. Psychopathische individuen analyseren hun psychologische toestanden niet zorgvuldig en beschikken niet over de zelfkennis die nodig is om een vrije handeling aan zichzelf toe te schrijven. Ze worden gewoonlijk omschreven als personen die weinig aan zelfreflectie doen en andere personen of voorwerpen de schuld geven van hun eigen wandaden.

In het vervolg van dit artikel leg ik uit welke invloed de gestoorde gewetensfunctie van psychopaten heeft op hun competentie om morele kwesties te beoordelen en moreel gemotiveerd te worden.

## 2.2 Incompetentie in het beoordelen van morele kwesties

De vraag of psychopaten beschikken over morele kennis en in staat zijn om oprechte morele oordelen te vellen is onderwerp van uitvoerige discussie. Blairs beroemde onderzoek wordt dikwijls aangehaald ter onderbouwing van de stelling dat psychopaten geen normatieve morele kennis bezitten en niet in staat zijn om waarachtig moreel te oordelen. Blair (2005: 59) vat de onderzoeksresultaten als volgt samen: wanneer de regels die grensoverschrijdend gedrag verbieden weggenomen worden, is 'de kans veel kleiner dat psychopaten een onderscheid maken tussen de schending van morele normen en de overtreding van conventies'.

De recente studie van Aharoni, Sinnott-Armstrong en Kiehl (2012) suggereert dat we over onvoldoende data beschikken om te concluderen dat psychopaten het onderscheid tussen het morele en het conventionele niet kunnen maken: wanneer hun wordt verteld dat precies de helft van de beschreven handelingen reeds als immoreel aangemerkt is, maken psychopaten het onderscheid even goed als anderen. Om deze reden trekken de auteurs de conclusie dat psychopaten geen gebrek hebben aan 'specifiek morele kennis' (Aharoni, Sinnott-Armstrong en Kiehl, 2012: 10).

Niettemin is de gangbare manier om het onderscheid tussen het morele en het conventionele te definiëren om uiteenlopende redenen in twijfel getrokken. Zo is er beweerd dat een dergelijke distinctie in het geheel niet

bestaat en dat morele overtredingen niet autoriteitsonafhankelijk zijn (Shoemaker, 2011). Het laatste wordt ook bevestigd door resultaten van een onderzoek door Kelly, Stich, Haley, Eng en Fessler (2007): het merendeel van de deelnemers was niet van mening dat overtredingen die leed tot gevolg hebben autoriteitsonafhankelijk zijn. Omdat morele regels doorgaans geacht worden los te staan van de autoriteit van enig individu of instituut, roepen deze bevindingen vragen op over de manier waarop het onderscheid tussen moraliteit en conventie gewoonlijk begrepen wordt.

Er bestaan ook enkele andere empirische resultaten die de bewering schragen dat psychopaten het verschil tussen het moreel juiste en onjuiste kennen. Hierbij kan bijvoorbeeld gedacht worden aan het onderzoek waarin gebruik wordt gemaakt van Greenes-dilemma's (Cima, Tonnaer en Hauser, 2010). De resultaten ervan doen vermoeden dat het begrip van juist en onjuist bij psychopaten niet verschilt van dat van normale personen: ook psychopaten beoordelen onpersoonlijke gevallen als toelaatbaarder. Verder zijn er onderzoeken die gedeeltelijke ondersteuning bieden voor de stelling dat psychopaten geen afwijkingen vertonen in hun moreel redeneren. Zo is vastgesteld dat psychopaten hypothetische morele scenario's op dezelfde wijze beoordelen als anderen. Het verschil openbaart zich specifiek bij de morele evaluatie van ongevallen – ze hebben alleen handelingen met neutrale intenties en schadelijke gevolgen beoordeeld als minder verwijtbaar (Young, Koenigs, Kruepke en Newman, 2012).

Een oudere studie laat zien dat de antwoorden die psychopaten geven op morele dilemma's gelijke tred houden met de antwoorden van andere mensen, maar wel uitsluitend wanneer sprake is van een meerkeuze-opzet (Simon, Holzberg en Unger, 1951). De auteurs van deze studie hebben geconcludeerd dat psychopaten alleen dan van niet-psychopaten afwijken in hun morele oordelen wanneer ze geen aanwijzingen krijgen (Simon, Holzberg en Unger, 1951: 147).

Tezamen bezien lijken deze studies te suggereren dat psychopaten op zijn minst kennis hebben van wat in het algemeen beschouwd wordt als moreel juist of onjuist en dat ze geneigd zijn morele kwesties op dezelfde wijze te evalueren als anderen, in het bijzonder wanneer ze enkele aanwijzingen krijgen. Met andere woorden, als er enig gebrek is in hun morele redeneervermogen, dan is dit niet zo evident als men zou verwachten op grond van hun immorele gedrag. Blijkbaar hebben psychopaten dus toch de competentie om te beoordelen welke morele verplichtingen anderen hebben.

Zoals gezegd veronderstelt de Kantiaanse opvatting van het geweten zekere kennis van het moreel juiste en onjuiste; het correct functioneren

van het geweten stelt ons in staat om de overtuiging te vormen dat een voorgenomen handeling in een gegeven situatie moreel juist is. Deze opvatting van het geweten helpt ons beter in te zien welk aspect van het rationele oordeelsvermogen van psychopaten deficiënt is en waarom er van hen gezegd wordt dat ze geen oprechte morele oordelen vellen. Psychopaten weten wat morele standaarden zijn en lijken in staat te zijn om deze correct toe te passen bij het evalueren van andermans handelingen, maar als gevolg van hun gebrekkige reflectieve vermogen tot morele zelfevaluatie ondervinden ze toch onoverkomelijke problemen bij het toepassen van morele standaarden op zichzelf.

Deze verklaring is ook geheel in lijn met Cleckleys (1976: 346) klinische observaties: '[D]e psychopaat beschikt in de regel over een goed (soms zelfs uitstekend) oordeelsvermogen wanneer het gaat om theoretische situaties'; 'Zolang de test verbaal of anderszins abstract is, zolang hij niet direct participeert, laat de psychopaat zien dat hij van de hoed en de rand weet'; 'Hij is in staat om wijze besluiten voor te leggen – niet uitsluitend met betrekking tot anderen, maar ook aangaande hemzelf zolang hem gevraagd wordt wat hij zou doen (of zou moeten doen, of van plan is te gaan doen)'. Voorts laat Trevethan en Walkers (1989) onderzoek zien dat er significante groepsverschillen zijn tussen psychopathische en niet-psychopathische jongeren waar het aankomt op *real-life* moreel redeneren: in het bediscussiëren van persoonlijk ervaren dilemma's zijn psychopaten veel meer gericht op hun zelfzuchtige overwegingen.

Bezien vanuit Kantiaans oogpunt geschiedt het vaststellen van de moreel juiste handelwijze door middel van maximes en controleert het geweten dit proces door het beoordelen van de drijfveren die aan de basis liggen van onze maximes. De stelling is dan dat psychopaten niet in staat zijn om morele maximes aan te nemen doordat hun geweten hen niet bewust maakt van de obstakels die het aannemen van deze principes in de weg staan; het disfunctionele geweten van psychopaten maakt het voor hen onmogelijk om morele maximes te hanteren, waardoor ze alleen die handelingsprincipes kunnen kiezen die, in Kants termen, slechts kunnen leiden tot 'rechtmatige' handelingen. Anders verwoord: vanwege hun onrealistische zelfevaluatie zijn psychopaten niet bij machte om zichzelf morele principes op te leggen die leidend zouden moeten zijn in hun keuze-processen.

Psychopaten worden gewoonlijk omschreven als mensen die weinig op zichzelf reflecteren en hun onderontwikkelde vermogen tot morele zelfbeoordeling lijkt aan de basis van hun gebrek aan ware zelfkennis te liggen. Zonder zorgvuldige morele reflectie op zichzelf – hun psychologische ge-

steldheid, hun eigen handelingen en de manier waarop ze die beoordelen – schieten ze tekort in het aannemen van moreel verantwoorde handlingsprincipes. Bovendien lijkt het erop dat psychopaten niet kunnen optreden als competente morele beoordelaar: ze analyseren hun psychologische condities (gevoelens, neigingen en dergelijke) onvoldoende en zien alles slechts in het licht van hun egocentrische overwegingen. Bijgevolg nemen ze alleen die principes aan die gebaseerd zijn op hun neigingen en gevoelens. Met andere woorden, ze lijken niet in staat te zijn zichzelf Kantiaanse morele principes op te leggen.

Afgezien hiervan is het mogelijk dat psychopaten niet kunnen beseffen dat ze plichten hebben. Hun geweten schijnt ze niet ontvankelijk te maken voor de bindende kracht van moraliteit, waardoor ze zich niet gebonden voelen aan de eisen der consistentie. Normaal gesproken voelen we een zeker ongenoegen wanneer we ons realiseren dat een van onze voorgenomen handelingen onverenigbaar is met morele regels. Voor psychopaten lijkt dit echter niet op te gaan.

Het gebrek aan daadwerkelijk moreel zelfbewustzijn maakt dat psychopaten niet in staat zijn om zichzelf te binden aan morele doelen, of niet bij machte zijn om te besluiten tot handelen overeenkomstig morele eisen. Ze lijken het perspectief van iemand die om andere redenen dan uit louter eigenbelang opereert niet aan te kunnen nemen – het perspectief van de *rechter* die zijn eigen karakter en handelingen beoordeelt vanuit *moreel oogpunt*. Om deze reden kunnen psychopaten zich geen morele doelen stellen door zichzelf principes op te leggen die leidend zouden moeten zijn in het vormen van beslissingen tot handelen. Ze schijnen te weten wat beschouwd wordt als moreel juist en onjuist, zouden deze kennis kunnen toepassen bij het beoordelen van andermans (en wellicht hun eigen) morele dilemma's, maar uitsluitend in hypothetische situaties.

Kants theorie van het geweten biedt een aanvullende verklaring voor de manier waarop het beperkte zelfreflectieve oordeelsvermogen van psychopaten hen belet oprechte morele oordelen te vellen. Door de verdikten van het geweten toetsen we de mate van subjectieve geldigheid van onze oordelen of gaan we na in hoeverre we iets daadwerkelijk voor waar houden. Op vergelijkbare wijze als Kants inquisiteur lijken psychopaten persoonlijke morele overtuigingen te ontberen en brengt hun geweten hen niet tot een overtuiging aangaande de morele onjuistheid van een voorgenomen handeling in een gegeven situatie. Sterk verminderde gewetensfuncties van psychopaten verhinderen dat ze zich realiseren en aanvaarden dat morele standaarden op hen van toepassing zijn. Vanuit hun egocentrische oogpunt is het voor hen volmaakt acceptabel om te doen waar anderen voor



terugdeinzen. Omdat hun geweten disfunctioneel is, lijken psychopaten slechts in staat handelingen uit te voeren die alleen ogenschijnlijk moreel zijn, oftewel ‘rechtmatig’.

### 2.3 Ongevoeligheid voor morele overwegingen

Psychopathie komt voornamelijk onder onze aandacht als manifestatie van een verbluffende ongevoeligheid voor morele overwegingen. Er zijn verschillende verklaringen voor het feit dat psychopaten onbewogen blijven onder morele eisen en zorgen. Onder de aanname dat cognitieve en motivationele niveaus helemaal gescheiden zijn, beweren sommige auteurs dat psychopaten alleen door hun emotionele gebreken motivatie missen om te gehoorzamen aan hun morele oordelen. Zo stelt Adina Rokies (2008: 202) dat psychopaten bekend zijn met het moreel juiste en onjuiste, maar niettemin ongemotiveerd zijn om moreel te handelen. Deze externalistische benadering van morele motivatie is aangevochten met het argument dat psychopaten niet gemotiveerd zijn om moreel te handelen omdat ze überhaupt geen waarachtige morele oordelen vellen. Prinz, bijvoorbeeld, betwist dit verklaringsmodel door te betogen dat het onmogelijk is om morele oordelen te vormen zonder motivatie tot moreel handelen: omdat morele oordelen gegrondvest zijn op emotie zijn ze inherent motiverend.

De bestaande benaderingen veronachtzamen echter de beperking in het vermogen tot morele zelfreflectie en het verband tussen dit vermogen en bepaalde emotionele reacties. Het is ook mogelijk dat het geweten van psychopaten niet een soort affectieve overtuiging in hen oproept over de juist- of onjuistheid van de handeling in kwestie, zodat ze de persoonlijke morele overtuigingen missen die hen zouden aanzetten tot moreel handelen.

Zoals uiteengezet is het ook als gevolg van hun verzwakte morele zelfbewustzijn en hun onvermogen om hun morele waardigheid in te schatten dat psychopaten zichzelf hun wandaden niet aanrekenen en geen schuldgevoel kennen. Ze ervaren niet de onaangename, dwingende behoefte om hun manier van denken en handelen te veranderen, omdat hun immorele gedrag nauwelijks invloed heeft op hun zelfopvatting. Cleckley (1976: 351) trekt op basis van zijn klinische ervaring de radicale conclusie dat psychopaten een specifiek inzicht missen: ‘[N]iet alleen een gebrek aan, maar klaarblijkelijk een totale afwezigheid van zelfbeoordeling als reële en roerende ervaring’.

Alsof de volledige morele dimensie ontoegankelijk is voor psychopaten – hoog-intelligent of niet – laten morele overwegingen hen koud omdat ze

zich geen morele doelen eigen kunnen maken, niet in staat zijn zichzelf als moreel te zien en geen morele zelfevaluerende gevoelens beleven. Ze kunnen hun kennis van wat beschouwd wordt als juist en onjuist niet vertalen in morele principes die hun keuzes zouden moeten leiden.

Concluderend: de morele incompetentie van psychopaten is gelegen in hun onvermogen om morele standaarden toe te passen op hun eigen geval door zichzelf morele doelen te stellen – ze vellen geen oprechte, morele oordelen in *real-life* situaties vanuit een eerste persoonsperspectief. Zonder deugdelijk zelfinzicht kunnen psychopaten geen morele principes opvatten en deze toepassen op persoonlijke dilemma's in het echte leven, niet correct bepalen of ze verantwoordelijk zijn voor hun handelingen en geen volledige ervaring hebben van bepaalde zelfevaluerende gevoelens. Dit is de reden waarom ze ongevoelig voor morele overwegingen blijven en waarom hun kennis van wat beschouwd wordt als moreel toelaatbaar en verwerpelijk nooit wordt teruggekoppeld tot een gedragsverandering.

Wanneer het geweten begrepen wordt als de specifiek reflectieve capaciteit voor morele beoordeling van het zelf, biedt het de mogelijkheid rekenschap te geven van de onderlinge relatie tussen enkele kernsymptomen van psychopathie, zoals een uitvergroot gevoel van eigenwaarde, het afschuiven van schuld, de afwezigheid van schuldgevoelens en egocentriciteit. Een disfunctioneel geweten lijkt deze symptomen te onderschrijven. Dat wil niet zeggen dat de gebrekkige emotionele ervaring van psychopaten terug te voeren is op een gebrek aan zelfevaluerende emoties die door het geweten teweeggebracht worden.

### **3 Het specifiek rationele deficit van psychopaten en de implicaties ervan voor het rationalisme-sentimentalisedebat**

De toepassing van de Kantiaanse theorie van het geweten creëert een nieuw perspectief in het debat over de vraag of empirische gegevens over psychopathie sentimentalisme dan wel rationalisme onderschrijven. Ten eerste laat de implementatie zien dat niet alleen sentimentalisme, maar ook rationalisme zijn verklarende kwaliteiten heeft. Zoals we gezien hebben kan het rationalisme ook uitleggen waarom psychopaten niet beschikken over moreel-motiverende kracht. In plaats van te stellen dat het gebrek aan negatieve emoties bij psychopaten verantwoordelijk is voor hun onvermogen om overtuigingen te vormen als 'Ik dien die handeling te voorkomen of te vermijden' (Prinz 2006: 36), zouden rationalisten kunnen bewe-

ren dat psychopaten niet in staat zijn om zich verplicht te voelen als gevolg van hun ontoereikende morele zelfbeoordeling. Hun geweten brengt hen niet tot een affectieve overtuiging dat ze bepaalde handelingen moeten vermijden. Dit is waarom psychopaten geen zelfevaluerende emoties ervaren, niet emotioneel reageren op de schending van morele normen en geen aandrang voelen om zich te gedragen op een manier die onaangename gevoelens doet verdwijnen.

Vanuit dit nieuwe standpunt bezien kleven er problemen aan Prinz' verklaring voor de moeite die psychopaten hebben met het onderscheid tussen het morele en het conventionele. Door te beweren dat morele overtredingen ons slecht doen voelen als gevolg van onderliggende emotionele disposities, lijkt hij uit te sluiten dat het zelfreflectieve oordeelsvermogen in staat is bepaalde zelfevaluerende gevoelens te triggeren. Voorts, gegeven de recente kritiek op het onderscheid tussen het morele en het conventionele en andere studies over de manier waarop psychopaten morele kwesties benaderen, is het zelfs twijfelachtig of zowel rationalisten als sentimentalisten veel waarde zouden moeten hechten aan de resultaten van Blairs onderzoek.

In Nichols' optiek slaagt het rationalisme er niet in te verklaren welke rationele capaciteit ten grondslag ligt aan het vermogen onderscheid te maken tussen morele en conventionele overtredingen. Bovendien stelt Nichols dat het rationalisme geen rekenschap geeft van 'de cognitieve mechanismen' die zowel 'verstoord zijn bij psychopathie' als noodzakelijk zijn voor het tot stand brengen van 'de correlatie tussen morele oordelen en morele motivatie' (Nichols 2002: 295). Hij houdt vol dat rationalisten in psychopaten een rationele tekortkoming moeten vinden die een verklaring geeft voor het gebrek aan moreel oordeelsvermogen dat niet aanwezig is bij mensen die het onderscheid tussen moreel en conventioneel wel kunnen maken.

Om aan te tonen hoezeer psychopaten een bedreiging vormen voor het rationalisme, verwerpt Nichols de bestaande rationalistische pogingen om deze rationele tekortkoming uit te leggen. Voor Nichols is de verklaring noch gelegen in gebrekkig vermogen om andere perspectieven in te nemen, noch in een falen van de algemene rationele vermogens. Allereerst brengt hij het argument naar voren dat psychopaten beschikken over de nodige vaardigheden om andere perspectieven in te nemen, omdat ze anders niet succesvol zouden kunnen zijn in het manipuleren van anderen. Ten tweede stelt hij dat de bewering dat psychopaten lijden aan een zekere algemene tekortkoming in rationaliteit een adequate karakterisering van deze tekortkoming vereist. Volgens Nichols is een dergelijke benadering

nog niet in de literatuur verschenen. Nichols (2002: 295) beschrijft een ander rationalistisch alternatief als 'bij uitstek onaantrekkelijk': het idee dat psychopaten 'slechts overtuigd dienen te worden, vermoedelijk door argumenten, van de uitgangspunten van moraliteit'. Hij werpt dit voorstel subiet van tafel door te refereren aan Hares opmerking dat geen enkel behandelprogramma voor psychopathische individuen tot dusver effectief is gebleken. Omdat hij van mening is dat er geen verschil in rationele capaciteit is tussen psychopaten en normale personen, beschouwt hij het verschil in affectieve responsen op letsel aan anderen als cruciaal voor het verklaren van de moeite die psychopaten hebben met onderscheid tussen het morele en het conventionele.

Desalniettemin stelt de uiteenzetting uit de vorige sectie Nichols' bezwaren in de waagschaal. Zoals gesuggereerd wordt het psychopathische gebrek aan morele overtuigingen die hen zouden moeten aanzetten tot moreel handelen niet uitsluitend veroorzaakt door hun affectieve beperkingen. Bovendien zou een rationalist ook kunnen volhouden dat psychopaten alleen maar onbekwaam zijn in het aannemen van een moreel gezichtspunt – dat ze zich niet kunnen verplaatsen in de positie van de rechter die op zichzelf reflecteert en die zijn morele waardigheid realistisch inschat. Rationalisten kunnen tevens beweren dat psychopaten een specifieke rationele tekortkoming vertonen die gelokaliseerd is in hun reflectieve capaciteit tot zelfbeoordeling die zelfevaluerende emoties oproept. Het geweten lijkt een soort cognitief mechanisme te zijn dat Nichols over het hoofd ziet, of waarvan hij meent dat het onmogelijk te vinden is. Daarom kunnen we de bewering dat psychopaten niet afwijken in rationele vermogens – zelfs als we de recente kritiek op het onderscheid tussen moraliteit en conventie terzijde schuiven – niet als uitgangspunt nemen voor een verklaring voor het feit dat er van psychopaten gezegd wordt dat ze slecht scoren op taken die het moraliteit-conventieonderscheid betreffen.

Sommige rationalistisch georiënteerde benaderingen vertrekken vanuit een andere invalshoek. Neem bijvoorbeeld Maiboms theorie dat psychopaten lijden aan een algemene rationele tekortkoming. In haar argumentatie dat er iets mankeert aan de praktische rede van psychopaten, wijst Maibom op bewijs voor een aantal cognitieve tekortkomingen in psychopathische individuen, zoals hun verkorte concentratieboog en hun 'enorm opgeblazen idee van hun eigen kunnen' (2005: 242). Volgens haar is het in feite het instrumentele redeneervermogen van psychopaten dat beknot is en lijden ze niet aan conceptuele gebreken (Maibom 2005: 246). Hierdoor

lijken psychopaten toch te weten wat hun plicht is, ook al vertonen ze een mankement aan hun instrumentele rede.

Deze benadering zou betwist kunnen worden door te wijzen op de uitzonderlijke manipulatieve vaardigheden van psychopaten, of door in te gaan op het bestaan van witteboordenpsychopaten. Psychopaten mogen dan wel goed zijn in het manipuleren van anderen en in het bereiken van hun eigen doelen, maar zelfs als we aannemen dat alle psychopaten lijden aan een gebrekkige instrumentele rede, lijkt dit rationele deficit niet de hoeksteen van hun amoraliteit te zijn.

In plaats van dit rationele gebrek zou het armzalige zelfreflectieve oordeelsvermogen van psychopaten verantwoordelijk kunnen zijn voor hun morele fouten. Het toepassen van Kants theorie van het geweten om psychopathische morele incompetentie te verklaren biedt een nieuw alternatief voor het verdedigen van de positie van rationalisme in het huidige debat.

## Bibliografie

- Aharoni, E., W. Sinnott-Armstrong, en K.A. Kiehl (2012) Can Psychopathic Offenders Discern Moral Wrongs? A New Look at the Moral/Conventional Distinction, *Journal of Abnormal Psychology* 12, pp. 484-497.
- Blair, J., D. Mitchell, en K. Blair (2005) *The Psychopath: Emotion and the Brain*. Malden, MA: Blackwell.
- Cima, M., F. Tonnaer, en M.D. Hauser (2010) Psychopaths Know Right From Wrong But Don't Care, *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 5, pp. 59-67.
- Cleckley, H. (1976) *The Mask of Sanity: An Attempt to Clarify Some Issues About the So-called Psychopathic Personality*. St. Louis, MO: Mosby.
- Glenn, A., S. Koleva, R. Iyer, J. Graham, en P. Ditto (2010) Moral Identity in Psychopathy, *Judgment and Decision Making* 5, pp. 497-505.
- Hare, R. (1991) *The Hare Psychopathy Checklist – Revised*. Toronto, Multi-Health Systems.
- Hare, R. (1993) *Without Conscience: The Disturbing World of Psychopaths Among Us*. New York: Guilford.
- Kant, I. (1991-) *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (P. Guyer en A. Wood red.). New York: Cambridge University Press.
- Kochanska, G., en N. Aksan (2006) Children's Conscience and Self-Regulation, *Journal of Personality* 74, pp. 1587-1617.
- Kelly, D., S. Stich, K. Haley, S. Eng, en D. Fessler (2007) Harm, Affect and the Moral/Conventional Distinction. *Mind & Language* 22, pp. 117-131.
- Kennett, J. (2002) Autism, Empathy and Moral Agency, *Philosophical Quarterly* 52, pp. 340-357.
- Kennett, J. (2010) Reasons, Emotion and the Moral Judgement in the Psychopath, in: L. Malatesti en J. McMillan (red.), *Responsibility and Psychopathy: Interfacing Law, Psychiatry and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 243-259.
- Maibom, H. (2005) Moral Unreason: The Case of Psychopathy, *Mind & Language* 20, pp. 237-257.

- Murray, A., J. Wood, en S. Lilienfeld (2012) Psychopathic Personality Traits and Cognitive Dissonance: Individual Difference in Attitude Change, *Journal of Research in Personality* 46, pp. 525-536.
- Nichols, S. (2002) How Psychopaths Threaten Moral Rationalism: Is it Irrational to be Amoral?, *The Monist* 85, pp. 285-304.
- Philippi, C.L., en M. Koenigs (2014) The Neuropsychology of Self-Reflection in Psychiatric Illness, *Journal of Psychiatric Research* 54, pp. 55-63.
- Prinz, J. (2006) The Emotional Basis of Moral Judgments, *Philosophical Explorations* 9, pp. 29-43.
- Prinz, J. (2011) Is Empathy Necessary for Morality?, in: A. Coplan en P. Goldie (red.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 211-230.
- Roskies, A. (2008) Internalism and the Evidence from Pathology, in: W. Sinnott-Armstrong (red.), *Moral Psychology (Vol. 3): The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 191-206.
- Shoemaker, D.W. (2011) Psychopathy, Responsibility and the Moral/Conventional Distinction, *Southern Journal of Philosophy* 49, pp. 99-124.
- Simon, B., J.D. Holzberg, en J.F. Unger (1951) A study of Judgment in the Psychopathic Personality, *Psychiatric Quarterly* 25, pp. 132-150.
- Thagard, P., en T. Finn (2011) Conscience: What is Moral Intuition?, in: C. Bagnoli (red.), *Morality and the Emotions*. Oxford: Oxford University Press, pp. 150-170.
- Trevethan, S., en L. Walker (1989) Hypothetical Versus Real-life Moral Reasoning Among Psychopathic and Delinquent Youth, *Development and Psychopathology* 1, pp. 91-103.
- Vujošević, M. (2014) Conscience as the Rational Deficit of Psychopaths, *Philosophical Psychology* 28, pp. 1219-1241.
- Vujošević, M. (2014) The Judge in the Mirror: Kant on Conscience, *Kantian Review* 19, pp. 449-474.
- Young, L., M. Koenigs, M. Kruepke, en J.P. Newman (2012) Psychopathy Increases Perceived Moral Permissibility of Accidents, *Journal of Abnormal Psychology* 121, pp. 659-667.

## Over de auteur

**Marijana Vujošević** promoveerde in juni 2017 aan de RU Groningen op een proefschrift over de relevantie van Kants morele psychologie om de subjectieve voorwaarden van menselijke moraliteit te begrijpen. Ze publiceerde in internationale tijdschriften over het geweten: "The Judge in the Mirror: Kant on Conscience" (in *Kantian Review*) en "Conscience as the Rational Deficit of Psychopaths" (in *Philosophical Psychology*).

# Geweten als ervaring, symbool en concept<sup>1</sup>

Anders Schinkel

ANTW 109 (2): 289–308

DOI: 10.5117/ANTW2017.3.SCHI

## Abstract

### *Conscience as experience, symbol and concept*

For most of the recorded history of the Western world, conscience was experienced and conceptualized as, if not a divine phenomenon in itself, then at least a point of contact with the divine, with absolute moral truth. Its respected status still shows in the legal provisions made for conscientious objections. Over time, however, conscience underwent a devaluation, until in the twentieth century the concept had largely disappeared from philosophical ethics as well as mainstream psychology. In this article I trace the history of conscience in an attempt to make sense of this devaluation, and to rethink the concept of conscience. Inspired by the work of Eric Voegelin, Michael Polanyi, and others, I argue that a certain forgetfulness lay behind the modern rejection of the concept: a forgetting of the symbolic nature of expressions of conscience, and of the experiences that engendered those expressions. By recovering those experiences and reminding ourselves of the symbolic nature of expressions of conscience we are also able to construct a 'fluid' concept of conscience that does justice to its experiential reality without reifying conscience. This may also be a first step towards a renewed appreciation of the meta-ethical importance of (engaging with) experiences of conscience.

**Keywords:** conscience, moral experience, ultimate concern, Eric Voegelin, Michael Polanyi, Alfred North Whitehead, Paul Tillich

1 Dit artikel is gebaseerd op mijn dissertatie *Conscience and Conscientious Objections* (2007), waarin ik op veel zaken die ik hier slechts kort kan aanduiden uitgebreider inga.

If someone says, “Do you then believe that the Idea of the Good exists?” I reply, “No, not as people used to think that God existed.” All one can do is to appeal to certain areas of experience, pointing out certain features, and using suitable metaphors and inventing suitable concepts where necessary to make these features visible.

*Iris Murdoch, On God and Good*

## Inleiding

Toen Socrates (469-399 v.C.) terechtstond omdat hij de jeugd van Athene zou corrumperen, de goden van de stad niet accepteerde en in plaats daarvan nieuwe goddelijke wezens aanhing, sprak hij in zijn verdediging over ‘iets goddelijks, een hogere macht’ die ‘zich in mij roert’:

Dit is bij mij begonnen toen ik nog een kind was, een soort stem die wanneer zij verschijnt me altijd van iets wat ik wil gaan doen afhoudt maar me nooit ergens toe aanzet. Het is deze stem die zich ertegen verzet dat ik aan politiek doe, en dat verzet lijkt me volkomen terecht. (...) [W]ie werkelijk voor gerechtigheid wil strijden moet om zijn leven ook maar éven zeker te zijn een ambteloos burger blijven en zich buiten de politiek houden. (Plato 1995: 52; *Apologie* 31D en 32A)

Ook verwees hij naar een gelegenheid waarbij hij tegen de dominante opinie in vasthield aan wat in zijn ogen juist was, en een ander moment waarop hij het volgens hem onrechtvaardige bevel om Leoon van Salamis te halen om ter dood gebracht te worden weigerde op te volgen.

Bij die gelegenheid heb ik opnieuw, niet met woorden maar met daden, aangetoond dat de dood mij – al klinkt het wat grof – geen zier kan schelen. Geen onrecht of kwaad te doen, daar is mij alles aan gelegen. (Ibid.: 53; 32D)

Vier eeuwen later schreef Seneca (ca. 2 v.C.-65 n.C.) over een ‘God binnenin ons’, een ‘heilige geest’ die ‘waarnemer en bewaker is van onze goede en slechte daden’ (brief 41, regel 6-9 in Motto 2001: 65). Springen we naar de zestiende eeuw, naar Thomas More (1478-1535), die weigerde zijn zegen te geven aan de echtscheiding van koning Hendrik VIII en de koning te erkennen als hoofd van de Church of England, dan treffen we opnieuw uitdrukkingen aan met een soortgelijk karakter:



*I can no further go, but put all in the hands of him, for fear of whose displeasure for the safeguard of my soul stirred by mine own conscience (...) I suffer and endure this trouble.* (De Silva 2000: 65)

In de twintigste eeuw, toen gewetensbezwaren tegen militaire dienstplicht in veel landen ‘een probleem’ waren, werden deze bezwaren ook vaak uitgedrukt in termen van een ‘niet kunnen’, soms onder verwijzing naar God of een geloof, vaak ook op zichzelf staand, of in bewoordingen als ‘ik zou niet met mijzelf kunnen leven’ (vgl. Schinkel 2007, H. 13 en Childress 1979).

Hoewel al deze uitdrukkingen op subtiele manieren van elkaar verschillen en we deze verschillen niet moeten veronachtzamen – omdat ze ons veel vertellen over veranderingen in de morele ervaring door de tijd heen – wil ik verdedigen dat er hier wel degelijk sprake is van *equivalente* ervaringen die telkens op verschillende wijze tot uitdrukking worden gebracht. Hetzelfde zouden we zien als ik, in plaats van op gewetensbezwaren, de aandacht had gericht op morele schuldgevoelens; ook hiervan zijn door de tijd heen consequent vergelijkbare expressies te vinden, die wijzen op equivalente (zij het niet identieke) onderliggende ervaringen.

Het loont om ‘het geweten’ historisch te benaderen, en om hierbij *gewetenservaringen* en de uitdrukking daarvan centraal te stellen, omdat we op deze manier tegelijk een beter begrip krijgen van wat ‘het geweten’ ‘is’ (beide termen verdienen tussen aanhalingstekens geplaatst te worden) én meer inzicht krijgen in de achtergrond van de devaluatie van het geweten die zich in de loop van de moderne tijd langzaam maar zeker heeft doorgezet – een devaluatie die overigens ook bredere meta-ethische implicaties heeft.

Een gangbare filosofische manier om te onderzoeken ‘wat iets is’, is er een conceptuele analyse op los te laten. Hoewel wat ik hieronder doe daar zeker trekken van heeft, is het toch niet hetzelfde. Een analyse van het gewetensbegrip kan zeer verhelderend zijn (vgl. bijvoorbeeld Childress 1979, Fuss 1964, Ryle 1940 en recentelijk in het Nederlands Steutel en De Ruyter 2015), maar is toch altijd gebonden aan het taalgebruik van een specifieke tijd en plaats en staat bovendien als product van reflectie, geïnformeerd door een (filosofische) geschiedenis van reflectie, op aanzienlijke afstand van de geleefde ervaring. Bovendien ontkomen zulke analyses feitelijk niet aan metaforisch taalgebruik (zoals dat het geweten ‘spreekt’) dat zelf om duiding vraagt; en ten slotte bestaat er een veelheid aan gewetensconcepten, elk met een eigen nadruk en eenzijdigheid, die de indruk zou kunnen wekken dat er geen verbindende ‘realiteit’ is. Mijns inziens is er *wel* een verbindende realiteit en is die te vinden in *equivalente gewetenserva-*

*ringen*. Deze zijn door de tijd heen op verschillende manieren tot uitdrukking gebracht, maar hierin is wel steeds een drietal stabiele elementen te herkennen, die ik in paragraaf 2 nader zal toelichten. Historisch gezien heeft het *vergeten* van het symbolische karakter van uitdrukkingen van gewetenservaringen ertoe bijgedragen dat het geweten in de moderne tijd en met name in de twintigste eeuw ‘gedevalueerd’ is, en dat (bijvoorbeeld) het bijzondere gewicht van gewetensbezwaren ter discussie is komen te staan. Deze claim zal ik in paragraaf 3 verdedigen. In paragraaf 4, ten slotte, zal ik een door de voorafgaande analyse geïnformeerd ‘fluïde’ gewetensconcept voorstellen dat, naar ik hoop, beter recht doet aan de geleefde gewetenservaring dan de meeste gewetensconcepten.

## 1 Geweten als symbool

We zijn gewend te spreken van ‘*het* geweten’, alsof er een ‘ding’ of entiteit is die we hiermee aanduiden. Sterker nog, het is heel gebruikelijk om te zeggen dat mensen een geweten ‘hebben’, en veel mensen gaan er bovendien van uit dat iedereen (van nature) een geweten heeft. Maar als we op deze manier over het geweten spreken en denken, kunnen we gemakkelijk de mist ingaan – het leidt gemakkelijk tot het betekenisverlies waar ik in paragraaf 3 op in zal gaan. ‘Geweten’ (of ‘Gewissen’, ‘conscience’, ‘conscience morale’ en de Latijnse en Griekse voorgangers hiervan, ‘conscientia’ en (o.a.) ‘syneidesis’, respectievelijk) moeten we in plaats hiervan primair opvatten als een term die uitdrukking geeft aan een bepaald type ervaring (die overigens ook zonder de term ‘geweten’ uitgedrukt kan worden). Politiek filosoof Eric Voegelin hanteert een dergelijke benadering in zijn analyse van ‘het symbool onsterfelijkheid’. Het gaat hierbij niet om een term die verwijst naar een object in de wereld buiten ons, maar om een ‘complex of meaning’. Voegelin ziet dergelijke symbolen als ‘carriers of truth about nonexistent reality’ (1990a: 52). ‘Nonexistent’ wil zeggen dat het om een realiteit binnen het bewustzijn gaat; we zouden daarom kunnen zeggen om een *insistente* werkelijkheid, waarmee tegelijk iets tot uitdrukking wordt gebracht van de kracht waarmee deze aan ons verschijnt (denk aan het Engelse ‘to insist’). Om zo’n soort realiteit gaat het bij gewetenservaringen mijns inziens ook – waarmee overigens nog niet gezegd is dat deze niets met de wereld buiten ons te maken hebben.

Een onderliggend idee is dat wij op twee verschillende manieren op de wereld betrokken kunnen zijn. Voegelin (2004) spreekt van twee *bewustzijnsstructuren*, die hij aanduidt met de termen ‘intentionaliteit’ en ‘lumi-

nositeit'. Intentionaliteit is de bekende subject-objectrelatie van mens (bewustzijn) tot wereld; het bewustzijn *intendeert* (verwijst naar) een object in de wereld buiten het bewustzijn. Maar het bewustzijn is zelf ook een *gebeurtenis* in de werkelijkheid, in het proces dat we de werkelijkheid noemen; en in ons bewustzijn (naast dat van andere levende wezens, zouden we kunnen toevoegen) wordt de werkelijkheid 'luminous', en het bewustzijn *intendeert* vervolgens de werkelijkheid die in het bewustzijn 'luminous' was geworden.<sup>2</sup> In Whiteheads procesfilosofie treffen we dit basale inzicht dat wij niet primair (als subject) *tegenover* de werkelijkheid (als object) staan ook aan: 'the subject emerges from the world' (1985: 88). Primair is de continuïteit, ons deel uitmaken van het proces; maar in ons denken *plaatsen* wij onszelf tegenover de wereld – een beweging die in het moderne westerse denken zijn culminatie vindt.

Bij deze twee bewustzijnsstructuren passen verschillende manieren van spreken, verschillende 'talen', één van intentionaliteit en één van luminositeit.<sup>3</sup> Michael Polanyi's symbooltheorie sluit hier goed bij aan.<sup>4</sup> Volgens Polanyi kan betekenis op twee manieren tot stand komen. *Tekens* ('signs') hebben betekenis omdat ze *verwijzen naar* of *wijzen op* ('indicate') iets anders. Het teken zelf is niet interessant, het gaat om dat waar het onze aandacht naartoe leidt. Het teken is een *subsidiary*, een hulpstuk, waar we een *subsidiary awareness* van hebben; onze aandacht ('*focal awareness*') ligt bij het betekende. Als iemand met een vinger wijst op iets in de verte, bijvoorbeeld, kijken we vanzelf van de vinger naar het aangewezen object; of in ieder geval zoeken we iets in de aangewezen richting. Er is dus sprake van een *from-to* structuur: door de *subsidiaries* (vaak zijn het er meer dan één) te 'integreren op' een *focal target*, komt betekenis tot stand en komen we iets te weten. De *subsidiaries* hebben betrekking op, verwijzen naar ('*bear on*') een *focal target*. Deze betekenisrelatie (die van *indicatie*) kunnen we als volgt weergeven:

De 'S' staat hier voor 'subsidiaries', de 'F' voor 'focal target'. Omdat het

2 'Luminous' betekent letterlijk: lichtgevend, en wel van binnenuit; er gloeit iets op, er verschijnt iets. Intentionaliteit is vervolgens het zoeklicht, de lichtbundel, waarmee we proberen scherp te krijgen wat dit is – een omkering van de relatie die zowel winst als verlies met zich meebrengt.

3 Hier wijk ik af van Voegelin, die een veel groter aantal 'talen' onderscheidt die de twee bewustzijnsstructuren tot uitdrukking brengen. Dit is in mijn ogen wat ongelukkig, omdat hij het bestaan van deze twee structuren als verklaring had aangedragen voor het feit dat er niet maar één 'taal', één manier van spreken over de wereld, is.

4 Zie hiervoor Polanyi en Prosch 1975, h. 4.

teken in zichzelf oninteressant is, maar alleen de functie heeft onze aandacht te richten op iets wat wel interessant is, stelt Polanyi de volgende uitbreiding voor:

Hierbij staat '-ii' voor 'geen *intrinsic interest*' en '+ii' voor '*intrinsically interesting*'.

De relatie van *symbolisering* werkt anders. Symbolen zijn geen gewone tekens; ze *verwijzen* niet naar iets anders, maar ze *staan voor* iets anders. Dat leidt tot een omkering van de relatie van indicatie, niet in de zin dat de pijl tussen *subsidiaries* en *focal target* omdraait, maar in die zin dat een symbool niet, zoals een teken, de plek van *subsidiary* heeft, maar zelf het *focal target* is; de aandacht ligt dus bij het symbool. Als *subsidiaries* fungeren alle ervaringen die in en door het symbool tot uitdrukking worden gebracht; deze worden dus in het symbool geïntegreerd en geven het zowel semantisch als emotioneel en existentieel betekenis. De 'van-naar structuur' bij symbolisering is dus niet van het symbool naar iets anders, maar van andere dingen (ervaringen) naar het symbool, dat het *focal target* is. Maar het symbool is *niet* intrinsiek interessant; dat zijn de ervaringen die erin geïntegreerd worden. Een nationale vlag, bijvoorbeeld, is in zichzelf niet interessant, het is slechts een gekleurde lap stof; maar hij wordt geladen met betekenis door mensen die hun identiteit, belangrijke ervaringen, waarden, et cetera verbinden met de natie en integreren in het symbool van de natie. "Dat betekent," schrijft Polanyi (Polanyi en Prosch 1975: 72-73), "dat de betekenis van de vlag (...) is wat zij is omdat we ons hele bestaan erin gelegd hebben. We hebben onszelf overgegeven aan dat 'lapje stof' (...)." Alleen om die reden wordt het lapje stof een *vlag* en een symbool van een natie of land.

Formeler ziet de relatie van symbolisering er zo uit:

De lus in de pijl geeft weer dat, hoewel de *subsidiaries* 'bear on' het *focal target*, dit ook weer op ons terugslaat: we geven ons over aan het symbool, maar tegelijkertijd worden we erdoor meegevoerd. 'Bearing on' betekent hier dan ook niet zozeer 'betrekking hebben op', alswel 'betrekken bij/in'.

Anders dan bij tekens is bij symbolen dus het symbool zelf de locus van *intrinsic interest*. Dit wijst op wat Polanyi als het essentiële verschil beschouwt tussen indicatie en symbolisering.<sup>5</sup> Dat verschil zit hem in de relatie van het *zelf* tot het proces waarin betekenis tot stand komt. In het

5 Polanyi spreekt eigenlijk van 'the whole group of meanings of which symbolization is one kind'.

geval van indicatie vindt de integratie van *clues (subsidiaries)* plaats op een manier die resulteert in entiteiten die ‘seem to be projected away from the self as a center’ (ibid.: 74). Met andere woorden: ‘indications are always self-centered’ (idem). Symbolisering is echter ‘self-giving’. Er is dan ook geen simpele ‘van-naar structuur’; het symbool is een zichtbare *belichaming* van alles wat we eraan overgegeven hebben. In dit proces raakt niet alleen het symbool geïntegreerd, maar ook ‘the self becomes integrated as it is carried away by the symbol – or given to it’ (ibid.: 75).

Bij symbolen denkt Polanyi niet aan woorden; die komen pas ter sprake als hij het over metaforen gaat hebben, waarvoor het S-F schema nog weer iets complexer ligt. In mijn dissertatie (Schinkel 2007: 54-56) heb ik dit verder toegelicht en ook gesuggereerd dat het symbool ‘geweten’ het midden houdt tussen wat Polanyi een metafoor noemt en een ‘normaal’ symbool. Maar voor dit artikel is dat verder niet zo van belang, en kunnen we volstaan met het onderscheid tussen indicatie en symbolisering.

In het licht van Polanyi’s analyse kunnen we zeggen dat er twee manieren van spreken over het geweten zijn, een indicatieve en een symbolische. (Maar voor de laatste is ‘spreken over’ dan eigenlijk geen geschikte term, want het gaat dan om een bijzonder soort ‘ter sprake brengen’, een tot uitdrukking komen van ervaringen, een ‘breaking-forth of language’, in Voegelins termen; Voegelin 2004: 357.) Naar mijn idee heeft de symbolische modus het primaat, zowel historisch als ontologisch. Intentionaliteit en indicatie kunnen pas tot stand komen als en omdat de werkelijkheid *luminous* wordt voor zichzelf, oplicht in bewustzijn en ‘voortbreekt in taal’. Hoezeer de taal filosofie van de twintigste eeuw ook gelijk heeft dat onze taal grenzen stelt aan wat we kunnen denken, we moeten het omgekeerde ook niet veronachtzamen: taal – en specifieke woorden, uitdrukkingen en uitdrukkingmogelijkheden – ontstaat vanuit een behoefte, vanuit de behoefte om wat belangrijk is, wat ‘insistent’ is in onze ervaring, tot uitdrukking te brengen. Dat boeren vaak een groter vocabulaire ter beschikking hebben om over het weer of de kwaliteit van grond te praten dan stadsmensen, is geen toeval; hetzelfde geldt voor wetenschappers die zich specialiseren op een bepaald gebied – en voor filosofen. Vaak genoeg bemerken we een *gebrek* aan uitdrukkingmogelijkheden, en zoeken we dus naar nieuwe woorden en nieuwe uitdrukkingen die beter vangen of tot expressie brengen wat we al wel ervaren. Zoiets moet ook het geval zijn geweest bij gewetenservaringen.<sup>6</sup>

Gewetenservaringen zijn er niet altijd geweest, omdat ze een bepaalde

6 Zie verder Schinkel (2007: 62-63) en de bespreking van Voegelin daar.

manier van ervaren van het *zelf* veronderstellen die zelfs de menselijke soort (waarschijnlijk) niet vanaf het begin gekend heeft. Seel (1953) heeft gesuggereerd dat in het oude Grieks zichtbaar is dat zich op een gegeven moment een reflexieve wending heeft voorgedaan. Het kan zijn dat de taal hierin achterliep op de ervaring, en het is goed mogelijk dat deze wending zich op andere plekken eerder (of later) heeft voltrokken, maar waar het om gaat is dat zich een (zekere mate van) *verinnerlijking* van een standaard van goed of juist handelen en van het oordeel hierover moest voordoen, voordat er van een gewetenservaring sprake kon zijn. Dat oordeel kan gekoppeld zijn aan een goddelijke instantie, maar deze wordt dan innerlijk al ervaren als getuige van het eigen handelen. De symbolische uitdrukking van dit soort ervaringen zien we al in het oude Egypte, in de *Wijsheid van Amenemope* (ca. 1000 v.C.) en zelfs nog oudere teksten, waarin sprake is van het hart als de plek waar iemands goede en kwade daden worden bijgehouden, en later bijvoorbeeld in andere bewoordingen bij Socrates.<sup>7</sup>

In het symbool 'geweten' kunnen we mijns inziens drie kernelementen onderscheiden; dit zijn elementen op het niveau van de symbolisering, die echter wel verband houden met elementen op het niveau van de ervaring. Deze kernelementen komen door de tijd heen keer op keer terug in equivalente symbolisering van equivalente ervaringen.<sup>8</sup> Het eerste en belangrijkste van de drie kernelementen, dat nooit kan ontbreken in symbolische uitdrukkingen van gewetenservaringen, is het element van *ultimate concern*, een term die ik ontleen aan het werk van Paul Tillich. Tillich omschreef geloof (*faith*) als 'the state of being ultimately concerned'; hierin komen twee elementen samen: het uitiem 'bezorgd' of 'betrokken' zijn, en het betrokken zijn op het ultieme. Bij gewetenservaringen zien we dit terug als een ervaring van een superieure standaard, vaak in de vorm van een te gehoorzamen gebod, maar soms ook in de vorm van een inspirerend ideaal. Concreter komt dit tot uitdrukking in Socrates' verwijzing naar zijn 'daimonion', een goddelijk wezen, in het idee dat het geweten een godde-

7 Zie voor een uitgebreide bespreking van beide hoofdstuk 1 in Schinkel 2007.

8 Voegelin (1990b) spreekt van 'equivalences of experience' en 'equivalences of symbolization' om aan te geven dat er geen sprake is van onveranderlijke constanten, en om de aandacht te richten op de ervaringen die ten grondslag liggen aan symbolisering. Er is continuïteit tussen ervaringen die door de tijd heen andere uitdrukkingsvormen vinden; dat betekent echter niet dat de ervaring een simpele constante is, alleen al omdat de identificatie ervan altijd om articulatie vraagt, wat weer historische relativiteit met zich meebrengt. Er is dus geen uiteindelijk rustpunt van de analyse; in onze ervaringen en hun symbolisering komt op zijn best een waarheid op een historisch contingente manier tot uitdrukking die zich uiteindelijk aan ons onttrekt. Soortgelijke analyses zijn te vinden in het werk van Paul Tillich, bijv. Tillich 1957.

lijke oorsprong heeft (of een deel ervan, de ‘synderesis’ van de Middeleeuwse scholastici), in het spreken over het geweten als ‘de stem van God in ons’, maar ook in het absolute ‘niet kunnen’ – Luthers ‘hier sta ik, ik kan niet anders’ – dat vele gewetensbezwaarden uitgesproken hebben (en waar ze vaak de gevolgen van hebben ondervonden) en in het hardnekkige gevoel dat wanneer een verlangen of zelfs een wetsregel botst met een moreel principe dat we aanhangen, het morele principe niet overtreden mag worden. (Richard Hare sprak in dit verband van ‘overridingness’ als kenmerk van moraliteit dat in het morele spreken naar voren komt; zie Hare 1981.)

Het tweede kernelement is het element van *intimiteit*. Er is sprake van een zeer sterke persoonlijke betrokkenheid, en als die ontbreekt, roept dit ook twijfels op over of er wel sprake is van een *ultimate concern*. In gewetenservaringen wordt *jij* aangesproken, en een gewetensoordeel kan nooit zo afstandelijk of koel zijn als een moreel oordeel over een ander dat in principe kan zijn (waarmee ik niet wil suggereren dat morele oordelen over anderen over het algemeen gekenmerkt worden door koelte en distantie). Een ander aspect van die intimiteit zit hem in het feit dat ook als niemand verder weet heeft van iets wat je gedaan (of misdaan) hebt, ‘je geweten’ er wel van op de hoogte is; het mag verborgen zijn voor de buitenwereld, voor je geweten kan niets verborgen blijven. Socrates’ ‘daimonion’ was ‘privé’; niemand anders hoorde hem. En interioriteit komt verder tot uitdrukking in de associatie met het hart en termen als ‘the man within’ (Adam Smith).<sup>9</sup> Al deze termen geven uitdrukking aan het persoonlijk aangesproken worden, aan de intieme persoonlijke betrokkenheid.

Het derde kernelement, ten slotte, is dat van de *getuige*. In een Egyptische tekst uit de vijftiende eeuw voor Christus komt dit tot uitdrukking:

It was my heart which caused that I should do them, by its guidance of my affairs. It was ... as an excellent witness. I did not disregard its speech, I feared to transgress its guidance. (...) “Lo, ...” said the people, “it is an oracle of God in every body. (...)” (...). (Breasted 1933: 254)

Maar ook Socrates’ ‘daimonion’ is altijd getuige van wat hij doet, en kan hem daarom waarschuwen als hij op het punt staat iets ‘verkeerds’ te

9 Adam Smith gebruikt in zijn *The Theory of Moral Sentiments* (1759) een hele reeks termen (metaforen) voor het geweten, waar ‘the man within’ er slechts één van is. Andere termen zijn ‘judge within’, ‘inmate of the breast’, ‘inhabitant of the breast’ en ‘substitute of the Deity’. Zie Smith (1982: 130 en 137).

doen.<sup>10</sup> Het element van de getuige komt direct tot uitdrukking in de termen die op een gegeven moment de ‘standaarduitdrukkingen’ werden voor het geweten – *syneidesis* en (later) *conscientia*. De voorvoegsels ‘syn’ en ‘con’ hebben dezelfde betekenis; het gaat steeds om een weten-*met*, een weten-bij-jezelf, of (iets andere geduid) een begeleidend bewustzijn.<sup>11</sup> Adam Smith (1982: 145; III.3.21) legde in zijn analyse veel nadruk op dit element door te spreken over ‘the impartial spectator’ (die hij ook wel ‘the great inmate of the breast’ noemde).

Door de geschiedenis heen hebben mensen ervaringen gehad met de kwaliteit van een *ultimate concern*, waarbij zij zichzelf zagen (of voelden) in het licht van een als superieur ervaren standaard van gedrag of van zijn, ervaringen met een intens en persoonlijk karakter – zelfs in het geval van ‘alledaagse’ schuldgevoelens. Lang werden deze ervaringen geduid als – kort door de bocht geformuleerd – openbaringen van een goddelijke waarheid, en werd hen daarom een bijzonder gewicht toegekend. In de volgende paragraaf ga ik in op de vraag waarom ‘het geweten’ dit ‘vanzelfsprekende’ gezag is kwijtgeraakt.

## 2 Betekenisverlies: de devaluatie van ‘het’ geweten

Whitehead, Voegelin en Polanyi, maar daarnaast bijvoorbeeld ook Bergson en Husserl, beschrijven allemaal in hun eigen bewoordingen het proces waarbij symbolen en uitdrukkingen die oorspronkelijk nauw verbonden waren met de inspirerende ervaringen, de ervaringen die ‘dwongen’ tot expressie in die termen en symbolen, hun betekenis en zeggingskracht verliezen. Een symbolische uitdrukking van levende ervaring verwordt tot doctrine of dogma, het wordt een lege huls, “the exterior residue of an original full truth comprising both the experience and its articulation” (Voegelin 1990a: 52-53).<sup>12</sup> Terwijl er in eerste instantie een sterke connectie is tussen symbool en ervaring, neigt die ernaar ‘to dissociate into a piece of information and its subject matter’ (idem), met als gevolg dat de ontvanger van die ‘informatie’ waarschijnlijk niet op zo’n manier geraakt zal worden

10 Zoals ik in mijn dissertatie uitleg heeft ‘verkeerd’ in Socrates’ geval geen exclusief morele betekenis; er zit ook een prudentieel aspect aan (Schinkel 2007: 103-104).

11 In vroeg gebruik van *syneidesis* kon het ook om weten met een ander gaan; zie Lewis (1981).

12 Bergson (1961: 70), Whitehead (1968), Polanyi en Prosch (1975: H. 2 en 4), Husserl (1977: o.a. 83-87). Husserl (ibid.: 103) spreekt van ‘oorspronkelijke betekenisvorming’ en ‘betekenis sedimentatie’.



dat zij een zelfde ervaring beleeft als de de ervaring die het symbool inspireerde.

Voegelin ziet doctrinalisering, het vertalen van symbolische betekenis naar proposities die de status van dogmatische waarheid krijgen, als een poging om nog zoveel mogelijk van de oorspronkelijke betekenis te redden, wanneer de oorspronkelijke evidentie, de ervaringswaarheid die aan de wieg van het symbool stond, al verloren is gegaan. Het definitieve betekenisverlies, aldus Voegelin, doet zich voor wanneer ‘doctrinal truth becomes socially dominant’ en mensen vergeten dat de doctrine slechts een afgeleide was van symbolische expressie, waaraan op haar beurt bepaalde ervaringen ten grondslag lagen: “the symbols (...) cease to be translucent for reality” (ibid.: 54). Wat overblijft zijn proposities over dingen, alsof het om zintuiglijk waarneembare objecten gaat, wat niet het geval is (want het gaat hier niet om existente, maar insistente werkelijkheid); en dit roept een sceptische reactie op, waarbij de dogmatische illusie wordt doorgeprikt, maar zonder dat de verbinding met de oorspronkelijke ervaren waarheid hersteld wordt.

Naar mijn idee is dit proces – de beweging van symbolische uitdrukking van ervaring naar doctrine – iets wat zich steeds herhaalt in de geschiedenis. Dat geldt ook voor de geschiedenis van ‘het’ geweten. Doctrinalisering treedt op, maar er ontstaan ook nieuwe, vitale symboliserings, en soms bestaan ‘levende’ symbolen (zoals de ‘gewetensworm’, de ‘stem’ van het geweten, het onweer als gewetensuitdrukking, of de ‘gewetensvonk’) langdurig naast doctrinaire uitdrukkingsvormen.<sup>13</sup> Toch kan de globale trend in de geschiedenis van het denken en schrijven over ‘het’ geweten in de ‘westerse’ geschiedenis van de afgelopen twee(ënhalve) millennia beschreven worden als een beweging van symbool naar doctrine, met betekenisverlies en de devaluatie van ‘het geweten’ als gevolg.<sup>14</sup>

Tekens en symbolen kunnen hun betekenis op verschillende manieren verliezen. De vorm van betekenisverlies die in de geschiedenis van ‘het’ geweten het belangrijkste is geweest, is de vorm die zich voordoet wanneer een *symbolische relatie wordt aangezien voor een indicatieve relatie*. Dit moet niet verkeerd worden begrepen: ik bedoel niet dat de ‘S’ (*subsidiary*) in een symbolische relatie (zie de bespreking van Polanyi hierboven) ten onrechte wordt opgevat als de ‘S’ in een indicatieve relatie (en idem voor de ‘F’, het

13 Zie voor de connectie tussen onweer en het geweten Kittsteiner (1995: 151-156).

14 Ik heb ‘westerse’ hier ook (eenmalig) tussen aanhalingstekens geplaatst, omdat er in het dominante historische narratief natuurlijk sprake is van een verschuiving van het ‘centrum’ van deze geschiedenis van het Middellandse Zeegebied naar Noord-West Europa, dus van een soort ‘toeëigening’ van wat zich enkele millennia geleden in het Mediterrane gebied voltrok door een later in de geschiedenis dominantere regio.

*focal target*), maar dat een *symbol* wordt aangezien voor een *teken*. Dat betekent dat, in plaats van dat iemand 'zichzelf' overgeeft aan en 'integreert in' het symbool, zij op zoek gaat naar datgene waarnaar het symbool (begrepen als teken) *verwijst*. Het symbool zou het *focal target* moeten zijn, maar het wordt opgevat als een *subsidiary*, iets wat in zichzelf oninteressant is en zijn betekenis ontleent aan dat waarnaar het verwijst. Maar symbolen zijn, zoals Polanyi zei, wezenlijk verbonden met het zelf. Anders gezegd: ze zijn dragers van een insistente waarheid. Wanneer die connectie met het zelf en zijn ervaringen wordt doorgesneden en er gezocht wordt naar een existente werkelijkheid die correspondeert met het 'teken', kan de oorspronkelijke betekenis alleen maar verloren gaan. Dat kan nog op twee manieren: ofwel de relatie van indicatie wordt (in eerste instantie) serieus genomen maar men kan geen 'realiteit' vinden waarnaar de term 'geweten' verwijst; ofwel het idee van indicatie wordt voor het soort begrip waar het hier om gaat (een moreel concept) überhaupt niet serieus genomen. Het resultaat is hetzelfde: 'geweten' wordt een betekenisloos begrip.

In de gedocumenteerde westerse geschiedenis van gewetenservaringen, gewetensuitdrukkingen en reflectie op 'het' geweten heeft dit type betekenisverlies zich inderdaad voorgedaan. Ik onderscheid twee 'golven' van kritiek. De eerste heeft plaats in de 17<sup>e</sup> eeuw, in het werk van Thomas Hobbes (1588-1679) en John Locke (1632-1704). Hobbes is de eerste die 'conscience' in de eerste plaats als een *woord* beschouwt, een woord waarvan hij stelt dat het gebruikt wordt voor (met een ander) 'gedeelde kennis', dat het 'vervolgens'/'naderhand' metaforisch gebruikt ging worden (voor de kennis die mensen van hun eigen geheime feiten hebben) en dat mensen het in zijn tijd ook nog eens zijn gaan gebruiken om hun eigen persoonlijke meningen een heilig aura te geven en ze onaantastbaar te maken.<sup>15</sup> Het is veelzeggend dat Hobbes het gebruik van 'conscious' en 'conscience' voor met anderen gedeelde kennis als het normale en juiste gebruik presenteert, want dat gebruik van de term was in zijn tijd al lang achterhaald.<sup>16</sup> Hierin toont zich Hobbes' achterdocht jegens het private,

<sup>15</sup> Zie Hobbes (2000), 48 (H. 7).

<sup>16</sup> Eigenlijk gaat het hier vooral om een vroeg gebruik van 'syneidesis' en 'conscientia', waarbij het 'weten-met' waarop die termen letterlijk duiden een weten-met-een-ander kon betreffen (vgl. Lewis 1991). Al vroeg echter werd de gangbare betekenis die van een 'weten-met/bij-jezelf. Als voorbeeld van 'later' metaforisch gebruik noemt Hobbes het idee dat 'conscience is a thousand witnesses', maar dit wordt door Lewis getraceerd tot Quintilianus (35-95 n.C.). Onder bepaalde lagen van de bevolking heeft iets van die 'oude' betekenis, waarbij het geweten niet (volledig) verinnerlijkt was, wel lang voortbestaan, blijkens het door Kittsteiner (1995: 13) beschreven geval van 18e-eeuwse Italiaanse dorpsbewoners die een geestelijke aanduiden als 'uomo di Conscienza'.

alles wat niet openbaar en dus zichtbaar is, een achterdocht die we natuurlijk in de context van zijn tijd moeten zien, waarin religieus gelegitimeerd (zij het zeker niet exclusief religieus *gemotiveerd*) geweld aan de orde van de dag was. Hobbes was huiverig voor ‘misbruik’ van taal, omdat hij zich terdege bewust was van de reële kracht van retoriek. Vanuit het door mij hierboven gepresenteerde perspectief draait Hobbes de zaken om; het symbolische (of metaforische) gebruik van de term ‘geweten’ kwam niet pas later. Toch is er een sterke verwantschap tussen Hobbes’ analyse en de mijne. Hobbes meende dat “the actual moral language that human beings employ presupposes (wrongly) the real existence of the entities with which it is concerned” (Tuck 1996: 181). ‘Conscience’, zoals de term in zijn tijd gebruikt werd, was een voorbeeld van wat Hobbes ‘senselesse words’ noemde (Hobbes 2000: 48), woorden die niet samenhangen met dingen (Stillman 1995: 796). En dit illustreert precies het betekenisverlies dat – in mijn ogen – optreedt wanneer het symbolische gehalte van een uitdrukking vergeten is en het symbool wordt aangezien voor een teken.

Na een periode waarin filosofen als Adam Smith (1723-1790) en Immanuel Kant (1724-1804) het (aangetaste) gezag van het geweten opnieuw proberen te doordenken en funderen, een proces waarbij de connectie tussen God en geweten verzwakt wordt en het geweten ‘vernatuurlijkt’ werd en door velen gezien als een ‘faculty’, een speciaal vermogen, zwelt een nieuwe golf van kritiek aan. In de handen van Jeremy Bentham (1748-1832), Charles Darwin (1809-1882) en Sigmund Freud (1856-1939) blijft er van het gezag van het geweten niets meer over. Ook de verwarring van symbool en teken speelt hierin weer een rol. Het duidelijkst komt dit naar voren in Benthams werk *The theory of fictions* (gepubliceerd in 1789). De enige zinnige uitdrukkingen, volgens Bentham, zijn uitdrukkingen die (uiteindelijk) te herleiden zijn tot materiële referenten (Bentham 2000: 63). Woorden zijn volgens Bentham uitgevonden om naar ‘echte’ entiteiten te verwijzen, en daarom hebben mensen de neiging om er bij elk woord dat is bedacht ook vanuit te gaan dat het ergens mee correspondeert. Zo ontstonden allerlei fictieve entiteiten: “Faculties, powers of the mind, dispositions: all these are unreal; all these are but so many fictitious entities.” (ibid.: 10). Bentham onderscheidt allerlei soorten fictieve entiteiten, waaronder morele’. In *Anarchical fallacies* (zijn antwoord op de Franse *Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger*) noemt hij natuurlijke rechten ‘simple nonsense’ en natuurlijke en onvervreembare rechten ‘rhetorical nonsense, -- nonsense upon stilts’ (Bentham 1843, Art. 2). In *The theory of fictions* komt de term ‘geweten’ niet voor, maar in *Deontology* noemt Bentham het ‘a thing of fictitious existence, supposed to occupy a

seat in the mind', waarmee hij precies die vorm van betekenisverlies illustreert die zich voordoet wanneer een symbool wordt aangezien voor een teken, er vervolgens gezocht wordt naar datgene waarnaar het teken verwijst, en er (vanzelfsprekend) niets gevonden wordt.

Het proces van doctrinalisering en de verwarring van symbool en teken zijn – in het geval van het geweten – natuurlijk verweven met andere ontwikkelingen, zoals het ontstaan van de moderne wetenschappen en het afnemen van de vanzelfsprekendheid van religieuze waarheden. 'Het geweten' – eenmaal opgevat als een existente werkelijkheid – werd in de 18<sup>e</sup> en 19<sup>e</sup> eeuw steeds meer als een natuurlijk en/of sociaal, een biologisch of psychologisch fenomeen begrepen. Dit leverde ook een eigen bijdrage aan het betekenisverlies en de devaluatie van 'het geweten': in Darwins denken maakte gezag plaats voor (beperkte) macht, in Freuds denken werd goddelijk gezag vervangen door ouderlijk gezag (of Vaderlijk door vaderlijk gezag). In de 20<sup>e</sup> eeuw is het gewetensbegrip dan ook lange tijd grotendeels afwezig in de psychologie (buiten de psychoanalyse) en de filosofie (en dan met name de ethiek).<sup>17</sup> Toch is het mijns inziens niet onmogelijk om op een zinvolle, niet reïficerende manier over 'geweten' te spreken, ook in de filosofie, dus op een reflectieve manier, die zelf niet symbolisch is.<sup>18</sup> Maar zo'n filosofisch gewetensconcept zal wel geïnformeerd moeten zijn door het symbolische spreken, en dus geïnspireerd door gewetenservaringen die het concept uiteindelijk zijn betekenis geven. In de afsluitende paragraaf doe ik een voorstel voor zo'n concept.

### 3 Een fluïde gewetensconcept

Het meest systematisch uitgewerkte gewetensconcept in de 20<sup>e</sup> eeuw is misschien wel dat van de socioloog Niklas Luhmann, die een *functionalistisch* gewetensconcept voorstelt (Luhmann 1965, 1970, 1973). Zijn theorie toont duidelijk de invloed van Darwin en Freud, maar Luhmann neemt expliciet afscheid van het idee dat het geweten een *substantie* is of sub-

<sup>17</sup> Belangrijke uitzonderingen in de filosofie zijn John Dewey, Martin Heidegger en Gilbert Ryle.

<sup>18</sup> Vgl. Langston (2001: 123), die zegt dat we alledaagse gewetensconcepties die 'het geweten' reïficeren niet hoeven af te wijzen: "As it turns out, we might be able to retain our ordinary notion of conscience while understanding that it is not in fact such an entity. The case of the electron presents a possible model for doing this." Vgl. ook 177: "Understood in the proper way, conscience can be seen as a useful analytical notion." Ik deel Langstons visie ten dele, maar zou veel meer nadruk willen leggen op het secundaire (of zelfs tertiaire) karakter van gewetensconcepten ten opzichte van gewetenservaringen en symbolische uitdrukkingen daarvan.

stantie heeft. Ook wijst hij bekende metaforen van de hand: “Het geweten is geen stem, maar een functie.” (Luhmann 1973: 233).<sup>19</sup> Het geweten is een *integriteitsbewakende* functie van de persoonlijkheid. Het geweten ontstaat omdat wij als organismen met een overschot aan handelingsmogelijkheden geconfronteerd worden, waaruit wij moeten selecteren, en omdat de sociale omgeving vraagt om eenheid, continuïteit en consistentie in het gedrag van individuen, en (daarom) integriteit waardeert. In deze context ontstaat een min of meer stabiel zelf, een ‘integer’ geheel; en het is de functie van het geweten (d.w.z. het geweten is de functie) om de identiteit en integriteit van dit geheel te bewaken. Het geweten zorgt ervoor dat ‘het ik de grenzen van zijn persoonlijkheid niet doorbreekt’ (Luhmann 1965: 264). De vraag die het geweten het ik stelt, is: *kan ik dit doen en nog steeds mijzelf zijn?* (vgl. Luhmann 1973: 235 en 231). Wanneer het antwoord negatief is, kan het individu in principe de uiterste consequentie aanvaarden en de dood van zijn biologische zelf verkiezen boven de dood van zijn persoonlijke zelf (ibid.: 231).

Met dit gewetensconcept sluit Luhmann nauw aan bij de uitdrukkingen die gewetensbezwaarden in de twintigste eeuw vaak gebruikten (vgl. Childress 1979); dat spreekt in mijn ogen voor het concept. Een ander sterk punt is het expliciet anti-reïficerende karakter van dit gewetensconcept.<sup>20</sup> Toch denk ik dat er iets verloren zou gaan als we een dergelijk gewetensconcept als het in onze tijd best mogelijke zouden beschouwen. Eén probleem ligt in de eenzijdige nadruk op het bewaken van de integriteit, waarmee voorbijgegaan wordt aan de *intentionaliteit* van het geweten. De primaire gewetenservaring is er één die ‘zegt’ dat *iets* (een bepaalde handelingsmogelijkheid, bijvoorbeeld) verkeerd (of, zij het minder vaak, geboden) is. Gewetenservaringen gaan in de eerste plaats over de morele kwaliteit van (overwogen) handelingen, gedachten, of andere zaken. Je integriteit bewaren is in die zin logisch en vaak ook psychologisch (motivatieel) *secundair*.

Een tweede inzicht dat verloren zou gaan is dat ‘geweten’ zowel de structuur van intentionaliteit als die van luminositeit kan hebben. ‘Geweten’ kan het object van intentioneel bewustzijn worden (zoals wanneer we

19 De vertalingen van citaten uit Luhmanns werk zijn van mijzelf.

20 Op enkele plekken vergeet Luhmann echter het pragmatische karakter van zijn eigen benadering en doet hij reïficerende en reductionistische uitspraken; zie hiervoor Schinkel 2007: 339.

reflecteren op wat 'het geweten' is),<sup>21</sup> maar – zo wil ik voorstellen – het kan ook *zelf* begrepen worden als een *modus van bewustzijn*.<sup>22</sup> Dat betekent dat 'geweten' zelf ook beide door Voegelin genoemde bewustzijnsstructuren kent. Geweten, als *modus van bewustzijn*, is ook een plek waarin de werkelijkheid 'luminous' wordt voor zichzelf, zij het op een specifieke manier. In het gewetensconcept dat ik hieronder voorstel, probeer ik recht te doen aan zowel de intentionaliteit als de luminositeit van 'geweten'.

Ik heb indicatief spreken over het geweten in dit artikel sterk geïmpliceerd, maar het formuleren van een gewetensconcept is ook indicatief spreken. In mijn ogen is dit legitiem wanneer het gebeurt met – of vanuit – wat Voegelin als een derde bewustzijnsstructuur omschreef, namelijk *reflective distance*. In 'reflectieve afstand' verwarren we insistente werkelijkheid (bij Voegelin *It-reality*) niet met existente werkelijkheid (*thing-reality*); en alleen in 'reflectieve afstand' kunnen we dit onderscheid maken.<sup>23</sup> Het soort gewetensconcept dat we nodig hebben is wat ik een 'fluïde concept' noem, een concept dat aan twee criteria voldoet: 1) het behelst een besef van zijn eigen secundaire (of zelfs tertiaire) karakter en van zijn eigen beperkingen; dit blijkt uit het niet-reïficerende en niet-reductieve<sup>24</sup> karakter van het concept; 2) het is zo geformuleerd dat het zich kan 'aanpassen' aan een vloeiende werkelijkheid – een werkelijkheid waarin niets volledig gefixeerd is en er geen heldere grenzen bestaan. Als filosoof kun je haast niet anders dan (ook) aan analyse doen, en dit dwingt je uit de symbolische en in de indicatieve *modus*; de opgave is om een besef van de beperkingen van die laatste te bewaren, en van de symbolische en ervaringswerkelijkheid die eraan ten grondslag ligt. Met mijn gewetensconcept hoop ik dit te doen.

In het licht van het bovenstaande – en in de eerste plaats van de kern-elementen van gewetenservaringen en hun symbolische expressie – stel ik voor het geweten te zien als een *modus van bewustzijn die de vorm heeft van een bezorgd bewustzijn van de morele kwaliteit van onze bijdrage aan de wereld*. 'De wereld' is hierbij (in principe, want we verhouden ons nooit tot

21 Strikt genomen zou 'geweten' volgens Voegelin geen object van intentioneel bewustzijn kunnen zijn (althans niet zonder dat zich 'deformatie', vervorming, zou voordoen), omdat het dan deel zou moeten uitmaken van 'thing-reality'; in Voegelins termen zouden we moeten spreken van 'reflective distance' wanneer 'geweten' het object van reflectie is.

22 Andere auteurs die 'het' geweten als een *modus* of een vorm van bewustzijn hebben omschreven zijn Childress (1979: 317), Köhler (1941), Hörmann (1976) en Dole (1906: 419).

23 Zie Voegelin 1984: 50-51, Voegelin (2000): 54-56 en 58-59 en Buijs (1998): 207-208.

24 Hiermee bedoel ik in dit geval vooral dat 'het geweten' niet gereduceerd wordt tot één aspect van de complexe ervaringswerkelijkheid die achter de uitdrukking schuilgaat.

het geheel) het totale proces dat we de werkelijkheid noemen, inclusief onszelf. 'Geweten' is dus een *manier* waarop wij ons bewust zijn van (een specifiek deel of aspect van) de wereld, en van onszelf in relatie daartoe. Bewustzijn veronderstelt altijd *enige* mate van interesse, van betrokkenheid, maar dit kan zeer minimaal zijn en kwalitatief vrij neutraal – ik zie een onbekende de straat oversteken en dit laat me 'koud', het betekent verder niets. Maar geweten impliceert persoonlijke en emotioneel geladen betrokkenheid – 'bezorgdheid', waarmee ik naar het element van *ultimate concern* verwijst. Een onbekende steekt zonder op te letten de straat over omdat hij mij het heeft zien doen, maar hij komt hierdoor in gevaar, want ik liep al door rood. Als ik zoiets waarneem, word ik ogenblikkelijk in de modus van bewustzijn die we geweten noemen geworpen. Ik kan dit niet 'neutraal' waarnemen, want als deze persoon iets overkomt, heb ik hier een aandeel in gehad. Het verschil zit hem zowel in de mate van betrokkenheid als in de aard ervan, zoals Tillich's term *ultimate concern* ook zowel 'ultieme betrokkenheid' als 'betrokkenheid op het ultieme' bedoelt uit te drukken. Dat het bij gewetenservaringen om *morele* kwesties gaat, heeft hier wel iets mee te maken, maar maakt nog niet het verschil, want ook over morele zaken (beslissingen, handelingen, eigenschappen) kun je afstandelijk, zonder bijzondere betrokkenheid, nadenken, zelfs als het over jezelf gaat. Kenmerkend voor *gewetenservaringen* is de combinatie van het *persoonlijk aangesproken worden* op de *morele* kwaliteit van je handelen (of denken, of zijn), waarbij sprake is van een indringend besef van het belang of de waarde van wat er op het spel staat en – meestal – je eigen tekortkomen in relatie hiertoe.

De hierboven gegeven omschrijving van het geweten is ruim genoeg om allerlei verschillende gewetenservaringen te kunnen dekken, en ook veranderingen hierin door de tijd heen. 'Bezorgd bewustzijn' (*concerned awareness* in Schinkel 2007) hoeft niet de vorm aan te nemen van expliciet, (in gedachten) verbaal gearticuleerd bewustzijn, het kan ook een vager, meer intuïtief of affectief besef zijn; en het kan om schuldgevoelens gaan, maar ook om een positievere ervaring van inspiratie. 'Morele' kwaliteit moet ook niet te eng worden opgevat; het morele laat zich niet naadloos onderscheiden van het prudentiële (vgl. Socrates en Aristoteles!) of het religieuze (vgl. opnieuw Socrates, en de vele voorbeelden van – andere – religieuze gewetensbezwaarden in de geschiedenis). Dit gewetensconcept reïficeert ook niet; 'het geweten' als onveranderlijke en altijd aanwezige entiteit bestaat niet, het is alleen zo dat, omdat (en in zoverre als) ons *ultimate concern* redelijk stabiel is, ons geweten op vergelijkbare momenten 'opspelt' – d.w.z. we worden op voorspelbare momenten in deze modus van bewust-

zijn geworpen. Maar zolang wij ons als persoon ontwikkelen, kunnen hierin ook veranderingen optreden.

Geweten, zo heb ik gesuggereerd, is niet in de eerste plaats een *object* van bewustzijn, maar (als intentionaliteit) een *modus* van bewustzijn waarin andere zaken op een specifieke manier als object verschijnen. Geweten is daarnaast ook een product van en gebeurtenis *in* de wereld, en kent als zodanig ook de structuur van luminositeit. Beide aspecten behoren tot de ervaringswerkelijkheid van 'het' geweten, maar vanuit meta-ethisch perspectief is de vraag natuurlijk hoe serieus we dit moeten nemen – tussen ervaren en het geval zijn kan immers een grote kloof gapen. Aangezien al onze morele begrippen uiteindelijk voortkomen uit en alleen zinnig zijn tegen de achtergrond van onze morele ervaring, zou ik ervoor willen pleiten steeds op zoek te blijven gaan naar de ervaringen die ten grondslag liggen aan onze begrippen en deze steeds op haar betekenis te blijven bevragen. En willen we bijvoorbeeld nadenken over de mogelijkheid van 'morele perceptie', dan kunnen we niet om het belang van gewetenservaringen heen.<sup>25</sup> Gewetenservaringen vormen een essentieel aspect van onze morele werkelijkheid, en moreel-psychologisch en filosofisch misschien wel het meest interessante aspect.

## Bibliografie

- Audi, R. (2013) *Moral perception*. Princeton: Princeton University Press.
- Bentham, J. (1843) Critique of the doctrine of inalienable, natural rights, Art. 2, in J. Bentham, *Anarchical fallacies*, in Bowring (red.), *Works*, 1843, Vol. 2; bron: <http://www.ditext.com/bentham/bentham.html> (geraadpleegd 22-03-2017).
- Bentham, J. (2000) [1789] *The theory of fictions*, in: C.K. Ogden, *Bentham's theory of fictions*. London: Routledge.
- Bergson, H. (1961) [Frans origineel 1903] *Introduction to metaphysics*. New York: Philosophical Library.
- Blum, L. (1994) *Moral perception and particularity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Breasted, J.H. (1933) *The Dawn of Conscience*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Buijs, G.J. (1998) *Tussen God en duivel: Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin*. Amsterdam: Boom.
- Childress, J.F. (1979) Appeals to conscience, *Ethics* 89, pp. 315-335.
- De Silva, A. (red.) (2000) *The Last Letters of Thomas More*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Dole, C.F. (1906) About conscience, *International Journal of Ethics* 16, pp. 418-423.
- Fuss, P. (1964) Conscience, *Ethics* 74, pp. 111-120.
- Hare, R.M. (1981) *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press.

25 Zie voor dit onderwerp bijvoorbeeld Murdoch (1970), Blum (1994) en Audi (2013).



- Hobbes, T. (2000) [1651] *Leviathan*, R. Tuck (red. en inleiding). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hörman, K. (1976) Lemma "Gewissen", in K. Hörmann (red.) *Lexicon der christlichen Moral*. Innsbrück: Tyrolia-Verlag, pp. 706-722.
- Husserl, E. (1977) [Duits origineel 1936] *Over de oorsprong van de meetkunde*, J. Duytschaever (vert.), R. Boehm (inl. en ann.). Baarn: Wereldvenster.
- Kittsteiner, H.D. (1995) *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Köhler, E.W.A. (1941) Conscience, lecture delivered at the River Forest Summer School; bron: <http://www.confessionallutherans.org/papers/conscience.htm> (geraadpleegd 22-03-2017).
- Langston, D. (2001) *Conscience and other virtues: From Bonaventure to MacIntyre*. University Park (PA): The Pennsylvania State University Press.
- Lewis, C.S. (1981) [1960] *Studies in Words*. Cambridge: Cambridge University Press
- Luhmann, N. (1965) Die Gewissensfreiheit und das Gewissen, *Archiv des öffentlichen Rechts* 90, pp. 257-286.
- Luhmann, N. (1970) Die Funktion der Gewissensfreiheit im öffentlichen Recht, in: *Funktion des Gewissens im Recht*. Frankfurt: Verlag Evangelischer Presseverband für Hessen und Nassau, pp. 9-22.
- Luhmann, N. (1973) Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit, in: F. Böckle en E.-W. Böckenförde (red.) *Naturrecht in der Kritik*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, pp. 223-243.
- Motto, A.L. (2001) *Seneca's Moral Epistles*. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers, Inc.
- Murdoch, I. (1970) *The sovereignty of good*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Plato (1995) *Verzameld Werk, deel III: Euthyfron, Apologia, Kriton*, H. Warren en M. Molegraaf (vert.), Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Polanyi, M. en H. Prosch (1975) *Meaning*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ryle, G. (1940) Conscience and moral convictions, *Analysis* 7, pp. 31-39.
- Schinkel, A. (2007) *Conscience and Conscientious Objections*. Amsterdam: Pallas Publications.
- Seel, O. (1953) Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriffs im Altgriechischen Denken, in H. Kusch (red.) *Festschrift Franz Dornseiff; Zum 65. Geburtstag*. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, pp. 291-319.
- Smith, A. (1982) *The Theory of Moral Sentiments* (The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Vol. I), D.D. Raphael en A.L. Macfie (red.) Indianapolis: Liberty Fund.
- Steutel, J. en D.J. de Ruyter (2015) Het geweten: analyse van een grondbegrip van morele opvoeding, *Pedagogiek* 35, pp. 6-20.
- Stillman, R.E. (1995) Hobbes' *Leviathan*: Monsters, Metaphors, and Magic, *English Literary History* 62, pp. 791-819.
- Tillich, P. (1957) *Dynamics of Faith*. New York: Harper Torchbooks.
- Tuck, R. (1996) Hobbes' moral philosophy, in: T. Sorell (red.) *The Cambridge companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 175-207.
- Voegelin, E. (1984) The meditative origin of the philosophical knowledge of order, in: F. Lawrence (red.) *The Beginning and the Beyond: Papers from the Gadamer and Voegelin conferences*, supplementary volume of *Loneragan Workshop*, Vol. 4. Chico (CA): Scholars Press, pp. 43-51.
- Voegelin, E. (1990a) Immortality: experience and symbol, in: E. Sandoz (red.) *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 12. Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, pp. 52-94.
- Voegelin, E. (1990b) Equivalences of experience and symbolization in history, in: E. Sandoz (red.) *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 12. Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, pp. 115-133.

- Voegelin, E. (2000) *Order and history*, Vol. V: *In search of order*, Vol. 18 of E. Sandoz (red.) *The collected works of Eric Voegelin*. Columbia and London: University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2004) Structures of consciousness, in: E. Sandoz (red.) *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 33. Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, pp. 351-383.
- Whitehead, A.N. (1985) [1929] *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.

## Over de auteur

**Anders Schinkel** (1979) is Universitair Docent Theoretische Pedagogiek aan de Vrije Universiteit Amsterdam, Faculteit der Gedrags- en Bewegingswetenschappen. Zijn onderzoek ligt op het terrein van de filosofie van opvoeding en onderwijs en de ethiek. Enkele recente publicaties zijn: Schinkel, A. (2015) Education and ultimate meaning, *Oxford Review of Education* 41, pp. 711-729; Schinkel, A. (2017) The educational importance of deep wonder, *Journal of Philosophy of Education*, DOI 10.1111/1467-9752.12233; Schinkel, A. en D.J. de Ruyter (2017) Individual moral development and moral progress, *Ethical Theory and Moral Practice* 20, pp. 121-136.

# Gewetensbezwaren en de grenzen van verticale tolerantie in de liberale staat<sup>1</sup>

Stijn Smet

ANTW 109 (2): 309–328

DOI: 10.5117/ANTW2017.3.SMET

## Abstract

### *Conscientious objection and the limits of vertical toleration in the liberal state*

Liberal states tend to tolerate certain conscientious objectors, but not others. They tolerate doctors who conscientiously refuse to perform abortions, but do not extend the same toleration to civil servants who conscientiously refuse to register same-sex marriages. In this article, I analyse the attitude of liberal states to different claims of conscience in terms of vertical toleration, and its limits. Contrary to a prevailing political theoretical argument, I submit that there is space for vertical toleration – that is, toleration by the state – in the contemporary liberal state. Yet, this space is limited. It only opens up when individuals' practices *prima facie* contravene core liberal values. Whenever that is not the case, as with conscientious objection to military service, the lens of vertical toleration is not the appropriate one. But in relation to other claims of conscience, such as of doctors against abortion, the attitude of liberal states *can* be described in terms of vertical toleration. The practice finally reveals that certain conscientious objectors, particularly civil servants who refuse to register same-sex marriages, are not tolerated by the liberal state. Their practices exceed the limits of vertical toleration. This article explains why the prevailing practice in liberal states, as described, gets it right.

**Keywords:** conscientious objection, horizontal tolerance, vertical toleration, limits of toleration, liberal state, same-sex marriage, abortion

1 Dit artikel is gebaseerd op Smet (2016) en Smet (2017).

## 1 Inleiding

Het uitgangspunt van dit artikel is dat er, tenminste in bepaalde gevallen, een grondrecht op gewetensbezwaren bestaat (Vanhaute 2015: 396). Onder meer het Europees Hof voor de Rechten van de Mens heeft erkend dat zekere gewetensbezwaren bescherming genieten onder de vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst van artikel 9 van het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens.<sup>2</sup> Dit standpunt wordt hier niet in vraag gesteld. In plaats daarvan beoog ik te achterhalen onder welke omstandigheden het grondrecht op gewetensbezwaren effectieve bescherming geniet en wanneer de *prima facie* redenen voor bescherming plaats moeten ruimen voor sterkere redenen, met name ter bescherming van de grondrechten van anderen. Ik tast, met andere woorden, de grenzen van het recht op gewetensbezwaren af. De idee van de tolerantie zal hierbij essentieel blijken.

De Nederlandse praktijk geeft alvast aan dat gewetensbezwaarden in verschillende contexten getolereerd worden. Zo werden pacifisten die de dienstplicht weigerden, toen die nog bestond in Nederland, getolereerd. Tot 2014 werden zogenaamde weigerambtenaren – ambtenaren die uit geloofsovertuiging weigeren om een huwelijk tussen personen van hetzelfde geslacht (homohuwelijk)<sup>3</sup> te sluiten of registreren – eveneens getolereerd.<sup>4</sup> En dokters met gewetensbezwaren tegen abortus en euthanasie worden nog steeds getolereerd.

Liesbet Vanhaute stelt dat de tolerantie van deze en andere gewetensbezwaarden nauw verweven is met de mogelijkheid om hen te vervangen door een persoon die geen gewetensbezwaren heeft tegen de handeling in kwestie (Vanhaute 2015: 391). Dienstweigerders werden getolereerd in Nederland omdat voldoende burgers bereid waren om de dienstplicht te vervullen, waardoor de werking van de strijdkrachten nooit in het gedrang kwam. Gewetensbezwaarde dokters worden getolereerd op voorwaarde dat ze voldoen aan een verplichting tot doorverwijzing. En weigerambtenaren werden

2 EHRM, *Bayatyan t. Armenië*, 7 juli 2011, paras. 110-111 (inzake dienstweigerders).

3 Om de tekst toegankelijk te houden, gebruik ik 'homohuwelijk' als afkorting voor 'huwelijk tussen personen van hetzelfde geslacht' doorheen dit artikel.

4 In werkelijkheid is de situatie meer complex dan aangegeven in de tekst. De Nederlandse wet van 2014 die een einde maakt aan de tolerantie, geldt immers enkel voor nieuw aangeworven ambtenaren. Zie wet van 4 juli 2014 tot wijziging van het Burgerlijk Wetboek en de Algemene wet gelijke behandeling met betrekking tot ambtenaren van de burgerlijke stand die onderscheid maken als bedoeld in de Algemene wet gelijke behandeling (hierna: de wet van 4 juli 2014). Weigerambtenaren die benoemd werden voor 2014 worden nog steeds getolereerd.

voor 2014 getolereerd, omdat in de praktijk steeds een collega-ambtenaar bereid was om de functie van de gewetensbezwaarde over te nemen.

Vooral de laatste situatie, waarbij een pragmatische oplossing werd gevonden, verdient nadere aandacht. De pragmatische benadering lijkt op het eerste zicht een werkbaar compromis te bewerkstelligen. De weigerambtenaar dient niet tegen zijn of haar geweten in te handelen *en* homokoppels ontvangen de nodige dienstverlening, omdat een collega-ambtenaar steeds voorhanden is om hun huwelijk te registreren. Bovendien kunnen, althans in theorie, interne systemen van doorverwijzing bedacht worden waarbij homokoppels nooit rechtstreeks op de hoogte zijn van het gewetensbezwaar in hoofde van een bepaalde ambtenaar.

Deze compromisoplossing inzake weigerambtenaren heeft evenwel niet stand gehouden in Nederland. Aanvankelijk genoot de pragmatische benadering, waarbij gewetensbezwaarde ambtenaren zich lieten vervangen door bereidwillige collega's, nochtans de voorkeur.<sup>5</sup> Maar uiteindelijk kon een pragmatische oplossing de Nederlandse beleidsmakers niet langer overtuigen. Een wetsvoorstel om de praktijk van de weigerambtenaren aan banden te leggen, werd ingediend en goedgekeurd in 2014. Uit de motivatie van het wetsvoorstel blijkt dat een 'princiële' oplossing nu de voorkeur geniet op de vroegere pragmatische benadering:

Wat in een klimaat van intolerantie [...] kan helpen, is het niet louter zoeken van 'pragmatische oplossingen' voor de gevolgen van die intolerantie [in hoofde van weigerambtenaren], maar het consequent handhaven van het verbod van discriminatie.<sup>6</sup>

Het nieuwe standpunt van de Nederlandse wetgever is in lijn met rechterlijke oordelen in andere liberale staten, zoals het Verenigd Koninkrijk en

5 Commissie gelijke behandeling, oordeel 2002-25, 15 maart 2002; Commissie gelijke behandeling, oordeel 2002-26, 15 maart 2002.

6 Memorie van toelichting bij de wet van 4 juli 2014, Tweede Kamer der Staten-Generaal, 2012-2013, dossier 33.344, nr. 6.

de Verenigde Staten.<sup>7</sup> In de Verenigde Staten werd weigerambtenaar Kim Davis zelfs tijdelijk opgesloten in een cel, omdat ze bleef weigeren om huwelijken te registreren nadat het Amerikaanse Hooggerechtshof had geoordeeld dat toegang tot het homohuwelijk een grondrecht is.<sup>8</sup> In het Verenigd Koninkrijk is de zaak van de gewetensbezwaarde ambtenaar Lillian Ladele dan weer tekenend. Toen mevrouw Ladele werd aangeworven door de gemeente Islington, hadden personen van hetzelfde geslacht in het Verenigd Koninkrijk geen recht op wettelijk partnerschap. Daarin kwam verandering in 2005, met de inwerkingtreding van de *Civil Partnership Act*. Hierdoor kwam mevrouw Ladele plots voor een gewetensdilemma te staan. Zij was immers van oordeel dat haar geloof haar niet toeliet 'to facilitate the formation of a union which [she] sincerely believe[d] was contrary to God's law'. Mevrouw Ladele maakte aanvankelijk pragmatische afspraken met enkele collega's, die haar taken inzake het registreren van homopartnerschappen overnamen. Maar eens haar werkgever hiervan op de hoogte werd gebracht, ontsloeg deze mevrouw Ladele. De rechtscolleges in het Verenigd Koninkrijk oordeelden dat het ontslag geen discriminatie op grond van geloof uitmaakte.

Uit deze korte bespreking blijkt dat weigerambtenaren niet getolereerd worden in Nederland, het Verenigd Koninkrijk en de Verenigde Staten. Opvallend is echter dat dezelfde liberale staten gewetensbezwaren van dokters (en ander verzorgend personeel) tegen abortus wel tolereren. In dit artikel tracht ik dit verschil in behandeling te verklaren. Ik zoek de verklaring in de idee van de tolerantie en, in het bijzonder, zijn grenzen. Een voorafgaande vraag stelt zich echter: *kan* de liberale staat haar burgers

7 In België worden (mogelijke) gewetensbezwaren van ambtenaren tegen registratie van homohuwelijken schijnbaar niet expliciet bij wet geregeld. De wet van 13 februari 2003 tot openstelling van het huwelijk voor personen van hetzelfde geslacht bevat geen relevante bepaling over de gevolgen voor gewetensbezwaarde ambtenaren. Er bestaat daarnaast geen Belgische wet vergelijkbaar met de wet van 4 juli 2014 in Nederland. De situatie lijkt in België onder het Koninklijk Besluit van 2 oktober 1937 houdende het statuut van het rijkspersoneel (laatst gewijzigd op 21 maart 2017) te vallen. Dit Koninklijk Besluit bepaalt onder meer dat de ambtenaar de van kracht zijnde wetten dient na te leven (artikel 7§1, 1<sup>o</sup>) en op een strikte manier het beginsel van gelijkheid in behandeling dient te eerbiedigen (artikel 8§1). Tenzij hogere wetgeving, zoals de wet van 10 mei 2007 ter bestrijding van bepaalde vormen van discriminatie (waaronder op grond van godsdienst), soelaas zou kunnen bieden aan de gewetensbezwaarde ambtenaar, lijkt deze de wet op het homohuwelijk strikt te moeten naleven. Er zijn mij bovendien geen concrete gevallen bekend waarin gewetensbezwaarde ambtenaren voor de Belgische rechtscolleges of andere organen zijn verschenen.

8 Hooggerechtshof van de Verenigde Staten, *Obergefell v. Hodges*, 26 juni 2015, 135 S. Ct. 2584.

wel tolereren? Is de idee van de tolerantie wel de gepaste lens om het vraagstuk van gewetensbezwaren te beoordelen?

## 2 Verticale en horizontale tolerantie

Hoewel het begrip ‘tolerantie’ liberaal gebruikt wordt in politiek en alle-daags discours, staat het in de filosofische literatuur eerder gekend als een ‘onmogelijke waarde’ (Williams 1996). In zijn kern is de tolerantie inderdaad paradoxaal. Tolerantie houdt in dat men (handelingen van) anderen afkeurt, maar niettemin weerstaat aan de impuls om in te grijpen uit een verbintenis tot hogere waarden. Het is, in dat opzicht, eenvoudiger om intolerant of onverschillig te zijn. Personen die abortus tolereren, bijvoorbeeld, ervaren een interne strijd die intolerante of onverschillige personen simpelweg niet kennen. Abortus tolereren houdt in dat men de keuze van vrouwen tot abortus afkeurt, bijvoorbeeld uit eerbied voor de waarde van het leven, maar niettemin beslist om geen abortussen te (trachten) verhinderen, bijvoorbeeld uit respect voor de autonomie-rechten van vrouwen. Deze interne strijd tussen (sterke) afkeuring en (grote) terughoudendheid kenmerkt tolerantie als een moeilijke waarde.

Wat ik zonet beschreven heb, is de morele waarde of attitude van tolerantie in interpersoonlijke relaties, doorgaans ‘horizontale tolerantie’ genoemd (Forst 2013: 6). Tolerantie kan echter ook verticaal zijn, met name in de relatie tussen staat en burger (Forst 2013: 6). ‘Verticale tolerantie’, als politiek principe, houdt in dat de staat weerstaat aan inmenging in de handelingen en keuzes van haar burgers, hoewel de staat deze handelingen – of de burgers zelf – afkeurt.

Zowel horizontale als verticale tolerantie hebben diepe wortels in het liberaal gedachtegoed. Beide begrippen gaan terug tot onder meer John Locke en Pierre Bayle, die in de 17de eeuw ijverden voor de tolerantie van aanhangers van (bepaalde<sup>9</sup>) geloofsovertuigingen (Tuckness 2008; Forst 2008). Het liberale argument voor tolerantie van Locke en Bayle diende als een schild om burgers te beschermen tegen misbruik van macht door de toenmalige autocratische staat. Wanneer we evenwel doorspoelen naar onze laatmoderne tijd en de huidige liberale staat, kunnen we ons afvragen of het argument voor verticale tolerantie vandaag nog wel geldig is.

9 Locke en Bayle waren van oordeel dat niet iedereen kon worden getolereerd. Locke, bijvoorbeeld, verwierp de tolerantie van Katholieken en atheïsten.

### 3 Verticale tolerantie in de hedendaagse liberale staat?

In strikt taalkundige termen kunnen we zeker nog spreken over verticale tolerantie in de hedendaagse liberale staat. Taalkundige toegankelijkheid verklaart wellicht waarom het discours van de tolerantie zo prominent blijft, onder meer in Nederland. Neem bijvoorbeeld opnieuw mogelijke houdingen ten opzichte van abortus. Net als een individu tolerant, onverschillig of intolerant kan zijn tegenover abortus, kan de staat – in taalkundige zin, althans – gelijkaardige houdingen aannemen. Een intolerante staat zou zijn macht gebruiken om vrouwen de toegang tot abortus te ontzeggen. Een onverschillige staat zou geen standpunt innemen over de beslissing van vrouwen tot abortus, en hen bijgevolg de toegang ertoe niet ontzeggen. Een tolerante staat, tenslotte, zou de beslissing van vrouwen tot abortus afkeuren, maar zou er niettemin voor kiezen hen de toegang tot abortus niet te ontzeggen.

Maar is het werkelijk gepast, vanuit *normatief* oogpunt, dat de liberale staat de eerste of de laatste houding aanneemt? Is het werkelijk gepast dat de liberale staat tolerant of intolerant zou zijn ten opzichte van abortus of andere keuzes van burgers? Vele politiek theoretici beantwoorden deze vragen in negatieve zin (Heyd 2008; Gray 2000; Mendus 1989). Zij verdedigen de interpersoonlijke morele waarde of attitude van horizontale tolerantie, maar oordelen dat het politiek principe van verticale tolerantie overbodig is geworden.<sup>10</sup>

David Heyd (2008: 175) stelt dat '[w]ith the establishment of modern liberal democracy [...] the idea of toleration [has become] superfluous in its traditional political form'. Hij oordeelt dat 'equality before the law and respect for the rights of individuals and minority groups tend to make toleration politically redundant' (Heyd 2008: 175). John Gray (2000: 323) brengt een gelijkaardig argument aan wanneer hij stelt dat 'the project of toleration [...] has a limited relevance to the circumstances of the contemporary world'. Waar Heyd de rol van respect voor grondrechten benadrukt, oordeelt Gray dat verticale tolerantie overbodig is gemaakt door de intrede van het concept neutraliteit (Gray 2000: 326).

Een gangbare opvatting binnen de politieke theorie is dan ook dat de verplichtingen van de liberale staat tot neutraliteit en respect voor grondrechten de plaats hebben ingenomen van de verticale tolerantie (*contra* Horton 2011). Omdat de liberale staat neutraal is – of zou moeten zijn – ten

<sup>10</sup> Andere theoretici staan kritisch tegenover zowel verticale tolerantie als de horizontale variant (Brown 2006).



opzichte van verschillende opvattingen over het goede, mag de staat de handelingen en keuzes van burgers niet afkeuren. En aangezien dergelijke afkeuring een kernelement uitmaakt van het begrip tolerantie, is er geen plaats voor verticale tolerantie door de neutrale staat. Omdat de liberale staat bovendien verplicht is de grondrechten van burgers te respecteren, is tolerantie niet langer het gepaste antwoord op diversiteit. De houding van respect vervangt met andere woorden de attitude van tolerantie, althans wat de staat betreft. Tegen deze gangbare opvatting in, zal ik argumenteren dat niettemin beperkte ruimte dient gelaten te worden voor verticale tolerantie in de liberale staat (zie tevens Horton 2011).

## 4 De beperkte ruimte voor verticale tolerantie in de liberale staat

Gray, Heyd en anderen stellen dat tolerantie vanwege de staat ten opzichte van haar burgers doorheen de geschiedenis overbodig is geworden. De ruimte die er ooit voor heeft bestaan, zou zijn opgevuld door neutraliteit en grondrechten. Ik betwijfel echter of beide nieuwe concepten de ruimte voor verticale tolerantie door de liberale staat daadwerkelijk geheel uithollen. Het argument van de grondrechten ernstig nemen, vereist evenwel dat de hedendaagse ruimte voor verticale tolerantie beperkt wordt. Maar alvorens ik dat argument nader toelicht, beoordeel ik eerst het argument van de neutraliteit.

### 4.1 Het argument van de neutraliteit

Het argument van de neutraliteit tegen verticale tolerantie is als volgt: aangezien de hedendaagse liberale staat neutraal is – of zou moeten zijn – ten opzichte van verschillende opvattingen van het goede, kan de staat deze opvattingen niet afkeuren (Jones 2007: 389). En omdat afkeuring een kernelement is van het begrip tolerantie, is er geen ruimte voor verticale tolerantie in en door de neutrale liberale staat (Horton 1996: 36). Tolerantie zou enkel nog voortbestaan als een interpersoonlijke morele waarde of attitude, aangezien burgers niet-neutraal kunnen en mogen zijn ten opzichte van (de handelingen en keuzes van) andere burgers (Jones 2007: 384). In tegenstelling tot verticale tolerantie, blijft horizontale tolerantie dus wel een kernconcept van de liberale theorie (Rawls 2005).

Dit argument *tegen* de verticale tolerantie veronderstelt evenwel een specifieke invulling van het liberalisme, als politiek liberalisme (als tegenhanger van perfectionistisch liberalisme). Enkel vanuit het oogpunt van

het politiek liberalisme is de neutraliteit absoluut onverenigbaar met het voortbestaan van een houding van verticale tolerantie vanwege de staat ten opzichte van burgers. Volgens Rawls (2005: 157, 486 en 488) is tolerantie een morele waarde die redelijke personen dienen te vertonen, opdat politieke samenwerking mogelijk zou zijn in de politiek liberale staat. Verticale tolerantie, daarentegen, lijkt geheel onverenigbaar met het politiek liberalisme van Rawls.

Het politiek liberaal argument tegen verticale tolerantie faalt evenwel, aangezien de beoogde neutraliteit onhaalbaar is. De onvermijdelijke niet-neutraliteit van de liberale staat blijkt, wat mij betreft, op zijn minst uit bepaalde keuzes die de staat dient te maken bij het nader invullen en toepassen van grondrechten (Gray 2000: 327). Rawls heeft het wellicht bij het rechte eind wanneer hij aanneemt dat algemeen geformuleerde grondrechten, zoals de gewetensvrijheid, aanvaard zouden worden door redelijke personen in een *overlapping consensus*. Het is echter niet duidelijk of de vereiste neutraliteit behouden kan blijven in de overgang naar het grondwettelijk en wetgevend niveau, waar de *principles of justice* van Rawls nader ingevuld dienen te worden. Op een bepaald ogenblik zal de liberale staat immers moeilijke keuzes dienen te maken over kwesties die burgers diep verdelen, aangezien burgers er verschillende opvattingen over het goede op nahouden (Waldron 2003).<sup>11</sup>

In de context van dit artikel over gewetensbezwaren, zijn keuzes inzake het homohuwelijk en abortus van bijzonder belang (Williams 1996: 23).<sup>12</sup> Op een bepaald ogenblik zal de liberale staat, bij het overgaan van een *overlapping consensus* naar een grondwettelijke consensus en wetgevende verfijning van de *principles of justice*, dienen te beslissen of zij abortus en het homohuwelijk zal toelaten. Het lijkt me onvermijdelijk, gezien de prioriteit die Rawls toekent aan het rechtvaardige over het goede ('the priority of the right over the good'), dat de politiek liberale staat beide zaken zal toelaten. Deze keuze plaatst bepaalde individuen evenwel voor een dilemma. Diepgelovige ambtenaren en dokters, bijvoorbeeld, kunnen van oordeel zijn dat zij onmogelijk homohuwelijken kunnen registreren of abortussen uitvoeren. Dit geeft, in mijn opvatting, meteen de onmogelijkheid van het politiek liberalisme aan. Hoewel het politiek liberalisme beoogt vrij te zijn van enige comprehensieve opvatting van het goede, blijven zowel de

11 Waldron (2003) geeft het voorbeeld geeft van onverenigbare opvattingen van het goede in hoofde van een commercieel pornograaf en een diepgelovige moslim.

12 'There are some questions, such as that of abortion, on which the state will fail to be neutral whatever it does.'

prioriteit van (individuele) grondrechten als een individualistische opvatting van de persoon als moreel wezen aan de grondslag ervan liggen. We doen er, wat mij betreft, beter aan de perfectionistische lijn in het liberalisme te volgen door expliciet te erkennen, in plaats van te verhullen, dat de liberale staat een bepaalde invulling van het goede nastreeft. Absolute neutraliteit is, met andere woorden, een illusie.

Mijn argument voor verticale tolerantie is, in deze perfectionistische context, het volgende. De liberale staat, die een (grond)wetgevende keuze voor het homohuwelijk en abortus heeft gemaakt, heeft reden om weigeringen door ambtenaren en dokters om de (grond)wet toe te passen, principieel af te keuren. De liberale staat kan er niettemin voor opteren om deze gewetensbezwaren te tolereren, door een uitzondering op de (grond)wet toe te kennen. In dat geval doet de liberale staat aan verticale tolerantie. Wanneer de liberale staat de gewetensbezwaren evenwel verwerpt, overschrijden deze de grenzen van de verticale tolerantie.

Op zijn minst inzake gewetensbezwaren tegen abortus en het homohuwelijk, bestaat er bijgevolg theoretische ruimte voor verticale tolerantie in en door de liberale staat. De precieze omstandigheden waarin dergelijke verticale tolerantie een *aanvaardbare* houding van de liberale staat inhoudt, worden verduidelijkt in de bespreking van het tweede argument tegen verticale tolerantie: dat een kerntaak van de liberale staat erin bestaat grondrechten van burgers te beschermen, in plaats van burgers en hun gebruiken te tolereren. Noem dit, voor kort, het ‘argument van de grondrechten’.

#### 4.2 Het argument van de grondrechten

Versillende auteurs (Heyd 2008: 177; Galeotti 2002: 2) stellen dat de verplichting van de liberale staat om grondrechten te respecteren de praktijk van de verticale tolerantie principieel overstijgt en zodoende vervangt. Verderop leg ik uit dat dit evenwel niet in alle contexten het geval hoeft te zijn. Met andere woorden, het ‘argument van de grondrechten’ elimineert de ruimte voor verticale tolerantie in de liberale staat niet, maar beperkt deze enkel.

Het argument van de grondrechten richt het vizier op de afkeuring die tolerantie noodzakelijkerwijze inhoudt. Dergelijke afkeuring bestaat doorgaans in hoofde van iemand met macht (een staat of een meerderheid binnen de staat) ten opzichte van iemand zonder macht (een minderheid of individu die tot een minderheid behoort). Het argument *tegen* de verticale tolerantie is, in dat opzicht, eenvoudig: mensen willen niet getoleerd worden door de staat. Ze willen niet afgekeurd worden (Horton 1996:

35; Mendus 1989: 159). Ze wensen of eisen iets ‘meer’: aanvaarding, respect en/of erkenning (Horton 1996: 36; Mendus 1989: 159; Galeotti 2002: 10-11; Dobbernack en Modood 2013: 5). Dit tegenargument streeft, vanuit een specifieke invalshoek, naar een beweging *voorbij* de verticale tolerantie: de liberale staat dient zich bezig te houden met het beschermen en respecteren van grondrechten, niet met het tolereren van personen (Heyd 2008: 177; Galeotti 2002: 2).

Ik ben overtuigd van de principiële kracht van dit argument. Het biedt evenwel enkel overtuigende redenen om een bepaalde opvatting van tolerantie – de zogenaamde ‘toestemmingsopvatting’ (*permission conception*) – te verlaten, ten voordele van de alternatieve ‘respectopvatting’ (*respect conception*) van tolerantie. De toestemmingsopvatting van tolerantie domineerde het verticaal tolerantiediscours in de vroegmoderne tijden van Locke en Bayle. De opvatting steunde op de idee dat de agent van verticale tolerantie – de staat, in de persoon van de heersende monarch – zijn macht niet mocht gebruiken ter vervolging van aanhangers van verfoeide minderheidsgodsdiensten. Zodoende bedeede de toestemmingsopvatting van verticale tolerantie een minderwaardige rol en status toe aan getolereerde personen. Getolereerde personen hoorden niet *echt* thuis in de samenleving. Goethe beschreef deze vorm van tolerantie terecht als ‘beledigend’ (Forst 2004: 315) en Kant – even terecht – als ‘arrogant’ (Forst 2013: 334).

De toestemmingsopvatting van tolerantie is inderdaad onverenigbaar met de verplichting van de hedendaagse liberale staat om personen met gelijk respect te behandelen (Dworkin 1978). Andere opvattingen van verticale tolerantie zijn evenwel voorhanden. De respectopvatting (*respect conception*), in het bijzonder, is *wel* verenigbaar met de kernverplichtingen van de liberale staat. Onder de respectopvatting van verticale tolerantie is het nooit gepast dat de liberale staat personen afkeurt (Forst 2013: 30). De staat dient personen te respecteren, niet te tolereren. Maar de staat kan wel hun *handelingen* afkeuren; en dus tolereren (Forst 2013: 30; Bader 2013: 37). Een tolerante houding van de staat ten opzichte van handelingen is volkomen verenigbaar met de verplichting om personen met gelijk respect te behandelen.

Echter, om volledig tegemoet te komen aan het argument van de grondrechten volstaat het niet dat de respectopvatting van verticale tolerantie wordt gevolgd. De ruimte voor verticale tolerantie moet verder ingeperkt worden, aangezien deze ruimte afgelijnd wordt door de verplichting van de staat om grondrechten te respecteren. Mijn opvatting is dat er niettemin – buiten situaties van zuiver respect (of onverschilligheid) om – ruimte voor

verticale tolerantie kan en dient gelaten te worden, met name inzake handelingen die de kernwaarden van de liberale staat *prima facie* schenden. Volgens deze restrictieve opvatting van de verticale tolerantie dient de staat niet-strafbare handelingen van personen principieel te respecteren,<sup>13</sup> maar mag zij deze in beperkte omstandigheden niettemin afkeuren, met name wanneer de handelingen in kwestie de kernwaarden van de liberale staat – gelijkheid, vrijheid en/of autonomie – bedreigen.

Mijn keuze voor drie specifieke kernwaarden van de liberale staat is, uiteraard, vatbaar voor discussie en verdient dan ook enige verduidelijking. In zeker opzicht doet de opdeling dienst als een analytisch hulpstuk, eerder dan uiting te geven aan een normatieve voorkeur. Dat is met name het geval voor inclusie van de waarden gelijkheid en vrijheid. Samen genomen, als gelijke vrijheid, geven beide waarden de gezamenlijke noemer van het liberalisme (ongeacht de specifieke vorm die het aanneemt) weer. Ik acht het echter nuttig om de waarden afzonderlijk te benoemen voor analytische redenen. Opdeling van 'gelijke vrijheid' in 'gelijkheid' en 'vrijheid' geeft me de mogelijkheid om, in de bespreking van concrete voorbeelden die volgt, aan te geven in welke zin de uitoefening van bepaalde gewetensbezwaren op gespannen voet staat met de gelijke vrijheid van andere personen. Beschouw het als een meer nauwkeurige invulling, in concrete omstandigheden, van het ruime begrip 'gelijke vrijheid'.

De inclusie van autonomie, daarentegen, houdt onmiddellijk verband met normatieve beweegredenen. Eerder in dit artikel heb ik reeds mijn twijfel uitgedrukt over de haalbaarheid van het politiek liberalisme. Ik heb daarbij aangegeven dat we er beter aan doen het perfectionistisch karakter van de hedendaagse liberale staat te erkennen. Mijn persoonlijke opvatting is, daarenboven, dat een liberale staat die een louter negatieve invulling geeft aan het begrip vrijheid (Berlin, 1969) tekortschiet in haar verplichtingen ten opzichte van haar burgers. De inclusie van autonomie in het lijstje kernwaarden van de hedendaagse liberale staat geeft, in dat kader, nadere invulling aan het begrip 'vrijheid'.<sup>14</sup> Inclusie van autonomie geeft, in het bijzonder, aan dat ik het perfectionistisch liberalisme van het type Raz (1988) volg. De staat dient daarbij de omstandigheden te waarborgen waarin burgers op autonome wijze hun eigen opvatting over het

13 Voor strafbare handelingen geldt duidelijk dat de liberale staat deze niet tolereert.

14 Aangezien niet alle lezers het eens zullen zijn met deze normatieve invulling, vervult de afzonderlijke benoeming van autonomie bovendien een analytisch doel. Het staat lezers vrij om verwijzingen naar autonomie in de bespreking van concrete voorbeelden die volgt, te negeren. Deze lezers zullen ontdekken dat het kader dat ik heb geschetst evenzeer stand houdt wanneer 'enkel' de waarden vrijheid en gelijkheid in overweging worden genomen.

goede leven kunnen volgen. Wanneer andere burgers dergelijke autonomie beknootten, rijst de vraag of de liberale staat dergelijke beknooting kan tolereren.

Voorgaande bespreking dreigt, zonder analyse van specifieke voorbeelden, ondraaglijk vaag te blijven. Daarom geef ik hieronder aan wat mijn opvatting van verticale tolerantie betekent voor de beoordeling van specifieke gevallen van gewetensbezwaren.

## 5 De beperkte ruimte voor verticale tolerantie en gewetensbezwaren

### 5.1 Dienstweigeraars: geen ruimte voor verticale tolerantie

Het geval van de dienstweigeraar geeft aan hoe en waarom de ruimte voor verticale tolerantie in de liberale staat beperkt dient te zijn. Aangezien afkeuring vanwege de staat geen gepaste reactie is op handelingen die niet *prima facie* strijdig zijn met liberale kernwaarden, verschijnt de verticale tolerantie niet eens ten tonele. Een hele reeks triviale handelingen kunnen hier als voorbeeld vermeld worden. Op een warme zomerdag een ijsje eten en anderen aanmoedigen om hetzelfde te doen, bijvoorbeeld, zijn volkomen triviale handelingen die niet het voorwerp kunnen uitmaken van afkeuring door de liberale staat. Dergelijke handelingen vallen onder de noemer van respect of onverschilligheid en laten in geen geval ruimte voor (mogelijke) tolerantie.

Hetzelfde geldt voor dienstweigeringsen. Wanneer een pacifist de dienstplicht in het leger weigert, schendt zij of hij op geen enkele wijze de kernwaarden van gelijkheid, vrijheid en/of autonomie. Het is bijgevolg niet gepast gewetensbezwaren tegen de dienstplicht als voorwerp van tolerantie te behandelen. In het hypothetische geval waarin een grote hoeveelheid dienstweigeraars de werking van de strijdkrachten zou bedreigen, zou eventueel opgeworpen kunnen worden dat het recht op gewetensbezwaren dient ingeperkt te worden ter bescherming van de nationale veiligheid. Dit is echter een beoordeling die strikt plaatsvindt in het kader van de inperking van grondrechten. Het discours en de praktijk van de verticale tolerantie zijn hier simpelweg niet van toepassing.

### 5.2 Gewetensbezwaren tegen abortus: beperkte ruimte voor verticale tolerantie

De situatie van dokters (en andere verzorgend personeel) met gewetensbezwaren tegen abortus, geeft aan dat er wel degelijk ruimte is voor ver-

ticale tolerantie door de hedendaagse liberale staat. Wanneer de liberale staat gewetensbezwaren tegen abortus beoordeelt, heeft zij een principiële reden om deze af te keuren. Dokters die weigeren een abortus uit te voeren, bedreigen immers de kernwaarden van gelijkheid (discriminatie op basis van geslacht), vrijheid (het recht op privéleven van de vrouw en mogelijk haar recht op gezondheid) en autonomie (de beslissingsvrijheid van de vrouw). Er bestaat, onder mijn opvatting van de verticale tolerantie, bijgevolg ruimte voor principiële afkeuring door de staat. De liberale staat kan niettemin – en doet dit ook doorgaans in de praktijk – gewetensbezwaren van dokters tegen abortus tolereren. Hoewel dergelijke gewetensbezwaren *prima facie* strijdig zijn met liberale kernwaarden, dwingen liberale staten zoals Nederland, de Verenigde Staten en het Verenigd Koninkrijk dokters niet om abortussen uit te voeren. In plaats daarvan hebben zij ervoor gekozen om een wettelijke uitzondering toe te staan.<sup>15</sup> Deze houding is een typevoorbeeld van verticale tolerantie (Nehushtan 2013: 396).

De redenen voor het toekennen van een wettelijke uitzondering kunnen pragmatisch of normatief zijn. Een mogelijke pragmatische reden is het verzekeren dat abortussen op veilige wijze worden uitgevoerd. Dokters dwingen om tegen hun geweten in abortussen uit te voeren, kan de veiligheid van de procedure bedreigen, aangezien gewetensbezwaarde dokters de procedure als ‘moedwillig doden’ ervaren en het zodoende bijzonder moeilijk kunnen vinden om de ingreep te voltooien. Gewetensbezwaren van dokters tegen abortus kunnen evenwel ook om normatieve redenen getolereerd worden. Verticale tolerantie kan bijvoorbeeld ingegeven zijn door respect voor de geloofsvrijheid van dokters. De staat kan erkennen dat de handeling die dokters zouden moeten uitvoeren bij gebrek aan een wettelijke uitzondering, bijzonder ernstig is. Vanuit het oogpunt van de dokter zou de handeling gelijkstaan aan actieve deelname aan – het veroorzaken van, zelfs – het beëindigen van leven. Respect voor het geweten van de dokter kan de liberale staat ertoe bewegen een wettelijke uitzondering toe te staan, ook al is de staat het principiële oneens met de houding van de dokter. Wanneer evenwel *alle* dokters gewetensbezwaren zouden uiten, zouden vrouwen categoriek het recht op abortus ontzegd worden. Dergelijke situatie zou onaanvaardbaar zijn in de liberale staat. Tolerantie van gewetensbezwaren tegen abortus blijft bijgevolg enkel mogelijk als

15 *United States Code*, titel 42, hoofdstuk 7, §300a-7(b); *United Kingdom Abortion Act* 1967, sectie 4(1); Nederlandse wet van 1 mei 1981 houdende regelen met betrekking tot het afbreken van zwangerschap, artikel 20(2).

uitzondering op de algemene regel dat dokters hun patiënten dienen te voorzien van de medische zorgen waar zij recht op hebben.

### 5.3 Weigerambtenaren: voorbij de grenzen van de verticale tolerantie

Weigerambtenaren overschrijden de grenzen van de verticale tolerantie in de liberale staat. Dat blijkt althans uit wetgevende en rechterlijke beslissingen in Nederland, het Verenigd Koninkrijk en de Verenigde Staten, zoals besproken in de inleiding van dit artikel. Deze liberale staten weigeren een uitzondering op de wet toe te kennen aan weigerambtenaren. Hun gewetensbezwaren worden afgekeurd, omdat ze strijdig zijn met de liberale kernwaarden van gelijkheid (discriminatie op basis van seksuele geaardheid), vrijheid (recht op huwen) en autonomie (beslissingsvrijheid van homokoppels). Maar in tegenstelling tot gewetensbezwaarde dokters, worden weigerambtenaren niet getolereerd. Gewetensbezwaren van ambtenaren tegen de registratie van homohuwelijken overschrijden bijgevolg de grenzen van verticale tolerantie.

Vraag is echter: waarom zouden weigerambtenaren de grenzen van verticale tolerantie in de liberale staat overschrijden? Aangezien weigerambtenaren doorgaans vervangen worden door bereidwillige collega's, lijden homokoppels immers geen materiële schade als gevolg van de weigering. In mijn mening overschrijdt de praktijk van de weigerambtenaren niettemin de grenzen van de verticale tolerantie, omdat weigerambtenaren *expressieve* schade veroorzaken.<sup>16</sup>

Sinds het verschijnen van John Stuart Mills *On Liberty*, heeft het liberale denken het bestaan erkend van een nauwe band tussen tolerantie en schade (*harm*), in de zin dat de grenzen van de tolerantie bepaald worden met verwijzing naar een of andere versie van het *harm principle* (Raz 1988: 174; Morgan 2008: 154). Hoe ruim of eng men de limieten van de tolerantie definieert, hangt bijgevolg af van de interpretatie die men geeft aan het begrip schade (*harm*). In mijn interpretatie van de praktijk in Nederland, de Verenigde Staten en het Verenigd Koninkrijk, hebben deze liberale staten de grenzen van de verticale tolerantie in het geval van weigerambtenaren getrokken met verwijzing naar *expressieve* schade (*expressive harm*).

Het begrip *expressieve* schade is nauw verweven met de idee van de

<sup>16</sup> *Contra* Leigh en Hamblen (2014: 2), waarin de auteurs aangeven dat de schade in de zaak van mevrouw Ladele in het Verenigd Koninkrijk 'purely notional' was en 'amounted to no more than "bare knowledge offence"'.



expressieve functie van het recht: het recht dient uiting te geven aan een gepaste houding ten opzichte van personen (Anderson en Pildes 2000; Sunstein 1994). De ‘gepaste houding’ wordt in de liberale staat doorgaans geïnterpreteerd in termen van gelijk respect (Anderson en Pildes 2000: 1520).<sup>17</sup> Het recht kan, in dat opzicht, expressief zijn in positieve zin, bijvoorbeeld in het geval van de Nederlandse wetgeving rond weigerambtenaren of wanneer de staat *hate speech* criminaliseert om de expressieve boodschap te sturen, bovenop de repressieve boodschap van het strafrecht, dat alle individuen in de maatschappij met gelijk respect behandeld dienen te worden (Sunstein 1994: 823). Het expressief doel van de Nederlandse wet op weigerambtenaren van 2014, bijvoorbeeld, blijkt onder meer uit de reactie van de Nederlandse regering op de goedkeuring ervan:

Ook wordt hiermee een boodschap gestuurd, niet alleen in de richting van [weigerambtenaren], maar allereerst in de richting van alle homo’s en lesbo’s [sic] in Nederland en uiteindelijk in de richting van de hele Nederlandse samenleving: de norm is dat wij op geen enkele wijze onderscheid wensen te maken tussen mensen van gelijk geslacht die trouwen en mensen van verschillend geslacht die trouwen.<sup>18</sup>

Handelingen van de staat kunnen echter ook een negatieve expressieve richting uitgaan, met name wanneer zij expressieve schade veroorzaken. Expressieve schade is de schade die een persoon lijdt wanneer zij *door de staat* behandeld wordt volgens principes die uiting geven aan negatieve of ongepaste houdingen (Anderson en Pildes 2000: 1527). Expressieve schade is bijgevolg nauw verwant met het concept tweederangs burgerschap (Anderson en Pildes 2000: 1537). In mijn interpretatie tolereren liberale staten zoals Nederland, het Verenigd Koninkrijk en de Verenigde Staten weigerambtenaren niet, net omdat deze ambtenaren expressieve schade veroorzaken aan homokoppels. Niet alleen handelen weigerambtenaren in naam van de staat, bovendien kunnen hun registratieverplichtingen onmiddellijk geïdentificeerd worden als verplichtingen van de staat. Wanneer ambtenaren weigeren homohuwelijken te registreren, behandelen zij homoseksuele personen niet met het gelijk respect dat zij verdienen. Het is moeilijk om dergelijke weigering niet op te vatten als een situatie waarin agenten van de staat homoseksuele personen als tweederangsburgers behandelen.<sup>19</sup>

17 Met verwijzing naar Ronald Dworkin (1978) en zijn ‘right to equal concern and respect’.

18 Handelingen Tweede Kamer der Staten-Generaal, 2012-2013, dossier 33-344, nr. 91, item 6.

19 De analogie met weigeringen om huwelijken tussen personen met verschillende etniciteit te registreren, ligt voor de hand (MacDougall 2006: 357; Strasser 2010: 26-27 en 32-33).

Bijgevolg overschrijden weigerambtenaren de grenzen van de verticale tolerantie.

Een mogelijk tegenargument is dat homokoppels helemaal geen schade – expressief of anders – lijden, omdat zij doorgaans niet op de hoogte zijn van de weigering door een individuele ambtenaar.<sup>20</sup> Twee antwoorden op dit tegenargument zijn voorhanden. Het eerste, praktische antwoord is dat de praktijk, bijvoorbeeld in de Britse zaak van mevrouw Ladele, aantoonde dat het moeilijk is om dergelijke weigeringen geheim te houden (Wintemute 2014: 242). Mevrouw Ladele mag dan wel interne vervangingsafspraken hebben gemaakt met haar collega's, waardoor gebruikers van gemeentelijke diensten niet op de hoogte waren van haar gewetensbezwaren, maar enkele homoseksuele collega's waren *wel* op de hoogte en brachten haar weigering aan het licht.

Een tweede, meer principieel antwoord is dat expressieve schade veroorzaakt kan worden zonder kennis in hoofde van de persoon die er het voorwerp van is. Expressieve schade vereist immers geen kennis (Anderson en Pildes 2000: 1545). Het wordt veroorzaakt door de handeling zelf, in ons geval de weigering door de ambtenaar, en hangt niet af van ontvangst door een publiek (Anderson en Pildes 2000: 1545; Hill 1999: 1317). De kern van expressieve schade bestaat erin dat personen niet met het nodige respect worden behandeld. Of zij daarvan nu op de hoogte zijn of niet, is niet noodzakelijk van wezenlijk belang. Weigerambtenaren veroorzaken door hun weigering zelf expressieve schade; en dit wordt niet getolereerd door de liberale staat.

## 6 Dokters en weigerambtenaren: wat is het verschil?

Liberale staten zoals Nederland, het Verenigd Koninkrijk en de Verenigde Staten tolereren bepaalde gewetensbezwaren, maar weigeren verticale tolerantie uit te breiden naar andere gevallen. Zij tolereren dokters die abortussen weigeren uit te voeren, maar tolereren weigerambtenaren niet. Doorheen dit artikel heb ik aangegeven dat de houding van de liberale staat ten opzichte van gewetensbezwaren kan begrepen worden in termen van (de grenzen van) verticale tolerantie. Hier tracht ik te achterhalen

20 Dit argument geldt bijvoorbeeld in Nederland, waar homokoppels eerst een aanvraag doen bij de gemeente en pas nadien een huwelijksambtenaar toegewezen krijgen (die uiteraard geen weigerambtenaar zal zijn).

waarom liberale staten gewetensbezwaarde dokters wel tolereren en weigerambtenaren niet.

Het verschil kan niet noodzakelijk gevonden worden aan de ‘ontvangstzijde’ van de respectieve gewetensbezwaren. De vrouw die een abortus zoekt en het homokoppel dat een huwelijk wenst te registreren, ondervinden immers vergelijkbare schade. Men zou met name kunnen stellen dat het argument van de expressieve schade tevens opgaat in het geval van de vrouw die een abortus wordt ontzegd door haar dokter (ook al zal een andere dokter de procedure wel uitvoeren).<sup>21</sup> Ik zal de verklaring voor het verschil tussen beide casussen dan ook zoeken aan de zijde van de gewetensbezwaarde en de aard van diens gewetensbezwaar. Twee hypothesen lijken mij bijzonder aannemelijk. De eerste hypothese houdt verband met de aard van het gewetensbezwaar. Voor de weigerambtenaar houdt handelen tegen het geweten in dat zij of hij een homohuwelijk dient te registreren. Met andere woorden, zij of hij dient ‘enkel’ een document te ondertekenen. Voor de gewetensbezwaarde dokter, daarentegen, leidt handelen tegen het geweten tot actieve en persoonlijke deelname aan het beëindigen van leven, althans vanuit het oogpunt van de dokter. Men zou bijgevolg kunnen stellen dat de handeling van de dokter zowel ernstiger is als meer onmiddellijk verbonden met het geweten, in vergelijking met de handeling van de ambtenaar.<sup>22</sup> Dit verschil verklaart in mijn opvatting waarom de gewetensbezwaarde dokter kan worden getolereerd en de weigerambtenaar niet.

Een tweede hypothese werkt aanvullend op de eerste: de weigering door de dokter is toegankelijk in de taal van de openbare rede (*public reason*), die van de weigerambtenaar is dat niet. Het gewetensbezwaar van de dokter kan inderdaad worden uitgedrukt in de seculiere taal van de waarde van – of het recht op – leven (Horton 1996: 39; Wintemute 2014:

21 Dit argument werd aangehaald door beide reviewers van dit artikel. Hier dient evenwel een kanttekening worden gemaakt, in de zin dat het begrip expressieve schade nauw verweven is met de functie van de staat (Anderson en Pildes 2000: 1527). In die zin kan expressieve schade veroorzaakt worden door ambtenaren, maar niet door dokters. Omdat evenwel niet iedereen het eens zal zijn met dergelijke restrictieve invulling van het begrip expressieve schade, zoek ik het verschil elders in de tekst. Bovendien zou men dokters in openbare ziekenhuizen een analoge positie als de ambtenaar kunnen toebedelen.

22 Douglas Nejaime en Reva Siegel (2015: 2561-2562) hebben aangegeven dat de relevante vergelijking niet die is tussen de dokter en de ambtenaar, maar tussen de dokter en een geestelijke (priester, rabbijn, imam, etc.) die verplicht zou worden om een homohuwelijk te voltrekken. Die situatie is doorgaans wel gedekt door een wettelijke uitzondering, in de zin dat geestelijken niet verplicht worden om homohuwelijken te voltrekken. Deze vaststelling onderstreept de relevantie van de hypothese in de tekst.

247). Deze taal is toegankelijk voor alle personen, ongeacht hun persoonlijke geloofs- of filosofische overtuiging. Het gewetensbezwaar van de ambtenaar, daarentegen, lijkt enkel toegankelijk in religieuze termen. Voor niet-religieuze personen – en voor de liberale staat – klinkt het gewetensbezwaar, bij gebrek aan vertaalbaarheid in seculiere taal, als homofobie.

De combinatie van beide hypothesen geeft aan dat gewetensbezwaren tegen abortus wel degelijk verschillen van gewetensbezwaren tegen het homohuwelijk. Beide hypothesen verklaren bijgevolg waarom gewetensbezwaarde dokters getolereerd worden in de liberale staat en weigerambtenaren niet.

## Conclusie

In dit artikel heb ik trachten aan te tonen dat verticale tolerantie meer is dan een relikwie uit het verleden. Hoewel verticale tolerantie enkel in beperkte omstandigheden – zoals het geval van abortus – een gepaste houding van de liberale staat uitmaakt, blijft het een belangrijk instrument waarmee de staat religieuze diversiteit kan benaderen. Een aantal bijkomende voorbeelden onderstrepen, hopelijk, de pertinentie van dit argument.

Besnijdenis bij jongens en discriminatie vanwege de Katholieke kerk tegen vrouwen zijn twee bijkomende voorbeelden van gebruiken die getolereerd worden in de liberale staat. Nochtans staan beide praktijken op gespannen voet met de kernwaarden van de liberale staat. Besnijdenissen schenden de lichamelijke integriteit en autonomie van jongens en het ontzeggen van priesterschap aan vrouwen schendt de gendergelijkheid en de autonomie van vrouwen. De liberale staat heeft dan ook redenen om beide religieuze praktijken principieel af te keuren, maar tolereert ze niettemin. Dit zijn, met andere woorden, eveneens voorbeelden van verticale tolerantie.

Beide gebruiken kunnen gecontrasteerd worden met andere religieuze praktijken of keuzes, die *niet* getolereerd worden door de liberale staat. Pertinente voorbeelden zijn ernstige vormen van vrouwenbesnijdenis (*female genital mutilation*) en gewetensbezwaren van Getuigen van Jehovah tegen bloedtransfusies voor hun kinderen. Een hele reeks andere religieuze gebruiken, waaronder het dragen van een hoofddoek, vallen dan weer – net als gewetensbezwaren tegen de dienstplicht – geheel buiten het kader van de verticale tolerantie. Deze gebruiken maken het voorwerp uit van

respect (of onverschilligheid) vanwege de liberale staat (of dat zou toch zo moeten zijn).

De verticale tolerantie biedt, in deze context, toegevoegde normatieve waarde. In het exclusieve domein van respect (of onverschilligheid) gaat de zone tussen toelaten en verbieden immers verloren. De kracht van de verticale tolerantie bestaat erin dat het deze ruimte in het midden opent. De idee van de verticale tolerantie biedt de liberale staat de mogelijkheid om het signaal te zenden dat discriminatie door de kerk en gewetensbezwaren door dokters niet in dezelfde waardevolle zin worden beoordeeld als het recht van vrouwen om de hoofddoek te dragen of een abortus te hebben. De staat tolereert de eerstgenoemde praktijken enkel, en niet meer dan dat.

## Bibliografie

- Anderson, E. en Pildes, R. (2000) Expressive Theories of Law: A General Restatement, *University of Pennsylvania Law Review* 148, pp. 1503-1575.
- Bader, V. (2013) Moral Minimalism and More Demanding Moralities: Some Reflections on 'Tolerance/Toleration', in: J. Dobbernack en T. Modood (red.), *Tolerance, Intolerance and Respect – Hard to Accept?* London: Palgrave-MacMillan, pp. 23-51.
- Berlin, I. (1969) Two Concepts of Liberty, in: I. Berlin, *Four Essays on Liberty*. London – Oxford – New York: Oxford University Press, pp. 118-172.
- Brown, W. (2006) *Regulating Aversion – Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Dobbernack, J. en Modood, T. (2013) Introduction – The Acceptance of Cultural Diversity in Europe: Theoretical Perspectives and Contemporary Developments, in: J. Dobbernack en T. Modood (red.), *Tolerance, Intolerance and Respect – Hard to Accept?*. London: Palgrave-MacMillan, pp. 1-20.
- Dworkin, R. (1978) *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Forst, R. (2004) The Limits of Toleration, *Constellations* 11, pp. 312-325.
- Forst, R. (2008) Pierre Bayle's Reflexive Theory of Toleration, in M.S. Williams en J. Waldron (red.), *Toleration and Its Limits*. New York: New York University Press, pp. 78-113.
- Forst, R. (2013) *Toleration in Conflict – Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galeotti, A.E. (2002) *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gray, J. (2000) Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy, *Political Studies* 48, pp. 323-333.
- Heyd, D. (2008) Is Toleration a Political Virtue?, in: M.S. Williams en J. Waldron (red.), *Toleration and Its Limits*. New York: New York University Press, pp. 171-194.
- Hill, J. (1999) Expressive Harms and Standing, *Harvard Law Review* 112, pp. 1313-1330.
- Horton, J. (1996) Toleration as a Virtue, in: D. Heyd (red.), *Toleration – An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press, pp. 28-43.
- Horton, J. (2011) Why the Traditional Conception of Toleration Still Matters, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 14, pp. 289-305.

- Jones, P. (2007) Making Sense of Political Toleration, *British Journal of Political Science* 37, pp. 383-402.
- Leigh, I. en Hambler, A. (2014) Religious Symbols, Conscience, and the Rights of Others, *Oxford Journal of Law and Religion* 3, pp. 2-24.
- Mendus, S. (1989) *Toleration and the Limits of Liberalism*. Basingstoke – London: MacMillan.
- Morgan, G. (2008) The Mode and Limits of John Stuart Mill's Toleration, in: M.S. Williams en J. Waldron (red.), *Toleration and Its Limits*. New York: New York University Press, pp. 139-169.
- Nehushtan, Y. (2013) What Are Conscientious Exemptions Really About?, *Oxford Journal of Law and Religion* 2, pp. 393-416.
- Nejaime, D. en Siegel, R. (2015) Conscience Wars: Complicity-Based Conscience Claims in Religion and Politics, *Yale Law Journal* 124, pp. 2516-2591.
- Rawls, J. (2005) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, J. (1988) Autonomy, Toleration, and the Harm Principle, in: S. Mendus (red.), *Justifying Toleration – Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 155-176.
- Smet, S. (2016) Conscientious Objection to Same-sex Marriages: Beyond the Limits of Toleration, *Religion & Human Rights* 11, pp. 114-139.
- Smet, S. (2017) The Scope for Vertical Toleration in the Liberal State and the Law's Response to Claims of Conscience (ongepubliceerd manuscript; beschikbaar bij de auteur).
- Sunstein, C. (1994) Incommensurability and Valuation in Law, *Michigan Law Review* 92, pp. 779-861.
- Tuckness, A. (2008) Locke's Main Argument for Toleration, in: M.S. Williams en J. Waldron (red.), *Toleration and Its Limits*. New York: New York University Press, pp. 114-138.
- Vanhaute, L. (2015) 'Mijn collega zal u verder helpen' – Doorverwijzing als antwoord op gewetensbezwaren op de werkvloer, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 107, pp. 387-413.
- Waldron, J. (2003) Toleration and Reasonableness, in: C. McKinnon en D. Castiglione (red.), *The Culture of Toleration in Diverse Societies – Reasonable Tolerance*. Manchester: Manchester University Press, pp. 13-37.
- Williams, B. (1996) Toleration: An Impossible Virtue?, in: D. Heyd (red.), *Toleration – An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press, pp. 13-37.
- Wintemute, R. (2014) Accommodating Religious Beliefs: Harm, Clothing or Symbols, and Refusals to Serve Others, *Modern Law Review* 77, pp. 223-253.

## Over de auteur

**Stijn Smet** is als postdoctoraal onderzoeker verbonden aan Melbourne Law School. Hij behaalde zijn doctoraat in rechtsgeleerdheid aan de Universiteit Gent. Hij is de auteur van *Resolving Conflicts between Human Rights: The Judge's Dilemma* (Routledge, 2016) en publiceerde eerder over gewetensbezwaren en tolerantie in *Religion & Human Rights*.

# De dubbele subjectiviteit van het geweten en noodzaak van toetsing van gewetensbezwaren

Bert Musschenga

ANTW 109 (2): 329–345

DOI: 10.5117/ANTW2017.3.MUSS

## Abstract

### *The double subjectivity of conscience and the need to test conscientious objections*

In spite of the collapse of the traditional objective concept of conscience and the subsequent subjectivation of conscience, conscientious objections are still often considered as a valid ground for exemption from legal and professional obligations. Conscientious objections are seen as more serious than ordinary moral objections. It is not evident why this is so. I argue, with Niklas Luhmann, that the function of conscience is to protect the moral core of a person's identity. Overruling conscientious objections threatens this core. Claims of conscience are usually founded on the right of freedom of conscience. This right is not absolute. I discuss the view of Richard Arneson who rejects the right of freedom of conscience and defends the right against conscience. I agree with Arneson that, at the one hand, conscientious objectors may constitute a threat to the social and legal order when their objections are not recognised and, at the other hand, too easy giving in to conscientious objections may also threaten the viability of social and legal order. That is why it is needed to determine when conscientious objections cannot be taken at face value, but should be subjected to a series of tests. The aim of these tests is to contain the number of objectors. I discuss 6 criteria for determining whether conscientious objections ground an exemption to legal and professional obligations. At the end of the article I discuss the conscientious objections of medical doctors.

**Keywords:** Conscience, conscientious objections, criteria for testing conscientious objections (of medical doctors), (moral, religious) freedom

## Inleiding

In dit artikel bespreek ik de vraag of na het verval van het traditionele objectieve begrip van geweten en de daarna ontstane dubbele subjective-ring daarvan, gewetensbezwaren nog als een geldige grond voor vrijstelling van wettelijke of beroepsmatige verplichtingen beschouwd kunnen worden. Het is onvermijdelijk dat ik allereerst over het begrip van geweten kom te spreken. Ik doe dat kort en zal ook het traditionele begrip van geweten en het verval daarvan niet schetsen, er vanuit gaande dat dat in andere artikelen uitvoerig gebeurt. Daarna bespreek ik hoe het beroep op het geweten verstaan moet worden. Vervolgens wat de fundering voor de erkenning van gewetensbezwaren is. Daarna de vraag of en hoe gewetensbezwaren getoetst moeten worden om voor erkenning in aanmerking te komen. In de laatste paragraaf bespreek ik de casus van de arts met gewetensbezwaren.

### 1 Het begrip geweten<sup>1</sup>

In de morele psychologie wordt sinds een aantal jaren weer over het geweten gesproken. Het geweten was een kernbegrip in de psychoanalytische traditie, maar verdween uit het discours onder invloed van de cognitieve morele ontwikkelingstheorieën van Piaget en Kohlberg waarin het morele oordeelsvermogen centraal stond. In het werk van de psycholoog Grazyna Kochanska en haar collega's keert het begrip geweten terug. Daarin is het geweten een intern zelfregulerend systeem dat bestaat uit drie onderling verbonden mechanisme omvat: een emotioneel, een gedrags- of uitvoerend en een cognitief mechanisme (Kochanska & Aksan 2006: 1589). Het geweten is het geheel van vermogens dat mensen in staat stelt om niet alleen moreel te denken maar ook te voelen en te handelen. In mijn visie is het geweten niet dat geheel van morele vermogens maar heeft het een veel beperktere functie. Bouwstenen voor mijn visie ontleen ik aan de filosoof Immanuel Kant en de socioloog Niklas Luhman. Het geweten is bij Kant allereerst een 'Naturgewissen', een natuurlijk gevoelen dat een mens vatbaar maakt voor de erkenning van plichten (*Tugendlehre*, Einleitung, XII).<sup>2</sup>

1 De tekst van de twee eerste paragrafen is grotendeels ontleend aan hoofdstuk 3 van mijn *Integriteit: Eenheid en heilheid van de persoon* (2004). Voor een uitvoerige bespreking van de geschiedenis van het begrip verwijs ik naar Vermeulen (1989) en Schinkel (2007).

2 Ik baseer me hier op Heubült 1980.



Daarnaast is het geweten als 'Vernunftgewissen' een bijzondere functie van de praktische rede. Als zodanig is het is een 'innerlijke rechtbank' waarin een rechter een (tweede-orde) oordeel velt over het (eerste-orde) oordeel van het subject. Die functie staat centraal in mijn visie van het geweten. Het geweten gaat na of de persoon wel met voldoende zorg en aandacht voor de feiten, serieus, oprecht en onpartijdig heeft geoordeeld, maar ook of hij daarbij niet bepaalde plichten zoals het vertellen van de waarheid heeft overtreden. Volgens Kant zijn gewone mensen heel goed in staat om in een concrete situatie te bepalen wat goed en fout is. Echter, al te gemakkelijk sluipen fouten binnen in het proces van oordeelsvorming. Meestal gaat het om slordigheden zoals feiten die over het hoofd worden gezien; feiten die mensen hadden kunnen weten of die geweten hadden moeten worden. Soms wordt er ook te gemakkelijk geoordeeld. Soms ook worden regels door mensen zo geïnterpreteerd en toegepast als henzelf goed uitkomt. Het geweten is geen vervanging voor moreel delibereren en oordelen, maar veronderstelt die. Gewetensonderzoek is een vorm van zelfonderzoek waarin de persoon tegelijkertijd de rollen van aangeklaagde, advocaat en rechter vervult. De advocaat is de aangeklaagde zelf die zijn oordeel of handelwijze poogt te verdedigen. Rechter en aangeklaagde vallen echter niet samen. De rechter is een door de rede geschapen ideale persoon die recht spreekt op basis van de morele wet van de praktische rede (*Tugendlehre*, § 13).

Niet alleen Kant maar ook de eerder genoemde socioloog Niklas Luhmann heeft bouwstenen geleverd voor mijn conceptie van geweten.<sup>3</sup> Luhmann heeft in een tweetal artikelen (1965; 1973) gepoogd een modern gewetensbegrip te ontwikkelen. Hij betoogt daarin dat we het geweten niet meer als een 'ding', als een vermogen van de mens kunnen zien. 'Het geweten' is de naam die we aan een reflexieve en controlerende functie van ons bewustzijn hebben gegeven. Die omschrijving doet sterk denken aan het Vernunftgewissen van Kant. De taak van de functie is de identiteit en de integriteit van de persoon te bewaken (1965: 263 vv.). Die functie wordt echter niet bij iedere beslissing en handeling geactiveerd. Het geweten moet er voor zorgen dat het ik de grenzen van zijn persoonlijkheid niet opblaast (1965: 264). Daarmee bedoelt Luhmann dat het geweten er op moet toezien dat het ik geen dingen doet die niet in overeenstemming zijn met de persoon die het is en wil zijn (1973: 231). Luhmanns visie op identiteit komt overeen met die van hedendaagse moraalpsychologen als Karl Aquino en Americus Reed. Zij definiëren morele identiteit als 'a self-

3 Bij de beschrijving van Luhmanns visie maak ik gebruik van Schinkel (2007).

conception organized around a set of moral traits' (Aquino & Reed 2002: 1424). Morele identiteit is volgens hen een van de sociale identiteiten die iemands begrip van zichzelf bepalen. Mensen verschillen in hoe belangrijk zij hun morele identiteit vinden. Een sterke morele identiteit draagt ertoe bij dat mensen meer in overeenstemming met hun morele standaarden handelen.

Samenvattend: In mijn visie is het de functie van het geweten na te gaan of wat een persoon gedaan of nagelaten heeft of overweegt te doen of na te laten wel verenigbaar is met haar morele identiteit: met de morele waarden en principes waaraan zij zich heeft gecommitteerd en die tot de kern van haar identiteit zijn gaan behoren. Een persoon die in een concreet geval een beroep op zijn geweten doet, geeft daarmee te kennen dat bij wat hij zegt te moeten of niet te kunnen doen, zijn integriteit als moreel persoon in het geding is. Die claim impliceert 1) dat hij bepaalde morele waarden omarmt, 2) dat die essentieel zijn voor zijn identiteit en 3) dat het wel of niet doen van een handeling volgens hem met die waarden onverenigbaar is (Wicclair 2000: 214). De term geweten verwijst allereerst naar de functie van controleur en toezichhouder, maar daarnaast ook naar de waarden en principes op grond waarvan deze oordeelt. Het geweten is dus in dubbele zin subjectief: de inhoud daarvan is persoonsafhankelijk en het oordeel is ook aan de persoon gebonden en aan de persoon voorbehouden. Het geweten is morele wet en rechter tegelijk. Het oordeel van het geweten is verplichtend. Wie het oordeel van zijn geweten naast zich neerlegt, verloochent zichzelf.



## 2 De fundering van gewetensbezwaren op gewetensvrijheid

Op grond waarvan kan iemand aanspraak maken op erkenning van zijn gewetensbezwaar als een legitieme grond om vrijgesteld te worden van een wettelijke verplichting, een voorschrift, taak of opdracht? Het gangbare antwoord is: op grond van het in onze liberaal-democratische traditie diep verankerde recht van gewetensvrijheid. Gewetensvrijheid is niet hetzelfde als handelings- of keuzevrijheid. Het laatste is het recht van vrijheid te handelen naar eigen inzichten, belangen en voorkeuren zolang dat te verenigen is met dezelfde vrijheid voor ieder ander. Dat recht correleert met de plicht van de overheid om zich niet te bemoeien met het handelen van burgers zolang zij geen schade toebrengen aan de rechten en belangen van anderen. Het eerste – gewetensvrijheid – is het recht van mensen om

te leven in overeenstemming met de waarden en morele overtuigingen waaraan zij zich gecommitteerd hebben. Dat recht wordt door Michael Perry ook wel het recht op morele vrijheid genoemd (Perry 2010). Gewetensvrijheid was oorspronkelijk vooral de vrijheid om de eigen godsdienst te mogen belijden en uitoefenen. Godsdienst is in die visie geen persoonlijke keuze, geen uitdrukking van individuele autonomie, maar een objectieve instantie waarvan het gezag zich aan de gelovigen opdringt. Het geweten kan objectief dwalen in godsdienstige en daarmee verbonden morele zaken, maar blijft subjectief verplichten. Ook zij die ervan overtuigd zijn dat iemands geweten dwaalt, moeten erkennen en respecteren dat hij de stem daarvan moet gehoorzamen. In de hedendaagse interpretatie van gewetensvrijheid strekt die vrijheid zich ook uit tot niet-religieuze opvattingen over wat goed en waardevol leven is. Daarbij wordt aangenomen dat ook niet-religieuze levensbeschouwingen geen zaak van subjectieve keuze zijn maar door hun aanhangers als objectief gezaghebbend en verplichtend worden ervaren. Of die aanname terecht is, kan betwijfeld worden. Is de relatie van een hedonist tot zijn levensbeschouwing te vergelijken met de relatie van een christen of een moslim tot hun godsdienstig geloof? Volgens religiewetenschappers bricoleren moderne gelovigen hun geloof, shoppen ze dat bij elkaar uit het diverse aanbod op de religieuze markt. Valt het recht op gewetensvrijheid nog wel te verdedigen als er van een objectieve binding aan een godsdienst of levensbeschouwing nauwelijks sprake is? Kunnen gewetensbezwaren dan nog wel aanspraak maken op erkenning?

In een recent artikel wordt die vraag door Richard Arneson (2010) ontkenkend beantwoord. Hij lijkt het onderscheid tussen gewetensvrijheid en 'gewone' handelings- en keuzevrijheid in twijfel te trekken. Er bestaat volgens hem geen recht op gewetensvrijheid oftewel morele vrijheid. Hij beperkt zich in zijn betoog tot een recht op morele vrijheid als bescherming tegen overheidshandelen dat de vrijheid van mensen beperkt om in overeenstemming met hun morele inzichten te leven. In een goed functionerende samenleving, zegt Arneson, werken mensen met elkaar samen om de 'rule of law' te vestigen en te onderhouden. Daartoe gehoorzamen zij in het algemeen de wetten, ook als die strijdig zijn met hun geweten. Zij hebben het morele recht te eisen dat iedereen die voordeel heeft bij het bestaan van die wetten, het zelfde doet. Hij beroept zich daarbij op wat hij het 'Hart-Rawls principe van fairness' noemt:

[W]hen a number of persons engage in a just, mutually advantageous, cooperative venture according to rules and thus restrain their liberty in ways necessary to yield advantages for all, those who have submitted to these restrictions have a right to similar acquiescence on the part of those who have benefited from their submission (Arneson 2010: 1019, noot 10).

Arneson noemt dat recht het 'right against conscience' dat correleert met de plicht van burgers om hun particuliere oordelen te onderwerpen aan gevestigde wettelijke eisen in een aanvaardbare rechtvaardige politieke orde (2010: 1018 vv). Wetten brengen voordelen en nadelen met zich mee. Het kan voorkomen dat sommige groepen onevenredig veel nadeel van een wet ondervinden ('unduly burdened by the law' (2010: 1024)). Arneson vindt het moreel wenselijk om die groepen te ontlasten. Hij heeft echter een fundamenteel bezwaar tegen fundering daarvan in een recht op morele vrijheid. Dat recht moet dan wettelijk afgedwongen worden om een bepaalde groep die zegt onevenredig benadeeld te zijn door een wet, te bevoordelen. Alsof de last die een wet voor gewetensbezwaarden met zich meebrengt hen een zwaardere claim op ontlast te worden geeft dan mensen van wie meer basale belangen aangetast worden (2010: 1024). Volgens Arneson is het 'wrongful discrimination' om de claim van mensen dat ze te zwaar belast worden door een wet anders te behandelen als die niet op gewetensbezwaren gebaseerd is.  Dit is een vorm van discriminatie wanneer bezwaren waarbij een beroep op godsdienstvrijheid of gewetensvrijheid gedaan wordt een speciale status krijgen. Alle bezwaren hebben recht op 'equal consideration'. Arneson wijst de opvatting af dat godsdienstige of gewetensbezwaren als zodanig zwaarder wegen omdat ze ernstiger zijn of meer intens worden ervaren. Dan zou iemand – het voorbeeld is van mij – ook kunnen vragen om ervan vrijgesteld te worden zich te onderwerpen aan wetten die het particuliere eigendom beschermen omdat hij er ten diepste van overtuigd is dat alles bezit van iedereen is en dat privé-eigendom diefstal van de gemeenschap is. Het gewicht van bezwaren hangt  Arneson af van een berekening van voor- en nadelen, lusten en lasten van zich houden aan een wet. Sommige groepen kunnen inderdaad onevenredig belast worden door een wet. Maar vrijstelling van een wet op grond van dergelijke bezwaren kan ertoe leiden dat anderen zwaarder belast worden. En dat gegeven moet meegewogen worden. Daarmee ben ik het eens, maar Arneson ontkomt er niet aan om in zijn kosten-baten calculatie indirect rekening te houden met de ernst van bezwaren. Er lijkt me een onbetwistbaar verband te zijn tussen de ernst van een bezwaar en de prijs die iemand moet betalen als zijn bezwaar niet als een legitieme grond voor

vrijstelling van een wettelijke verplichting wordt erkend. Wie gedwongen wordt om iets te doen dat tegen zijn geweten ingaat – iets dat conflicteert met de waarden en principes die de kern van zijn identiteit vormen – betaalt daarvoor een hogere prijs dan iemand die minder ernstige morele bezwaren heeft. Bij gewetensbezwaren treedt op wat in de literatuur op het terrein van de klinisch-medische ethiek ‘moral distress’ genoemd wordt.<sup>4</sup> Hoewel Arneson gelijk heeft dat niet alle godsdienstige en morele bezwaren ernstig zijn, lijkt mij aannemelijk dat de meeste ernstige bezwaren wel van godsdienstige of morele aard zijn. Niet bij iedereen maar wel bij de meeste moreel volwassen mensen maken morele waarden en principes deel uit van hun identiteit. Zij zullen daarom inzien dat het voor iedereen van belang is dat de samenleving de mogelijkheid biedt om vrijgesteld te worden van verplichtingen die zij ervaren als een aanslag op de integriteit van hun identiteit. Tegelijkertijd zullen zij inzien dat een al te gemakkelijk beroep op het geweten de rechtsorde kan ondermijnen. Als er goede en voldoende redenen zijn om een wet aan te nemen, dan moeten burgers er vanuit kunnen gaan dat de verplichtingen van die wet bij iedere burger worden afgedwongen, inclusief bij burgers die geneigd zijn zich daar niet aan te houden.<sup>5</sup> Iedere burger heeft er dus ook belang bij dat het beroep op het geweten binnen de perken gehouden wordt; dat vermeden wordt dat de erkenning van gewetensbezwaren tot een onfaire verzwaring van de last van de taken en verplichtingen van anderen leidt. Daarom ligt het voor de hand dat gewetensbezwaren getoetst worden. Niet alleen de overheid zou tot toetsing van bewaren tegen wettelijke verplichtingen kunnen overgaan, ook bedrijven en organisaties die met gewetensbezwaren tegen bepaalde werkzaamheden geconfronteerd worden. Toetsing heeft tot doel om het aantal erkende gewetensbezwaren binnen de perken te houden.



### 3 Toetsing van gewetensbezwaren

Het is opvallend hoe weinig er in (overheids)rapporten over toetsing van gewetensbezwaren wordt gezegd terwijl er de afgelopen jaren in veel be-

4 Moral distress treedt op wanneer mensen door institutionele beperkingen niet kunnen doen wat zij juist vinden om te doen (Jameton 1984: 6).

5 In de woorden van Arneson: ‘If there are good and sufficient reasons to establish a legal requirement, there is a strong presumption in favor of enforcing the legal requirement even-handedly against all citizens, including those with some disposition against compliance’ (2010: 1021).

roepen en sociale functies wel ruimte is gemaakt voor gewetensbezwaren. Een uitzondering is het Advies inzake gewetensbezwaren in dienstbetrekking dat de Sociaal Economische Raad (SER) in 1990 heeft uitgebracht aan de minister van Sociale Zaken en Werkgelegenheid (Publicatie nr. 10 – 29 juni 1990). De opstellers daarvan hebben een uitvoerige literatuurstudie verricht en constateren dat in sommige van de geraadpleegde publicaties over de erkenning van gewetensbezwaren toetsing een voorwaarde voor erkenning wordt genoemd.<sup>6</sup> Maar hoe kunnen gewetensbezwaren getoetst worden als het geweten in dubbele zin subjectief is? Zijn er toetsingscriteria te vinden die met die dubbele subjectiviteit te verenigen zijn? Ik bespreek hierna 6 criteria die voor de toetsing van gewetensbezwaren gebruikt (zouden kunnen) worden. Twee voor de hand liggende procedurele criteria voldoen daar in ieder geval aan:

1 oprechtheid

2 ernst

De vraag is echter of die criteria wel te operationaliseren zijn.

Het eerste criterium eist dat gewetensbezwaren oprecht moeten zijn om voor erkenning in aanmerking te kunnen zijn. Het menselijk vermogen om zichzelf te bedriegen is zo groot dat het al moeilijk is bij jezelf na te gaan wanneer je oprecht bent, laat staan bij een ander. In de tijd dat de dienstplicht in Nederland nog niet was opgeschort, deden velen die niet echt moreel bezwaar hadden tegen gebruik van geweld bij de verdediging van het land, maar zich bijvoorbeeld niet wilden onderwerpen aan militaire discipline en tucht, een beroep op gewetensbezwaren. Maar niet iedereen die beweert gewetensbezwaren te hebben, werd onmiddellijk als gewetensbezwaarde erkend. Daarvoor moesten ze zich aan het toetsende oordeel van een commissie onderwerpen. Hoewel het moeilijk is echte van geveinsde oprechtheid te onderscheiden, kan de oprechtheid van gewetensbezwaren wel op een indirecte manier getoetst worden. Van een vegetariër zullen we eerder aannemen dat hij er bezwaar tegen heeft om in het kader van zijn opleiding experimenten op dieren te doen dan van iemand die onbekommerd vlees eet of van iemand die jaagt. Iemand die een paar

6 Als toetsingscriteria waaraan een gewetensbezwaar zou moeten voldoen om als zodanig te worden erkend, worden, aldus het advies, in de literatuur de volgende criteria genoemd: '[...] de echtheid of de authenticiteit van het gewetensbezwaar, de onoverkomelijkheid van het gewetensbezwaar, een causaal verband tussen het gewetensbezwaar en de door de werknemer persoonlijk te verrichten arbeid, enige maatschappelijke erkenning van het gewetensbezwaar' (1990: 15).

maal voor geweldsmisbruik veroordeeld is, is niet erg geloofwaardig als hij zegt gewetensbezwaren tegen de dienstplicht te hebben. Het bezwaar moet passen bij het verhaal dat iemand over zichzelf en zijn leven weet te vertellen. Het moet narratief consistent en coherent zijn. Een voorbeeld van toetsing van een gewetensbezwaar op consistentie en coherentie is het 'gemoedsbezwaar' tegen de verplichte Wettelijke Aansprakelijkheidsverzekering (WA) voor motorvoertuigen. Mensen kunnen op grond van een dergelijk bezwaar vrijgesteld worden van die verplichting. Zij moeten dan wel een verklaring ondertekenen dat zij tegen geen enkel onheil verzekerd zijn, dus bijvoorbeeld ook geen brand- of een zorgverzekering hebben. Die verklaring wordt vervolgens op juistheid getoetst.<sup>7</sup>

Ook het tweede criterium, ernst, is niet eenvoudig te operationaliseren. De ernst van een bezwaar is niet objectief te bepalen. We moeten er vanuit gaan dat een bezwaar ernstig is als de betrokkene zegt dat het ernstig is. Een voorstander van abortus kan wellicht een tegenstander die daartegen ernstige bezwaren heeft, begrijpen als zij zich voorstelt dat de tegenstander abortus als moord beschouwt. Voor de gemiddelde Nederlander is het echter moeilijk te begrijpen dat een islamitische vrouw ernstig bezwaar tegen heeft een man een hand te geven. Zowel voor een christen als voor een seculier persoon in Nederland is het geven van een hand een alledaagse omgangsvorm. Het oordeel over de ernst van een bezwaar is dus niet cultureel en levensbeschouwelijk neutraal. Bij de toetsing van gewetensbezwaren zou men de ernst van iemands bezwaar kunnen aflezen aan de bereidheid de consequenties van de weigering te dragen. Door bereid te zijn een offer te brengen zou de gewetensbezwaarde kunnen tonen dat het hem ernst is.<sup>8</sup> Het offer bij gewetensbezwaren tegen dienstplicht was in vroeger tijden een gevangenisstraf en of het vervullen van vervangende dienstplicht die langer duurde dan de dienstdtijd. Later is het inzicht gemeengoed geworden dat gewetensbezwaarden niet gediscrimineerd mogen worden door ze vervangende taken op te leggen waarvan de last niet in verhouding stond tot die van het vervullen van de dienstplicht. Bij werkgerelateerde gewetensbezwaren zou men kunnen denken aan toet-

7 Wanneer deze onverzekerden bij een aanrijding schade veroorzaken dan kan de benadeelde een beroep doen op het Waarborgfonds. Het Waarborgfonds probeert vervolgens de schade te verhalen op de dader.

8 Het criterium van de bereidheid offers te brengen voor een overtuiging komt vooral voor in de literatuur over burgerlijke ongehoorzaamheid. Volgens Rawls is 'disobedience' pas 'civil' als aan enkele voorwaarden wordt voldaan waaronder de bereidheid om te aanvaarden dat men voor de daad van ongehoorzaamheid gestraft kan worden (Rawls 1971: 364 vv.).

sing van de bereidheid ontslag te nemen of een andere functie te aanvaarden als het bezwaar niet wordt erkend.

De toetsing van oprechtheid kan ook verbreed worden door te kijken naar de redenen waarop het bezwaar wordt gefundeerd. Meestal worden die ontleend aan een godsdienstige of niet-godsdienstige levensbeschouwelijke traditie. Het derde criterium toetst de aannemelijkheid van een relatie tussen bezwaar en iemands levensbeschouwing:

### 3 aannemelijkheid van de relatie tussen bezwaar en levensbeschouwing

Het gebruik van geweld is aantoonbaar in strijd is met de geloofsovertuigingen van Quakers. Als iemand aannemelijk kan maken dat hij een Quaker is, is dat voldoende om zijn bezwaar tegen de dienstplicht legitiem te achten. Moeilijker is het bij bezwaren die gebaseerd zijn op een niet algemeen gedeelde interpretatie van een geloofstraditie, zoals de afwijzing door sommige christenen van het huwelijk tussen mensen van hetzelfde geslacht.

De drie tot nu besproken criteria zijn neutraal in de zin dat ze door iedereen, ongeacht godsdienst of levensbeschouwing aanvaard kunnen worden. Ze vormen echter geen voldoende toets voor de erkenning van gewetensbezwaren. Stel nu dat vaccinatie tegen mazelen een wettelijke verplichting wordt, zoals nu in Duitsland wordt overwogen. Ouders die nu vrij zijn te beslissen hun kinderen niet te laten inenten, zouden zich dan op hun geweten kunnen beroepen. Het is niet onaannemelijk dat zo'n gewetensbezwaar de toets van de genoemde drie criteria kan doorstaan. Maar wanneer het aantal niet-ingeënte kinderen boven een bepaald percentage komt, wordt het risico van het ontstaan van een mazelenepidemie te groot. Erkenning van gewetensbezwaren wordt een probleem wanneer het publieke belang, in dit geval de volksgezondheid, bedreigd wordt. Een vierde criterium is daarom nodig:

### 4 gevolgen voor publieke belangen

In Engeland hebben mensen die een kamer van hun eigen huis te huur aanbieden, het recht om te weigeren die aan homoseksuelen te verhuren. Nu willen sommigen in Engeland dat hotels ook het recht krijgen om homoseksuelen als gast te weigeren. Een gewetensbezwaar tegen dergelijke verhuur kan alle vier besproken criteria passeren. Zolang er voldoende verhuurders overblijven die ook aan homoseksuelen willen verhuren, is er geen sprake van aantasting van een publiek belang. Maar toestaan dat



kamers niet aan mensen uit bepaalde groepen verhuurd wordt is wel discriminatie. De vraag is of een samenleving ruimte wil geven aan praktijken als die strijdig zijn met haar morele profiel – het beeld van zichzelf dat zij in woord en beleid wil uitdragen. Als het antwoord op die vraag ontkenkend is, is een vijfde criterium nodig:

#### 5 publieke verdedigbaarheid

Dat criterium zou kunnen inhouden in dat de opvattingen die aan het bezwaar ten grondslag liggen binnen het spectrum moeten blijven van wat in onze samenleving rationeel en moreel verdedigbaar geacht wordt. Die opvattingen moeten – in de ogen van de meerderheid van de samenleving – noch volstrekt irrationeel noch volstrekt immoreel zijn. Gewetensbezwaren tegen dienstplicht en tegen het verrichten van abortus of euthanasie zijn publiek verdedigbaar omdat respect voor het leven ook een waarde is voor hen die dergelijke bezwaren niet hebben. In mijn ogen is zo'n criterium, hoewel onmisbaar, tegelijk ook problematisch. Het is ook een vaag criterium. Stel dat een school zou eisen dat ouders het haar van hun kinderen die hoofdluis hebben met een luis dodend haarwasmiddel wassen, maar sommige ouders weigeren dat te doen omdat zij een absolute eerbied hebben voor al wat leeft? Andere ouders zullen daar niet blij met zijn omdat ze vrezen dat de hoofdluizen overspringen naar hun kinderen. Deze radicale eerbied voor al wat leeft mag dan wel niet irrationeel zijn, maar is wel erg ver verwijderd van de common sense moraal.

Het laatste criterium is dat van de vervangbaarheid:

#### 6 vervangbaarheid

Kan de opdracht door iemand anders uitgevoerd worden? Kan de hulpverlener de cliënt die met een op zich legitieme hulpvraag komt, naar een collega doorverwijzen? Wat betekent vrijstelling van een taak voor de belasting van collega's? Stel dat het om een veeleisende taak gaat en dat meerdere mensen daartegen gewetensbezwaren hebben, is het dan fair om de niet-gewetensbezwaarden extra te belasten? Vervangbaarheid is deels een pragmatisch criterium, deels een moreel criterium. Als voor de uitvoering van een opdracht expertise nodig is waarover binnen een bedrijf of organisatie alleen de werknemer met het gewetensbezwaar beschikt, dan zal het moeilijk worden hem in die functie te handhaven. Dat is een pragmatische kwestie. Het criterium is moreel wanneer getoetst wordt of niet-gewetensbezwaarden disproportioneel extra belast worden als gewetensbezwaarden.

tensbezwaarden vrijgesteld worden van een taak. In tegenstelling tot de vorige criteria toetst dit criterium niet de eigenschappen van het gewetensbezwaar, maar de aanvaardbaarheid van de gevolgen van erkenning van het bezwaar, de niet-ervulling van taken. Bij een overschot aan dienstplichtigen is het accommoderen van gewetensbezwaren geen probleem. In tijden van oorlog waarin de gevechtskracht de inzet van ieder gezond iemand vereist, ligt dat anders. Bij de erkenning van gewetensbezwaren spelen duidelijk niet alleen de rechten van het gewetensbezwaarde individu een rol, maar ook de rechten en belangen van andere betrokkenen en van de samenleving; in de terminologie van Arneson: zowel 'the right to conscientious objection' als 'the right against conscientious objection'.


De besproken criteria zijn niet bij de toetsing van ieder gewetensbezwaar even relevant. Vaak wordt ook van toetsing afgezien. Vooral werkgerelateerde bezwaren ontkomen aan toetsing. Als voorbeeld daarvan kan de Collectieve Arbeids Overeenkomst (CAO) Nederlandse Universiteiten (1 januari 2015-1 juli 2016) dienen. In art. 1.13 van die CAO is het recht van werknemers vastgelegd om op grond van ernstige gewetensbezwaren het uitvoeren van bepaalde opdrachten te weigeren. In dat artikel staat verder nog dat de werknemer verplicht is om de werkgever van een weigering terstond in kennis te stellen met vermelding van zijn bezwaren. De werknemer hoeft zijn bezwaar alleen te melden. Over een nadere motivering of toetsing van de het gewetensbezwaar wordt niet gesproken. In de Outline eventuele wettelijke regeling gewetensbezwaren in dienstbetrekking die de SER-commissie als bijlage aan haar eerder genoemde advies had toegevoegd, wordt in art. 1 gesteld dat de gewetensbezwaarde het recht heeft bepaalde werkzaamheden te weigeren "[...] tenzij de gewetensbezwaarde bij het aangaan van de dienstbetrekking deze werkzaamheden en zijn gewetensbezwaren daartegen redelijkerwijs had kunnen voorzien" (1990: 41). Ook in deze Outline wordt geen procedurele of inhoudelijke toetsing voorgesteld. De werknemer moet alleen aannemelijk kunnen maken niet geweten te hebben dat haar ooit gevraagd zou kunnen worden de gewraakte werkzaamheden te verrichten.

Wat is de verklaring voor het ontbreken van toetsing? Gewetensbezwaarden hebben zelden een duidelijk voordeel bij vrijstelling van een taak of verplichting dat hen ertoe zou kunnen aanzetten een bezwaar te veinzen. Vrijstelling van de verplichte inenting van kinderen, bijvoorbeeld, levert de bezwaarde geen voordeel. Vrijstelling van het betalen van bepaalde premies en belastingen en van het vervullen van werkgerelateerde taken wordt meestal gecompenseerd door andere taken en verplichtingen op te leggen. In het eerder genoemde geval van gemoedsbezwaren tegen

een WA-verzekering heeft de gewetensbezwaarde echter wel financieel voordeel doordat hij geen premie hoeft te betalen. Dat gegeven zou kunnen verklaren dat er in dat geval wel een toetsing plaatsvindt. Vervangbaarheid is bij de meeste gewetensbezwaren in de sfeer van arbeid en beroep ook geen probleem. Meestal zijn er voldoende andere werknemers zijn die geen gewetensbezwaren hebben tegen de omstreden taak. Tenzij het om een zware en onaantrekkelijke taak gaat.

Ik zou mijn betoog met vele casussen kunnen illustreren. Omdat ik daarvoor geen ruimte heb, beperk ik me tot een casus die nog steeds actueel is: de arts met gewetensbezwaren tegen verplichtingen in het kader van zijn beroep. Het is ook een casus waarvoor de meeste van de besproken toetsingscriteria relevant zijn.

#### 4 Gewetensbezwaren van artsen

In de Verenigde Staten wordt een felle discussie gevoerd over de vraag of artsen mogen weigeren bepaalde medische handelingen te verrichten zoals aborteren, ‘abortuspillen’ voorschrijven, in-vitro fertilisatie toepassen bij paren van gelijk geslacht, euthanasie plegen of assisteren bij een zelfdoding. Volgens Steve Clarke (2017) neemt het aantal gewetensbezwaren onder artsen in de Verenigde Staten sterk toe, met name tegen het verrichten van abortus. Met als gevolg dat vrouwen die een abortus willen een probleem hebben een arts te vinden die dat wil doen. De staat Californië maakt het gewetensbezwaarden wel erg gemakkelijk. Deze staat kent namelijk een zogenaamde ‘conscience clause’. Werkers in de gezondheidszorg hoeven alleen maar een formulier in te vullen waarin staat dat zij morele of religieuze bezwaren hebben tegen een medische handeling om vrijgesteld te worden van de verantwoordelijkheid die handeling te verrichten. Bovendien blijkt uit onderzoek, aldus Clarke, dat artsen in de Verenigde Staten denken dat ze vrij zijn om alleen maar die diensten kunnen aanbieden die  willen zolang er geen wetten en regelingen zijn die dat beperken of zolang zij geen mensen direct in gevaar brengen. Britse medische studenten hebben een vergelijkbare attitude. Zij zijn de mening toegedaan dat ze vrij zijn om bezwaar aan te tekenen tegen iedere medische handeling waarmee ze het op morele, religieuze of culturele gronden niet eens zijn zonder dat het bezwaar aan een beoordeling wordt onderworpen (Clarke 2017: 99).


Zijn er goede redenen om artsen die op grond van hun geweten bepaalde handelingen niet willen verrichten daarvoor de ruimte te geven?

In Nederland concentreren gewetensbezwaren zich vooral op euthanasie en hulp bij zelfdoding. Wie zou hen die ruimte moeten geven? Sommige artsen zijn in loondienst bij een ziekenhuis of andere zorginstelling, terwijl anderen vrijgevestigd zijn. Vrijgevestigde artsen hebben geen werkgever die hun bezwaren moet honoreren, maar vallen wel onder het medisch tuchtrecht. Als zij nalaten iets te doen wat van een goede arts verwacht mag worden, dan kan hen door het tuchtcollege een sanctie worden opgelegd. Een belangrijk onderscheid dat in de discussie in Nederland een rol speelt is of de handeling waartegen gewetensbezwaren bestaan wel of niet tot 'normaal medisch handelen' behoort. In Nederland behoren euthanasie en hulp bij zelfdoding daar niet toe; zij zijn in beginsel strafbaar. Artsen hebben dus wettelijk de vrijheid te weigeren daaraan mee te werken. Die vrijheid geldt niet voor al die handelingen die tot het normale repertoire van medisch handelen behoren. Mag een arts die op grond van zijn geweten weigert een patiënt een behandeling te geven die wel medisch geïndiceerd is, van die behandeling vrijgesteld worden?

Als antwoord op de toename van gewetensbezwaren hebben verschillende Amerikaanse ethici criteria geformuleerd die bij de beoordeling van gewetensbezwaren in de gezondheidszorg gebruikt zouden kunnen worden (Wicclair 2000; Meyers & Woods 2007; Brock 2008). Ik bespreek hier het langste lijstje, dat van de Noorse ethicus Morton Magelssen (2011) die zich op het werk van de genoemde Amerikaanse ethici baseert. Volgens hem moet een gewetensbezwaar van een arts tegen een medische handeling gehonoreerd worden als:

1. het verrichten van die handeling tot ernstige schade aan de morele integriteit van de gezondheidswerker zou leiden doordat die een
  - a. serieuze inbreuk inhoudt ...
  - b. van een diep verankerde overtuiging;
2. het bezwaar een plausibele morele of religieuze rationale heeft;
3. de behandeling niet wordt beschouwd als een essentieel onderdeel van zijn werk.
4. de belasting voor de patiënt aanvaardbaar klein is;
  - c. de toestand van de patiënt niet levensbedreigend is;
  - d. weigering er niet toe leidt dat de patiënt de behandeling niet krijgt, of tot onaanvaardbaar uitstel en hoge kosten;
  - e. er maatregelen zijn genomen om de lasten voor de patiënt te reduceren;
5. de belasting voor collega's en gezondheidszorginstellingen aanvaardbaar klein is.

Bovendien wordt het gewetensbezwaar sterker als:  
het bezwaar gefundeerd wordt op de eigen waarden van de geneeskunde.  
de medische handeling nieuw is of een onzekere morele status heeft.

Ik kan me in de eerste 5 criteria van Magelsen goed vinden. Zij komen overeen met criteria uit mijn lijstje of geven daaraan een contextspecifieke uitwerking. De eerste twee criteria hebben de functie een oneigenlijk beroep op gewetensbezwaren  ngaan. Criterium 1 is bedoeld om de oprechtheid en de ernst van een bezwaar te beoordelen. Meyers & Woods leggen er nadruk op dat het bezwaar – ze richten zich op gewetensbezwaren tegen ‘abortion services’ (abortuspillen en abortus) – moet passen binnen een coherent systeem van morele of religieuze overtuigingen en daarnaast consistent moet zijn met iemands andere overtuigingen en activiteiten met betrekking tot het beëindigen van onschuldig leven (Meyers & Woods 2007: 20). In de formulering van Magelssen kijkt criterium 2 echter niet alleen naar interne coherentie en consistentie van een bezwaar, maar ook naar de plausibiliteit van de aangevoerde redenen. Een bezwaar om bepaalde patiënten op grond van hun godsdienst of ras een bepaalde behandeling te geven passeert dat criterium niet. Met het derde criterium wil Magelssen zeggen dat een arts die bezwaar heeft tegen een kernactiviteit van zijn beroep, beter een ander beroep kan kiezen. Dat criterium ben ik niet bij andere auteurs tegengekomen. Een huisarts die tegen abortus is kan alle handelingen verrichten die van een arts verwacht worden. Bij een gynaecoloog ligt dat anders. Wie tegen abortus is kan beter geen gynaecoloog worden. Een arts die bezwaar heeft tegen inenting moet niet bij een Gemeentelijke Gezondheids Dienst (GGD) gaan werken waar preventie van ziekten hoofddoelstelling is en waar inenten als een normale medische handeling wordt gezien. Het vierde en vijfde criterium hebben, evenals het vijfde criterium uit mijn lijstje, betrekking op externe effecten van een weigering voor de patiënt (criterium 4) en voor collega's en instelling (criterium 5). Zij representeren de rechten en belangen van anderen en van de samenleving als geheel. Gewetensbezwaren kunnen echt en ernstig zijn, maar op grond van externe effecten toch niet gehonoreerd worden. Het doel van die criteria is uitsluitend het aantal gehonoreerde gewetensbezwaren binnen voor instellingen en de samenleving als geheel aanvaardbare perken te houden.<sup>9</sup> Het additionele zesde criterium toetst of het bezwaar gebaseerd is op een legitieme visie op de geneeskunde. Mensen die abortus

9 Voor Julian Savulescu wegen de externe effecten het zwaarst. Hij vindt dat een gewetensbezwaar niet getolereerd mag worden als die de kwaliteit, de efficiency en de fairness van het verlenen van en medische dienst aantast (Savulescu 2006).

en euthanasie afwijzen, hangen bijvoorbeeld vaak een visie aan waarin geneeskunde bijvoorbeeld uitsluitend gericht is op voorkomen en genezen van ziekte en het bestrijden van pijn. En dat is een herkenbare en legitieme visie. Het additionele zevende criterium moet toetsen of de behandeling waartegen een arts bezwaar heeft al bekend en algemeen aanvaard was ten tijde dat de arts zijn beroep begon en of de morele effecten van een behandeling onzeker zijn omdat de uitkomsten daarvan vanwege de nieuwheid nog onduidelijk zijn. Als de morele opbrengst van de medische behandeling onduidelijk is, zou dat voor iedereen voldoende reden moeten zijn om daarvan af te zien. Daarvoor is een beroep op het geweten niet nodig. Het zou merkwaardig zijn wanneer een gevestigde arts bezwaar aantekent tegen een al langer bekende en algemeen aanvaarde behandeling. Men kan zich afvragen waarom zij dat niet eerder heeft gedaan. Met het eerste deel van het criterium wil men daarom boven tafel krijgen of de arts niet eerder bezwaar had kunnen aantekenen en waarom zij dat dan niet gedaan heeft. Beide additionele criteria kunnen gemist worden.

## Besluit

Ik heb betoogd dat een beroep op het geweten, nu als hoeder van de integriteit van morele identiteit, nog steeds serieus genomen moet worden als argument om mensen vrij te stellen van bepaalde taken en verplichten. Als regel zouden alle gewetensbezwaren opgetst moeten worden om de samenleving te beschermen tegen een proliferatie van onechte en niet-serieuze bezwaren. Ik heb een zestal criteria besproken die bij toetsing een rol kunnen spelen. De vraag welke criteria relevant zijn, moet van geval tot geval bekeken worden.

## Bibliografie

- Aquino, K.F., & Reed II, A. (2002) The self-importance of moral identity. *Journal of Personality and Social Psychology* 83, pp. 1423-1430.
- Arneson, R.J. (2010) Against freedom of conscience. *San Diego Law Review* 47, pp. 1015-1040.
- Brock, D.W. (2008) Conscientious refusal by physicians and pharmacists: who is obligated to do what, and why? *Theoretical Medicine and Bioethics* 19, pp. 187-2000.
- Clarke, S. (2016) Conscientious objection in health care, referral and the military analogy. *Journal of Medical Ethics*. Published Online First doi: 10.1136/medethics-2016-103777.
- Heubült, W. (1980) *Die Gewissenslehre von Kant in ihrer Grundform von 1797*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Jameton, A. (1984) *Nursing practice: The ethical issues*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

- Kant, I. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* [1797]. In: *Kants Werke*. Akademie Textausgabe. Bd. 6 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften 1907/14.
- Kochanska, K. & Aksan, N. (2006) Children's conscience and self-regulation. *Journal of Personality* 74, pp. 1587-1618.
- Luhmann, N. (1965) Die Gewissensfreiheit und das Gewissen. *Archiv des öffentlichen Rechts* 90, pp. 257-286.
- Luhmann, N. (1973) Das Phänomen des Gewissens und die Normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit. In: Franz Böckle and Ernst-Wolfgang Böckenförde (eds), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz: Matthias Grünewald Verlag, pp. 223-243.
- Mackie J.L. (1977) *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Magelssen, M. (2011) Why should conscientious objection be accepted? *Journal of Medical Ethics* doi:10.1136/jme.2011.043646.
- Meyers, C. & Woods, R.D. (1996) An obligation to provide abortion services: what happens when physicians refuse? *Journal of Medical Ethics* 22, pp. 115-120.
- Musschenga, Bert (2004) *Integriteit: Eenheid en heilheid van de person*. Utrecht: Lemma.
- Perry, M.J. (2014) Freedom of conscience as religious and moral freedom. *Journal of Law and Religion* 29, pp. 14-141.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Harvard: Harvard University Press.
- Savalescu, J. (2006) Conscientious objection in medicine. *British Medical Journal* 332, pp. 294-297.
- SER (1990) Advies inzake gewetensbezwaren in dienstbetrekking. Advies inzake gewetensbezwaren in dienstbetrekking Uitgebracht aan de minister van Sociale Zaken en Werkgelegenheid Publikatie nr. 10 – 29 juni 1990.
- Schinkel, A. (2007) *Conscience and Conscientious Objections*. Amsterdam: Pallas Publications.
- Sulmasy, D.P. (2008) What is conscience and why is respect for it so important? *Theoretical Medicine and Bioethics* 29, pp. 135-149.
- Vermeulen, B.P. (1989) *De vrijheid van het geweten*. Gouda: Quint.
- Wicclair, M. (2000) Conscientious objection in medicine. *Bioethics* 14, pp. 205-227.

## Over de auteur

**Bert Musschenga** was tot 2015 hoogleraar Wijsgerige Ethiek aan de Vrije Universiteit. Van 1999-2003 was hij directeur van de Onderzoekschool Ethiek – nu Onderzoekschool Wijsbegeerte. Hij is Founding Editor en tot juli 2017 Editor-in-Chief van *Ethical Theory and Moral Practice*. Hij publiceerde over tal van onderwerpen op het gebied van de theoretische en de praktische ethiek.





# Het 'praktisch' geweten: over de nood tot en voorwaarden voor morele interventie

Julien Topal

ANTW 109 (2): 347–364

DOI: 10.5117/ANTW2017.3.TOPA

## Abstract

### *'Practical' Moral Conscience: on the necessity of and conditions for moral intervention*

This article seeks to connect insights from moral psychology to methodologies of moral learning. This is done by way of the notion of 'practical' moral conscience. Our moral conscience warns us when we are (potentially) bound to make a moral mistake. While a capacity possessed by all, the contents of our moral conscience are largely bound by our social-cultural upbringing. Add to that the findings of moral psychology that our moral judgments are 1) largely intuitive and 2) that these intuitions are heavily influenced by our cognitive limitations and emotional triggers, and a need for interventions on our moral conscience emerges. This need is particularly obvious within (governmental) organizations, which for their integrity are dependent on morally conscious employees. Without specifying a specific method by which to undertake such interventions, this article stipulates four preconditions for the needed critical engagement with our moral conscience.

**Keywords:** moral conscience, bounded ethicality, morality, moral learning

Man was destined for society. His morality, therefore, was to be formed to this object. He was endowed with a sense of right and wrong merely relative to this. This sense is as much a part of his nature, as the sense of hearing, seeing, feeling; it is the true foundation of morality ... The moral sense, or conscience, is as much a part of man as his leg or arm. It is given to all human beings in a stronger or weaker degree, as force of members is given them in a greater or less degree. It may be strengthened by exercise, as may any particular limb of the body.<sup>2</sup>

2 Deze quote van Thomas Jefferson ontleen ik aan Paul Bloom's *Just Babies* (2013).

Dit artikel verbindt een dominante stroming binnen de morele psychologie aan de praktijk van het moreel leren. Het 'praktische' geweten biedt de mogelijkheid deze verbinding te maken. Een korte reflectie op het geweten toont haar waardevolle praktische rol binnen ons moreel handelen. Tegelijkertijd wordt duidelijk dat het 'praktisch' geweten zelf niet zonder meer betrouwbaar is. Niet alleen heeft het geweten een relatief sterk subjectief karakter, het is ook 'maakbaar'. Het geweten wordt beïnvloed en ondermijnd door allerlei contextuele factoren als de gangbare praktijken ('hoe we het hier doen') waarbinnen we werken, hoe taken geframed worden alsmede verschillende emotionele affecten. Hoe kan het geweten dan toch scherp gehouden worden en mogelijk verder aangescherpt? Deze uitdaging is theoretisch interessant, maar is eveneens van overduidelijk praktisch belang in de context van het functioneren van (overheids)organisaties. Zij zijn in de praktijk voor hun integer handelen sterk afhankelijk van medewerkers met een sterk 'praktisch' geweten, ofwel, mensen die zelf-reflectief en zelfcorrigerend werken. Het praktische antwoord op de uitdaging lijkt te liggen in het organiseren van kritische reflectie op de morele intuïties van medewerkers. Methodieken voor moreel leren lijken hiervoor uitermate geschikt. Om succesvol te zijn moeten deze echter wel aan bepaalde voorwaarden voldoen. Deze lijn volgend wordt duidelijk dat de morele psychologie niet de kritische rationale reflectie overboord gooit. Ze toont juist dat er nood is aan moreel leren. Tegelijkertijd helpt ze ook om de voorwaarden te bepalen waaraan methodieken voor moreel leren moeten voldoen.

De opbouw van het artikel is als volgt: het eerste deel biedt een korte begripsverkenning. Dit biedt de mogelijkheid om een soort van werkdefinitie te geven van het 'praktische' geweten. Hier schets ik voornamelijk hoe het geweten het beste begrepen kan worden in haar praktische, alledaagse rol. Kortweg, ze biedt oriëntatie door aan te slaan wanneer we (potentieel) moreel verkeerde keuzes maken. Het succes van het 'praktisch' geweten hangt af van haar scherpte. Zoals in het tweede deel beschreven toont de morele psychologie dat het hiermee niet al te positief gesteld is. In de praktijk, zo blijkt, verzaakt ons geweten regelmatig aan te slaan bij (potentieel) moreel verkeerde keuzes simpelweg omdat we deze bijvoorbeeld niet als *morele* keuzes zien. Waar de morele psychologie de mogelijkheid van het moreel leren bevraagt, maakt ze het belang hiervan duidelijk. Hoe het 'praktisch' geweten toch gescherpt kan worden is het thema van het derde deel.

## 1 Een korte begripsverkenning

Spreekt men van 'het geweten' dan liggen religieuze connotaties direct op de loer. Historisch gezien is dit begrijpelijk. In navolging van Paulus werd het individueel geweten – onze toegang tot Gods wet zoals geschreven in ons hart – tot primair object van de christelijke religie; Luthers weerstand kwam voort uit wat hij zag als de terreur van het geweten door de kerk. In de Griekse en Romeinse oudheid beschikte men echter al over een seculier begrip van het geweten (*synderesis* en *conscientia*). En de modernen weekte het geweten wederom los uit haar religieuze context. Francis Hutcheson introduceerde het geweten als een zesde zintuig waarmee iedereen geboren is. De inhoud van dit aangeboren zintuig – zo zouden anderen in lijn met Hobbes, en tegen Hutcheson in, stellen – is daarentegen sociaal-cultureel bepaald. Daarmee zou het geweten slechts een subjectieve zaak betreffen.

Een rijk pallet aan religieuze en seculiere perspectieven op het geweten leeft voort. Het doel van deze korte verkenning is het uitdiepen van een gedeelde noemer binnen deze perspectieven om van daaruit een werkdefinitie te formuleren van het 'praktische' geweten. Ik spreek hier van het 'praktische' geweten omdat ik hier niet geïnteresseerd ben in filosofische discussies over het geweten. Mijn interesse ligt bij de praktische werking en de nood aan een scherp geweten binnen de alledaagse (werk)praktijk. Kortweg, gaat het mij om het geweten in haar praktische rol als mediator tussen ons onbewust moreel handelen en de kritische reflectie op dat handelen. Zij waarschuwt ons indien we in ons intuïtief en onbewust handelen potentieel het moreel verkeerde doen. Hiermee is zij de 'trigger' voor de bewuste morele reflectie op het handelen. Dit doel vraagt niet om een uitputtende filosofische of historische analyse. Veeleer zoek ik naar een kapstok voor wat ik het 'praktisch' geweten noem. In deze korte beschrijving neem ik daarom de vrijheid vrij stevig te leunen op Richard Sorabji's (2014) uitputtende historisch-filosofische analyse van het geweten.

Om het begrip van het 'praktisch' geweten verder uit te diepen is het bruikbaar om hier formeel een onderscheid te maken tussen dat wat het geweten 'is' en dat wat het 'doet', hoewel in de beschrijving beide in elkaar zullen grijpen. Om met de eerste vraag te beginnen: Het geweten is een capaciteit die iedere mens bezit.<sup>3</sup> Deze capaciteit is op zichzelf een natuurlijk gegeven. Er bestaat waarachtig zoiets als een 'moreel zintuig', veelal

3 Psychopaten zijn natuurlijk de uitzondering op deze regel.

opgevat als een ‘capacity to make certain types of judgments – to distinguish good and bad, kindness and cruelty’ (Bloom 2013: 31).<sup>4</sup> Als capaciteit is het geweten inhoudsloos. De inhoud waarop deze capaciteit zagezegd functioneert komt grotendeels voort uit de sociaal-culturele context waarbinnen men opgroeit en opgevoed wordt alsmede de ervaringen die men op doet. Met onze morele identiteitsvorming ontwikkelt zich het geweten. Dit inzicht ondermijnt het regelmatig terugkerend idee dat het geweten ‘foutloos’ is en daarom een bepaalde bevoorrechte morele positie zou innemen. Tegelijkertijd moet het geweten ook niet gereduceerd worden tot slechts het andere uiterste: een puur subjectieve positie. Het geweten supervenieert immers op bepaalde biologische kwaliteiten eigen aan de mens, zoals de capaciteit tot empathie dat mogelijk in zogenoemde spiegelneuronen (Gallese 2001) vastgelegd is.<sup>5</sup>

Het geweten is meer specifiek verbonden met een bepaalde emotie: schuld. Wanneer het geweten opspeelt, is er altijd eveneens een schuldgevoel waar te nemen. Dit is van belang voor de beschrijving van de capaciteit van het geweten. Schuld moet goed onderscheiden worden van schaamte. Waar in schaamte de relatie tussen het zelf en de opinie van de ander (de gemeenschap) centraal staat, is schuld het beste te beschrijven als een zelf-refererend gevoel. We voelen schuld vanwege hetgeen onze handeling teweegbrengt, vanwege de potentiële schade aan een ander. Niet omdat anderen onze veroordelen. Integendeel, het schuldgevoel komt voort uit mijn houding ten opzichte van mijzelf. Ik veroordeel mijn (potentiële) handeling. De relatie met het schuldgevoel kan kort verhelderd worden met een alledaags voorbeeld. Stel je bent gelukkig getrouwd en je bevindt je – alleen – in een bar. Terwijl je je laatste glas leegdrinkt komt een beeldschone dame of heer op je afgestapt die een ‘oneerwol’ aanbod doet. Afhankelijk van de afspraken met het thuisfront reageer je hierop. Laten we ervan uitgaan dat je geen open relatie hebt, noch bepaalde lijstjes (stel dat het net die filmster is die in jouw lijstje staat!) erop na houdt. De kans dat er initieel een soort duivelse gedachte zich meester van je maakt is aanwezig. Maar tegelijkertijd word je teruggefloten – jouw geweten spreekt je toe: ‘Dit kan je niet maken. Dit zal je partner pijn doen ... en dat verdient hij/zij niet.’ Een gevoel van schuld

4 Bloom toont in zijn *Just Babies* (2013) hoe kinderen al op zeer jonge leeftijd basale morele onderscheidingen te maken.

5 Daarmee natuurlijk niet implicerend dat bepaalde morele basisemoties predestineren tot de moreel juiste handeling. Zie bijvoorbeeld Verplaetse (2014).

maakt zich meester van je, ondanks het feit dat je nog geen misstap gemaakt hebt.

Wat dit voorbeeld toont is de zelfcorrigerende werking van het geweten. Je spreekt jezelf als het ware aan, deelt kennis met jezelf, alsof je een gespleten persoonlijkheid hebt.<sup>6</sup> De kern van de boodschap is echter niet dat je jouw morele conventies op de tocht zet. Dit is fenomenologisch niet wat er hier gebeurt. Natuurlijk spelen conventies als monogamie een rol in het schetsen van de context, maar het geweten spreekt zich uit over de mogelijke schade die gedaan zal worden aan de ander. Dit is de kern van haar boodschap. Samengevat: het geweten 'is' dus een bepaalde, zelf-reflectieve capaciteit die op basis van opvoeding en ervaring vorm krijgt en welke aangewend wordt om moreel te 'oordelen'.<sup>7</sup>

De gespleten persoonlijkheid als metafoor voor het geweten als zelf-reflectieve capaciteit zegt al veel over wat het geweten 'doet'. Het geweten spreekt de persoon aan op een (potentieel) moreel verkeerde keuze of handeling. Het roept ons een halt toe. Fenomenologisch lijkt dit een passende beschrijving. Het geweten 'speelt op', we voelen het in onze maag – het geweten 'bijt', zoals sommige Stoïsch en vroegchristelijke denkers al aangaven (Sorabji 2014: 37-38). De beet zit daarin dat het geweten onze intuïties tegensprekt, afwijst.

Het geweten en de morele intuïtie vallen dus niet samen. Onze morele intuïtie kan dan het beste omschreven worden als het geheel aan automatische processen die het mogelijk maken dat we ons overwegend op een moreel juiste wijze gedragen. Het geweten is daarentegen precies het moment dat de automatische piloot een halt wordt toegeroepen. We 'voelen' dat onze handeling mogelijk tot iets immoreels zal leiden. Hoewel de morele intuïtie alsmede het geweten onbewust spelen duidt het geweten precies op dat moment waarop de intuïtie hapert.

Met deze karakterisering wijk ik enigszins af van de gangbare literatuur waarin het geweten en de moreel intuïtie beide samenvallen met het morele zintuig – die capaciteit die het ons mogelijk maakt goed en fout te onderscheiden (zie bijvoorbeeld de quote van Bloom waarmee dit artikel aanvangt). Het morele zintuig vormt dan de grondslag van onze morele capaciteit *tout court*. Hiermee verdwijnt enerzijds het onderscheid tussen

6 Sorabji (2014) toont de continuïteit van het idee van de gespleten persoonlijkheid in ons begrip van het geweten door de tijd heen. Al bij de Griekse tragedie schrijvers zien we dit idee terug en via de Christelijke denkers en Kant vindt het zijn duidelijkste uitdrukking in Freuds onderscheid van het ego en het superego.

7 Oordelen wordt hier geflankeerd door '...' omdat de gangbare connotatie dat oordelen een bewust en rationeel proces is hier misplaatst.

morele intuïtie en het geweten (iets wat in onze dagelijkse taal onderscheiden wordt). Anderzijds vervaagt deze beschrijving de unieke *educatieve* functie van het geweten. Het geweten – feilbaar, conventie en context bepaald – waarschuwt, wijst ons op de mogelijke consequentie van onze handeling: dat deze schadelijk is voor een ander. Maar het geweten vertelt ons niet of de handeling ook werkelijk moreel verkeerd is. Het geweten brengt precies de (bewuste) reflectieve houding voort en schakelt de automatische piloot tijdelijk uit. Het vertelt daarmee niet direct wat onze diepste morele overtuigingen zijn (Giubilini 2016). Het lijkt veeleer een verwijzing naar die morele overtuigingen over de omgang met de ander die mogelijk op het spel komen te staan door de uit te voeren handeling. Het geweten nodigt uit tot zelfcorrectie.

Het is precies deze praktische rol van het geweten als zelfcorrigerende capaciteit die van belang is voor (overheids)organisaties. Zij kan slechts zelfcorrigerend zijn als haar mensen dat kunnen. De organisatie heeft baat bij mensen met een scherp ‘praktisch’ geweten.

## 2 De uitdagingen voor het praktische geweten

Het praktisch geweten werkt als een controlemechanisme op onze intuïtieve handelingen. Het zorgt ervoor dat we gewaarschuwd worden indien we potentieel het moreel verkeerde gaan doen. Onze intuïtie en het geweten dienen dus als instrumenten tot moreel handelen in de dagelijkse praktijk. Een eerste uitdaging voor het geweten wordt hier helder. Zoals gezegd, het geweten alsmede de morele intuïtie ontwikkelt zich over tijd en wordt gevoed door opvoeding en ervaringen. Daarmee is het duidelijk ontvankelijk voor enige subjectieve kleuring. Sterker nog, het geweten zou slechts zelfbevestigend zijn – zij slaat slechts aan daar waar volgens jouw subjectieve gevoel er mogelijk moreel verkeerd gedaan wordt.

Een morele intuïtie die ons richting geeft en een geweten dat waarschuwt wanneer we mogelijk tot een moreel verkeerde handeling overgaan benodigt continue kritische – rationele – reflectie. De suggestie van de hedendaagse morele psychologie en *behavioral ethics*<sup>8</sup> is echter dat dit een wensdroom is. In de praktijk zo stellen zij, oordelen wij altijd intuïtief op de automatische piloot. De ratio speelt hierbij nagenoeg geen – en zeker geen oorzakelijke – rol. Daarbij voegt ze nog een complexiteit toe: onze

8 Enigszins oneerbiedig laat ik deze twee groepen vanaf hier samenvallen onder de noemer ‘morele psychologie’.

intuïties zelf zijn daarnaast ook uiterst beïnvloedbaar door op het oog moreel irrelevante factoren. Uit moreel psychologisch onderzoek blijkt onder andere dat het 'praktische' geweten vrij simpel uitgeschakeld kan worden. 'Blind spots' maken dat ze niet aanslaat. Het intuïtieve karakter van ons moreel handelen en de 'maakbaarheid' van die intuïtie plaatst ons enerzijds voor een nieuwe uitdaging – hoe ons te wapenen tegen deze beïnvloeding? – en drukt anderzijds de nood uit voor kritische reflectie op ons handelen. Ik pak beide uitdaging kort op vooraleer de vraag gesteld wordt: hoe is deze kritische reflectie te organiseren?

Dat de ratio ons niet volledig stuurt in het handelen is natuurlijk geen nieuw inzicht. De morele psychologie toont nu echter experimenteel aan dat de mens in zijn dagelijkse praktijk zelfs voornamelijk intuïtief tot zijn morele oordelen komt. De rede, ooit de kapitein op het schip, zou slechts een post-hoc rol spelen – zonder enige effectieve rol in de oordeelsvorming. Met andere woorden, moreel redeneren vindt plaats *nadat* het morele oordeel middels de intuïtie al gevormd is! Dit is de centrale these van het *Social Intuitionist Model*. Het stelt dat morele oordeelsvorming vooral eerst voorkomt uit kortdurende intuïtieve (automatische, emotie-geladen) reacties op situaties (Haidt 2007). Moreel redeneren daarentegen volgt deze intuïtieve keuzes als een vorm van strategisch *na*-denken (Haidt 2001; 2012)<sup>9</sup>. Daarmee wordt de rede niet meer gezien als een instrument dat ons helpt het juiste te vinden maar veeleer het 'bruikbare'; dat wat 'past' bij de intuïtieve keuze (Van Houwelingen, Hoogervorst en Van Dijke 2015).

Dit, vandaag de dag dominante, *Social Intuitionist Model* zet zich af tegen de (voornamelijk Kantiaanse) normatieve ethiek alsmede de ontwikkelingspsychologie (in de lijn van Kohlberg). Deze positie lijkt mij minder revolutionair dan dat haar voorstanders doen blijken. Natuurlijk ligt een rationalistische tendens besloten in de geschiedenis van de moraalfilosofie (ondanks filosofen als Hume, Rousseau en Nietzsche). De vraag is natuurlijk wat de pretentie van deze rationalistische moraalfilosofie is. De veronderstelling lijkt te zijn dat deze filosofen gebonden zijn aan de claim dat hun theoretische overwegingen iets zeggen over de manier waarop de mens in de praktijk oordeelt. Hiertegenover kan men stellen dat de aandacht niet zozeer ligt bij datgene wat het oordeel aanwakkert, maar veeleer bij de normatieve vraag hoe een moreel oordeel te rechtvaardigen valt. De

9 Zoals Haidt stelt: '[D]on't take people's moral arguments at face value. They're mostly post hoc constructions made up on the fly, crafted to advance one or more strategic objectives.' (Haidt 2012: xv)

morele psychologie ontkracht deze rationalistische traditie daarom ook niet maar toont veeleer dat er een grote praktische uitdaging ligt in de toepassing van normatieve ethiek. Natuurlijk, de idee dat moraalfilosofie bedrijven een-op-een resulteert in een hoger moreel niveau wordt hiermee wel ondermijnd.<sup>10</sup>

De morele psychologie toont juist het belang van de normatieve ethiek. Het automatische en intuïtief gestuurde karakter van ons handelen vraagt precies om een continu engagement met de morele intuïtie – ze stelt dit als het ware als normatieve eis. Er is nood aan het scherpen van het praktische geweten als die reflectieve capaciteit waarmee moreel verkeerde handelingen in de kiem gesmoord worden. Juist in deze opdracht schiet de morele psychologie zelf overduidelijk tekort.<sup>11</sup> Zij plaatst de rede, en daarmee de kritische ethische reflectie, volledig buitenspel als het gaat om het moreel oordelen – zij bouwt een muur tussen het deliberatieve ‘systeem 2’ en het intuïtieve ‘systeem 1’.<sup>12</sup> Dit volgt uit het argument dat de rede slechts post-hoc en zonder causale invloed een rol speelt op het moment van oordelen. Maar zoals Sauer (2012) overtuigend aantoont, dit argument zegt niets over de rol die rationele, kritische reflectie kan spelen in de *educatie* van de morele intuïtie. We staan stil bij lastige vraagstukken, delen redenen voor bepaalde keuzes en hierin poneren we effectief morele argumenten. Dit is deels hoe opvoeden plaatsvindt: kinderen worden stapsgewijs geïntroduceerd in het morele gesprek. Deze expliciete gesprekken vormen de bouwstenen van hun morele intuïtie, op basis waarvan ze zullen handelen in het dagelijks leven. Met andere woorden, in plaats van het eenrichtingsverkeer verondersteld door moreel psychologen als Haidt is er veeleer een wederkerigheid tussen ‘systeem 1’ en ‘systeem 2’. De vraag is nu hoe deze *educatie* van onze morele intuïties en het praktisch geweten te organiseren? Wat voor methodieken zijn er voor het stimuleren van moreel leren?

Voordat we hieraan toe komen moet eerst de tweede uitdaging van de morele psychologie geschetst worden. Niet alleen stelt ze dat het oordeel intuïtief is, deze intuïties zelf zijn uiterst ‘maakbaar’. Hier schets ik een aantal waardevolle concepten die de morele psychologie aan heeft gereikt

10 Als dit wel zo zou zijn dan mag verwacht worden dat professionele ethici uiterst moreel zouden handelen. Eric Schwitzgebel toont op grappige wijze aan dat ethici zich niet significant ethischer gedragen dan de gemiddelde burger. Zie zijn ‘Do Ethicist Steal More Books?’ (2009).

11 In de empirische blik op het morele oordeel schuilt een gevaar. Het lijkt te veronderstellen dat er steeds iets is als ‘het juiste’ wat vervolgens niet gedaan wordt. Het is niet toevallig dat onderzoeken naar bijvoorbeeld de invloed van emoties op het morele oordeel het schenden van een bepaalde vastgestelde regel als toets nemen.

12 Dit onderscheid komt uit Kahneman (2011).



waarin deze maakbaarheid duidelijk wordt. Zij werpen methodieken voor moreel leren een verdere uitdaging voor de voeten. Het gaat hier om de volgende concepten: *bounded awareness*, *bounded ethicality* en *ethical fading* en *motivated blindness*.<sup>13</sup> Al deze concepten beschrijven 'contextuele' factoren die het morele karakter van onze oordeelsvorming op het intuïtieve niveau beïnvloeden. Ze veroorzaken *blindspots* voor de morele kwaliteiten van de keuzesituaties waarin we ons bevinden. Deze factoren spelen allen onbewust en voeden het automatische proces dat de morele intuïtie is. Een belangrijk effect hiervan is dat het praktische geweten – als ons instrument ter waarschuwing van potentieel moreel verkeerde keuzes of handelingen – buitenspel gezet wordt.

Op het meest basale niveau ontstaan de blindspots door het probleem van *bounded awareness*: 'the common tendency to exclude important and relevant information from our decisions by placing arbitrary and dysfunctional bounds around our definition of a problem' (Bazerman en Tenbrunsel 2011: 7). Met andere woorden, deze gebondenheid zorgt ervoor dat we systematisch relevante informatie – bijvoorbeeld omdat deze niet direct beschikbaar is, maar ook omdat we (onbewust) zoeken naar informatie die passend is bij onze intuïtieve wens – niet meenemen in de weging van onze keuzes. Deze informatie wordt systematisch buiten de oordeelsvorming gehouden.

In het verlengde hiervan verwijst *bounded ethicality* naar de wijze waarop deze onbewuste vooringenomenheid onze morele oordelen kleuren. Deze ethische gebondenheid toont zich in de 'systematic constraints on our morality that favour our own self-interest at the expense of the interest of others' (Bazerman en Tenbrunsel 2011: 8). Er is meer specifiek sprake van *bounded ethicality* wanneer ik intuïtief tot een oordeel kom dat schadelijk is voor anderen en dat ook zo is volgens – en daarmee indruist tegen – mijn eigen (gearticuleerde) morele overtuigingen. Met andere woorden, deze gebondenheid toont zich wanneer er een morele dissonantie is tussen intuïtief oordeel en morele overtuigingen als gevolg van bepaalde cognitieve processen die ons verblinden voor de morele kwaliteiten van onze keuzes. Kern en Chugh (2009) tonen bijvoorbeeld hoe binnen structureel gelijke situaties een 'verlies-frame', een perspectief waarbinnen

13 Ik ga verder niet in op de rol van emoties *an sich*. Dat deze voor specifieke *biases* zorgen staat vast. Emoties als walging en angst alsmede de capaciteit tot empathie beïnvloeden onze morele oordelen. Dit zijn 'morele systemen van het vlees' (Verplaatse 2014) die een bovenmatige rol spelen in het intuïtief handelen, zonder dat we deze erkennen.

het lijkt alsof ik iets te verliezen heb, ervoor zorgt dat mensen veel sneller voor het eigenbelang kiezen dan binnen een ‘winst-frame’.<sup>14</sup>

Bounded ethicality gaat in eerste instantie over onze relatie tot onszelf. Ons intuïtief moreel handelen toont zich strijdig met onze morele identiteit. Dit fenomeen vertaalt zich echter ook naar de wijze waarop we de handelingen van een ander inschatten. Zo is aangetoond dat we het immorele gedrag van een ander niet waarnemen als wij voor het eigen belang afhankelijk zijn van deze ander. Hier spreekt men van *motivated blindness* (Bazerman en Tenbrunsel 2011: 81). De rol van de auditors in het Enron schandaal is een passend voorbeeld hiervan. Zij lieten Enron miljarden in de boeken verzinnen zonder dat ze erop aansloegen. Hadden ze dit wel gedaan dan had dit mogelijk zeer negatieve gevolgen gehad voor hun bedrijf en henzelf. Naast de auditing namelijk, verdiende dit kantoor voorname-lijk aan Enron via haar consultancy tak. Het belangrijke punt hier is dat velen deze immorele keuzes niet intentioneel maakte, ofwel ze waren niet actief fraude aan het verdoezelen. Ze ‘zagen’ het simpelweg niet.

Anders dan bounded ethicality wijst ethical fading op de contextuele factoren die de ethische dimensie van onze keuzes elimineert. Dit gebeurt bijvoorbeeld ‘als we maar vaak genoeg ergens aan blootgesteld worden of vaak genoeg een bepaalde handeling uitvoeren’. (Van Houwelingen, Hoogervorst en Van Dijke 2015: 6). Ook het ‘opknippen’ van verantwoordelijkheden binnen werkprocessen – een vorm van *fading* waar Arendt, in extremis, de vinger op legt in haar analyse van de banaliteit van het kwaad – draagt direct bij aan ethical fading: eenieder in de lijn neemt een op het oog onschuldige beslissing zonder enige ethische implicaties. Interessant genoeg kunnen ook op het oog positieve intervisies binnen een organisatie dit effect hebben. Denk hierbij aan het stellen van motiverende *targets* (zelfs als deze ter stimulering van moreel handelen zijn!) of de rol van een strikt handhavingsbeleid (Verplaetse 2014; Tenbrunsel and Messick 2004).<sup>15</sup> Het moreel besef wordt in deze gevallen, ongewild, geslachtofferd.

Een andere interessante vorm van fading betreft het psychologisch effect van slechts kleine verschuivingen in onze morele standaarden. Neem het factureren van uren. Je neemt je voor nooit te schrijven voor niet gewerkte uren. Maar dan kom je niet uit met je urenstaat. Een kwartiertje erbij helpt. Maar dit kwartiertje is in principe een eerste stap in de ver-

14 Dit is zo onder de verdere conditie dat ik onder tijdsdruk staat.

15 Een strikt handhavingsbeleid leidt ertoe dat medewerkers de morele vraag uit het oog beginnen te verliezen. Het gaat niet meer om de vraag wat het juiste is maar om het balanceren van opbrengsten en kosten indien afgeweken wordt van de regels (Tenbrunsel and Messick 2004).

keerde richting, die ons zonder intervisie steeds verder doet afglijden van onze initiële standaarden: 'our unethical behavior often occurs on a slippery slope. We excuse ourselves for committing one tiny infraction and then allow ourselves to commit increasingly unethical infractions as time passes' (Bazerman en Tenbrunsel 2011: 92). Een eerste kleine verschuiving in de morele standaard leidt uiteindelijk tot gesjoemel met miljarden – dat is de les van het eerdergenoemde Enron schandaal.

Resumerend: in het eerste deel van dit artikel is het 'praktisch' geweten geschetst als een onbewuste reflectieve capaciteit die ons in ons dagelijks handelen behoedt tegen het maken van moreel verkeerde oordelen. De inhoud van het geweten komt echter voort uit onze opvoeding en ervaringen en daarmee onze sociale conventies. Dit maakt dat het geweten – maar ook onze morele intuïtie op zichzelf – zelfbevestigend dreigt te worden. Zij kan slechts verwijzen naar haar eigen, subjectieve, inhoud. Het praktisch geweten vraagt dus om een continue scherpere op basis van kritische, rationele reflectie. De morele psychologie, zoals in dit tweede deel geschetst, bevraagt echter of dit wel mogelijk is. Allereerst, stelt ze dat het morele oordeel überhaupt intuïtief is. De rede speelt slechts post-hoc een rol in het strategisch rationaliseren van het intuïtief oordeel. Hiermee sluit ze de route naar het kritisch reflecteren over onze intuïties af. Daarenboven toont de morele psychologie dat het geweten sterk afhankelijk ('maakbaar') is van gevoelde emoties en externe, moreel irrelevante stimuli alsmede de wijze van framing van keuzes.

Het belang van het geweten als reflectieve capaciteit lijkt daarmee onder druk te staan. Zij is subjectief en sterk afhankelijk van onbewuste processen die haar rol ondermijnen. Tegelijkertijd lijkt kritische (rationele) reflectie weinig effectief gegeven de minimale rol van de rede in de oordeelsvorming. Zoals eerder beargumenteerd zou dit echter een verkeerde conclusie zijn vanuit de inzichten van de morele psychologie. Zij stelt juist de noodzaak van het morele leren extra scherp. Indien onze intuïties leidend zijn in ons moreel handelen en als deze intuïties zelf dusdanig maakbaar zijn, hoe zorgen we ervoor dat deze intuïties in samenwerking met het 'praktisch' geweten morele oriëntatie bieden? Deze vraag staat centraal in het afsluitende deel. Hier schetsen we de wijze waarop een (overheids) organisatie de uitdaging die de morele psychologie opwerpt bij het 'praktisch' geweten op kan nemen.

### 3 Het praktisch geweten binnen de organisatie

De inzichten van de morele psychologie leiden tot enige scepsis wat betreft het succes van puur rationele methodieken op het moreel leren van mensen. Deze scepsis is terug te zien bij auteurs als Bazerman en Tenbrunsel (2011) maar ook in een recent rapport over moreel leeroverleg voor de Nederlandse Dienst Justitiële Instellingen (Van Houwelingen, Hoogervorst en Van Dijke 2015). Tot op bepaalde hoogte is die scepsis natuurlijk gerechtvaardigd. Een rationale, normatieve ethiek volstaat op zichzelf niet als het gaat om moreel leren, dat wil zeggen, het sterken van de morele intuïtie aan de basis van ons handelen. Deze methodieken veronderstellen dat moreel besef aanwezig is in plaats van dat het precies iets is dat gestimuleerd moet worden. Bazerman en Tenbrunsel (2011) claimen daarom dat ethiek trainingen op basis van de traditionele ethische modellen 'lack an understanding of the unintentional yet predictable cognitive patters that result in unethical behavior' (Bazerman en Tenbrunsel 2011: 5). Ze vulen aan: 'without an awareness of blind spots, traditional approaches to ethics won't be particularly useful in improving behavior' (Idem: 37).

Om tot een intervisie in het moreel handelen van mensen te komen moet een succesvolle methodiek dus aan een aantal voorwaarden voldoen. In het volgende schets ik deze voorwaarden, zonder expliciet een specifieke methodiek te willen voorstellen.<sup>16</sup> Voor het gemak, veronderstel ik het werken aan het moreel leren zoals dit plaatsvindt binnen (overheids)organisaties als context.<sup>17</sup> Gegeven de voorbeelden van bijvoorbeeld een Enron is het praktisch belang van een scherp 'praktisch' geweten van de medewerkers binnen de organisatie van levensbelang.

De meest basale voorwaarde voor succes is de herhaling. Het tegengaan van ethical fading vraagt om regelmatige intervisies. Anders glijdt de mens, als gewoontedier, steeds langzaam weer af. Iedere organisatie heeft dus baat bij het vormgeven van structurele intervisies binnen de werkpraktijk. Regelmatige herhaling zal de noodzakelijke ruimte bieden voor het opwek-

<sup>16</sup> Er bestaan vele methodieken. Naar mijn weten de eerste om tot een model voor morele oordeelsvorming te komen is Henk van Luijk (1993). Zijn 7-stappen procedure voldoet voor een belangrijk deel aan de hierboven geformuleerde voorwaarden. Om volledig transparant te zijn geef ik hierbij graag aan dat de organisatie waarvoor ik trainingen verzorg, *Governance & Integrity* Nederland, werkt met een versie van de 7-stappen procedure. Ik voeg hieraan toe dat ik dus niet probeer te reconstrueren hoe er tot een *moreel juist oordeel* gekomen kan worden – zie hiervoor bijvoorbeeld Van Luijk en De Jong, Geraedts en Meij (2006). Ik richt me slechts op een aantal noodzakelijke voorwaarden.

<sup>17</sup> In het volgende steun ik deels op mijn eigen werkervaringen.

ken van moreel besef en het lerend vermogen van iedere medewerker. Alleen op deze basis kan het geleerde geïnternaliseerd worden en het praktische geweten gescherpt. Morele expertise veronderstelt herhaling. Samenvattend kan dus gesteld worden dat het moreel leren niet gaat over een enkele training, maar altijd over de vormgeving van een leerproces.

De herhaling is natuurlijk slechts nuttig indien de intervisie zelf voldoet aan bepaalde standaarden. De morele intervisies moeten om succesvol te zijn werkelijk een *intervisie* bieden. Op basis van hetgeen besproken in dit artikel zijn de volgende voorwaarden cruciaal:

1. Een heldere formulering van de primaire morele vraag die beantwoord moet worden door de 'ik' in kwestie;
2. Een onderzoekende houding;
3. Een zorgvuldige onderzoeksprocedure;
4. Een maat/toetssteen op basis waarvan de juiste keuze vastgelegd kan worden.

Laat ik deze punten kort langslopen.

De eerste voorwaarde stimuleert het morele besef. Werknemers binnen organisaties lopen continue tegen morele vraagstukken aan maar herkennen deze niet altijd als zodanig. Ethical fading speelt hierin een belangrijke rol. Wordt een moreel vraagstuk tot een technische gereduceerd dan zullen morele argumenten plaats maken voor instrumentele keuzes. Door mensen gezamenlijk na te laten denken over morele vraagstukken wordt hun moreel besef aangewakkerd. Vraagstukken die initieel als 'gangbare praktijk' of mogelijk als financiële 'kosten-baten' vraagstukken (denk aan de gemiddelde overheidsorganisatie post-2008-crisis) gepercipieerd worden, tonen zich langzaam maar zeker als morele vragen. Er valt echt iets te kiezen. Het is hierbij wel cruciaal dat mensen werken met casuïstiek uit de eigen werkpraktijk. De gangbare kritiek op ethiek trainingen aangaande de gebruikte voorbeelden (zoals 'trolley' voorbeelden) houdt steek – deze zijn grappig, soms verhelderend, maar dragen niet bij aan moreel besef binnen de eigen werkpraktijk.

Het herkennen van vraagstukken als *morele* vraagstukken is een competentie op zich. Het maakt dat bepaalde aspecten, namelijk de effecten van jouw keuze op de ander, meegenomen worden in de afweging linksom of rechtsom te gaan in een keuzesituatie. Het *frame* waarbinnen een vraagstuk opgepakt wordt is bepalend voor de weg die we maken. Regelmatig belegde sessies moreel leeroverleg sterkt het besef van de morele complexiteiten van de eigen werkpraktijk.

Het (h)erkennen van de morele vraag is cruciaal. De vraag heeft echter ook nood aan een eigenaar. Er moet altijd een 'ik' zijn die het vraagstuk

draagt. Met andere woorden, het bewustzijn wordt hier gewekt dat ergens in de lijn van besluitvorming er een moment is waarop 'ik' voor een morele keuze sta. Door het eigenaarschap te aanvaarden wordt voorkomen dat het eigen oordeel ontkend wordt, afgeschoven op een leidinggevende of de organisatie *an sich*. Moreel besef vraagt ook om morele verantwoordelijkheid.

Kritisch bekeken kent het intuïtief handelen een evidente valkuil: de vraag of er überhaupt juist gehandeld wordt is niet in beeld. Het voordeel van intuïtief handelen is dat het in de dagelijkse (werk)praktijk tot snelle keuzes in complexe situaties leidt. Maar zelfs als men over de handeling bevraagd wordt, is het lastig niet simpelweg te denken dat de handeling nu eenmaal de juiste was – er is geen bewustzijn van de grote rol die de automatische processen spelen in het vormgeven van het oordeel. Overtuigd van de redelijkheid van de eigen keuze – en dit kunnen we ook post-hoc beargumenteren – wordt het pad richting alternatief afgesloten (Tobia, Buckwalter en Stich 2013).

Een onderzoekende houding vraagt precies om het alternatief zo goed mogelijk in kaart te brengen. Deze houding kan in een overleg-setting gestimuleerd worden. Dit kan op formele wijze door eerst een deelnemer te vragen naar zijn of haar intuïtief oordeel en vervolgens te vragen om een bezwaar tegen de eigen keuze te formuleren. Om de onderzoekende houding te stimuleren vraag ik regelmatig in mijn trainingen: 'Wie dacht toen hij/zij hoorde "Zwarte Piet is racisme" ... wat een onzin!?' Niet verrassend reageert gemiddeld acht tot negen op de tien deelnemers hier direct instemmend op. Argumenten heeft men ook direct klaarliggen. Op de vraag wie na het aanmeten van het bovengenoemde oordeel is gaan onderzoeken wat de achterliggende argumenten voor de claim zijn, gaan de handen van slechts een zeer kleine minderheid omhoog. Het groepsproces waarbinnen dit plaatsvindt versterkt het effect. De regelmatige bevraging van de eigen intuïtie stimuleert de kritische reflectie.

Voldaan hebbend aan de tweede voorwaarde zal de methodiek ervoor moeten zorgen dat een zorgvuldige methode het onderzoek in goede banen leidt. Dit is voorwaarde drie. Aangezien het hier een moreel onderzoek betreft zullen allereerst alle betrokken in kaart gebracht moeten worden. Zij zijn allen belanghebbend bij de uitkomst van de keuze. Vervolgens zal de situatie waarin de vraag opspeelt zo nauwkeurig mogelijk ingekleurd moeten worden. Dit is niet slechts relevant voor het vaststellen van de juiste keuze in het voorliggende vraagstuk; het leert de deelnemer eveneens om de (moreel) relevante aspecten van de situatie in kaart te brengen en daarmee over tijd steeds beter te herkennen. Zoals eerder aangegeven

neigt de mens in omstreden situaties steeds richting de informatie die zijn of haar standpunt bevestigt. Het gezamenlijk in kaart brengen van de context waarin de keuze plaatsvindt kan deze neiging ondervangen.

De schets van de concrete situatie heeft een direct effect op de weging van argumenten voor of tegen een bepaalde keuze. Wat de juiste keuze is, is ongegeneerd context-afhankelijk. Een derde component van de onderzoeksprocedure betreft het inventariseren van alle mogelijke argumenten voor beide handelingsopties. Wederom, evenals onder voorwaarde twee, dient dit tot het stimuleren van inzicht in de rijke schakeringen die een keuzesituatie met zich meebrengt. De methode dient de zorgvuldigheid van het onderzoek maar stimuleert in de herhaling morele expertise – de schakeringen in concrete situaties beginnen helderder te worden, de openheid voor alternatieve handelingsopties groter, enzovoort.

De eerste drie voorwaarden beantwoorden aan bepaalde uitdagingen die de morele psychologie stelt. Inzichten vanuit de normatieve ethiek zijn hier (nog) niet nodig. Deze voorwaarden benadrukken enerzijds de zorgvuldigheid van het specifieke onderzoek en werken, indien herhaald, op de morele intuïtie. Voorwaarde vier daarentegen vraagt specifiek om de normatieve ethiek. Deze stelt namelijk dat er een maat voor het moreel juiste nodig is voor het morele onderzoek. De morele oordeelsvorming als intervisie heeft haar waarde in het tegen het licht houden van de morele intuïties die veelal leidend zijn in de (werk)praktijk. Deze maat *moet* kritisch zijn. Met andere woorden, er moet een maat voorhanden zijn die 1) voldoende scherprechter is om tussen de keuze om linksom te gaan en de keuze om rechtsom te gaan te differentiëren en 2) deze rol vervult vanuit een niet-subjectieve positie.

De geldende conventies ('waarden en normen') voldoen niet aan beide voorwaarden voor een succesvolle maat. Het is enigszins verrassend dat Van Houwelingen, Hoogervorst en Van Dijke (2015), in het eerder aangehaalde rapport, in hun onderzoek naar een succesvolle vorm van morele oordeelsvorming op basis van de moreel psychologische literatuur niet verder komen dan precies de gangbare normen. Zonder ergens expliciet te worden over iets als een maat stellen ze aangaande moraliteit dat '[d]e meeste experts [...] het erover eens [zijn] dat het tenminste te maken heeft met de normen die over het algemeen gelden voor het sociale verkeer binnen de samenleving maar ook binnen kleinere sociale groeperingen' (Van Houwelingen, Hoogervorst en Van Dijke 2015: 24).<sup>18</sup> Hoewel dit in-

18 Zie ook p. 56, waar gesteld wordt dat moreel leiderschap gelegen is in het bespreken van normen, en p. 58, waar een organisatie met een duidelijke ethische infrastructuur er een is die communiceert over de geldende normen en waarden.

zicht, enigszins triviaal, klopt, kan een methodiek voor moreel leren niet volstaan met een dergelijk maat. In plaats van het 'praktische' geweten te scherpen, valt zij namelijk precies terug op die conventies die het geweten haar inhoud in de eerste plaats hebben gegeven.

Het scherpen van het 'praktische' geweten vraagt nu juist onszelf te benaderen vanuit een objectiverende positie, zoals die van een *impartial spectator*. Het 'praktische' geweten vraagt weerstand en oppositie binnen het moreel leren. Mijn eigen normen en waarden, noch die van de subgroep of samenleving waartoe ik behoor lijken hiervoor in aanmerking te komen. Daarnaast toont de geschiedenis voldoende aan dat de geldende normen voor het sociaal verkeer a) overduidelijk moreel verkeerd kunnen zijn (omdat ze bijvoorbeeld een hele etnische of religieuze groep uitsluiten dan wel vervolgen) en b) zelf-affirmerend zijn. Zeker binnen organisaties ('kleinere sociale groeperingen') kunnen geldende normen eerder beperkend zijn en tot ethical fading leiden. Normen moeten, met andere woorden, zelf de morele toets doorstaan. Ze beschrijven uiteindelijk niet meer (en niet minder) dan wat een bepaalde subset van mensen acceptabel en wenselijk vindt en kunnen daarom (uiteindelijk) niet de rol van niet-subjectieve, kritische toetssteen vervullen.

Een succesvolle methodiek voor het moreel leren zal een beroep moeten doen op een werkbare theorie (maat) van de gerechtigheid, op basis waarvan concrete vraagstukken onderzocht kunnen worden. Het beargumenteren van een dergelijke maat vraagt natuurlijk meer ruimte dan hier voorhanden is. Binnen de praktijk van de trainingen in morele oordeelsvorming vinden we een dergelijke maat: 'het recht doen aan de Ander',<sup>19</sup> ofwel, het in de weging 'voldoende rekening houden met de rechten, belangen en wensen van alle betrokkenen' (in deze concrete situatie). Op subtiele wijze verlegt deze maat de focus van het juiste van mijzelf (zoals mijn conventies zouden doen) en legt zij deze neer bij de ander. De vraag is: wat mag de Ander van mij verwachten? En het antwoord op deze vraag is afhankelijk van een weging van de rechten, belangen en wensen van alle betrokkenen. Waarbij het recht van een betrokkene altijd een handelingsverplichting bij mij neerlegt – daarmee wegen rechten altijd zwaarder dan belangen en wensen in het morele oordeel. Argumenten op basis van rechten hebben dus *beginselkracht*. Belangen en wensen daarentegen geven 'slechts' input voor het bewerkstelligen van het 'grootste geluk van

19 De maat, zoals hier geformuleerd, vormt de basis van de training morele oordeelsvorming zoals verzorgd door de organisatie waarvoor ik werk, Governance & Integrity. De filosofen Leonard de Jong, Frans Geraedts en Ruud Meij vormen de intellectuele bron van deze maat.



de grootste groep' (Van Luijk 1993). Rechten zijn daarmee 'troefkaarten' in iedere weg (Dworkin 1977).

Deze korte beschrijving van de maat benodigt verdere filosofische onderbouwing. Voor nu is het voldoende om te tonen dat een dergelijke maat voldoet aan de gestelde voorwaarden. Het doet dit door de vraag naar het moreel juiste bij de Ander te leggen (het moreel juiste is niet langer afhankelijk van mijn normen). Vervolgens wordt de vraag naar hetgeen de Ander mag verwachten ingevuld met het kritische 'voldoende rekening houden', waarbij het beginselargument, verwijzend naar een recht met bijbehorende handelingsverplichting, als scherprechter optreedt (de maat differentieert en plaatst de invulling van de verwachting van de Ander buiten mijn subjectieve invulling).

#### 4 Concluderend

In dit artikel is een poging gedaan de hedendaagse moreel psychologische literatuur te koppelen aan de praktijk van het moreel leren. Het 'praktisch' geweten stond centraal in deze poging tot overbrugging. Terwijl filosofische analyses van het geweten theoretisch interessant zijn, is haar concrete rol van evident praktisch belang voor (overheids)organisaties. In dit licht heb ik het geweten hier als een praktische, zelf-reflectieve en zelfcorrigerende capaciteit onderzocht. Het geweten is echter niet feilloos – zij slaat vaak niet aan, vlakt af en stuurt ons soms in de verkeerde richting. Dit komt deels doordat de inhoud van het geweten voor een belangrijk deel voortkomt uit onze sociaal-culturele omgeving, maar ook voor een deel door de effecten van bepaalde cognitieve beperkingen, emotionele affecten en situationele stimuli op ons intuïtief handelen. Het goed functioneren van het geweten vraagt kritische reflectie. De vraag is hoe deze te organiseren zodat het geweten in de praktijk haar rol kan spelen. Methodieken voor moreel leren die hierop een antwoord kunnen geven zijn er te over. De hedendaagse morele psychologie werpt echter een aantal voorwaarden op waaraan iedere kansrijke methodiek moet voldoen. Deze voorwaarden zijn hier geschetst. Zij proberen een antwoord te geven op enerzijds het subjectieve karakter van het 'praktisch' geweten en anderzijds de verdere cognitieve, emotionele en situationele beperkingen die haar onbewust opgelegd worden in ons dagelijks handelen.

## Bibliografie

- Bazerman, M.H. en A.E. Tenbrunsel (2011) *Blindspots: Why We Fail to Do What's Right and What to Do about it*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Bloom, P. (2013) *Just Babies: The Origins of Good and Evil*, Broadway Books: New York.
- De Jong, L., F. Geraedts en R. Meij (2006) Over het morele oordeel, in: De Koningh, H. en F. Van de Wouw (red.), *Handboek Integriteit: Ervaringen uit de praktijk en achtergronden*. Assen: Van Gorcum.
- Dworkin, R. M. (1977) *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Gallese, V. (2001) The Shared Manifold Hypothesis: from mirror neurons to empathy, *Journal of Consciousness Studies* 8:5-7, pp. 33-50.
- Giubilini, A. (2016) Conscience, in: Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/conscience/>
- Haidt, J. (2001) The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment, *Psychological Review* 108, pp. 814-834.
- Haidt, J. (2007) The new synthesis in moral psychology, *Science* 316, pp. 998-1002.
- Haidt, J. (2013) *The Righteous Mind. Why good people are divided by politics and religion*. London: Penguin Books.
- Kern, M. en D. Chugh (2009) Bounded Ethicality: The Perils of Loss Framing, *Psychological Science* 20, pp. 378-384.
- Sauer, H. (2012) Educated Intuitions. Automaticity and rationality in moral judgment, *Philosophical Explorations* 15:3, pp. 255-275.
- Schwitzgebel, E. (2009) Do Ethicist Steal More Books? *Philosophical Psychology* 22, pp. 711-25.
- Sorabji, S. (2014) *Moral Conscience Through the Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Tenbrunsel, A.E. en D.M. Messick (2004) Ethical Fading: The Role of Self Deception in Unethical Behavior, *Social Justice Research* 17, pp. 223-236.
- Tobia, K., Buckwalter, W., & Stich, S. (2013) Moral intuitions: Are philosophers experts? *Philosophical Psychology* 26, pp. 629-638.
- Van Houwelingen, G., N. Hoogervorst en M. Van Dijke (2015) *Reflectie en actie: Een onderzoek naar moreel leeroverleg binnen Dienst Justitiële Instellingen (DJI)*. Rotterdam: Erasmus Universiteit Rotterdam – Rotterdam School of Management.
- Van Luijk, H. (1993) *Om Redelijk Gewin: Oefeningen in Bedrijfsethiek*. Amsterdam: Boom.
- Verplaetse, J. (2014) *Het Morele Instinct: Over de Natuurlijk Oorsprong van Onze Moraal*, Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds.

## Over de auteur

**Julien Topal** is de directeur van de *Foundation for Integrity and AntiCorruption* alsmede trainer/adviseur bij *Governance&Integrity*. Zijn werk concentreert zich op de integriteit van overheden wereldwijd. Hij promoveerde in 2014 aan het European University Institute te Florence. Hij publiceerde onder andere over burgerschap, corporate responsibility, transparency-initiatieven en onderzoek op het grensgebied van de filosofie en de neurowetenschappen.

# Het geweten – een katholiek antropologische verkenning

Mariéle Wulf

ANTW 109 (2): 365–383

DOI: 10.5117/ANTW2017.3.WULF

## Abstract

### *Conscience – a catholic anthropological vision*

In the catholic tradition conscience always played an important role as visible in the 'clausula Petri' (Ac 5,30-33) or in Paul's belief in its wisdom (Rm 2,14-16). Conscience can break rules ('epikeia'), but should not stand up against the church as such. Luther's historical deed left behind a distrust in conscience in the Catholic Church; it took 400 years to restore Paul's vision of the conscience as the highest authority – if it is formed and reaches the state of maturity. By his conscience, man is called to be as God created him; he is called by others to develop and to respect their dignity. He is also called by the world to form it according to its higher possibilities which cannot be realized but by man. Conscience is God's voice in the person where his promises can be heard. Though conscience is free, it is the place where responsibility is formed according to what someone can and should do. This is why the conscience will keep its unavoidable and undeniable role – even in a postmodern context.

**Keywords:** autonomy, responsibility, conscience, meaning, Christianity

De katholieke kerk heeft een lange weg bewandeld om bij de huidige opvatting over het geweten te komen. Deze zal in een korte schets weergegeven worden (1) en daarna wordt een meer antropologische visie van het geweten gepresenteerd (2 t/m 4). De afsluitende verkenning (5) van deze specifieke kijk op het geweten zal constateren dat ook wij postmodernen nog niet van het geweten kunnen afzien.

## 1 Een lange weg

### 1.1 Historisch belangrijke stappen

Het christendom heeft onmiskenbare wortels in het Jodendom.<sup>1</sup> Vandaar is het niet verrassend dat de onderdelen van de christelijke *Bijbel*, het Oude Testament (het onderdeel van joodse oorsprong) en het Nieuwe Testament (het specifiek christelijke onderdeel) ten aanzien van het gewetensbegrip op elkaar aansluiten: in Jodendom en christendom is de mens geconfronteerd met God, als volk of als enkeling. De verplichting van het geweten is dus een verplichting door en in het aangezicht van God en solidair met het volk of de gelovigen. Het Hebreeuws noch het Aramees kent een eigen woord voor 'geweten'; hier is het 'hart' de plek van de morele gezindheid en beslissing, 'want waar je schat is, daar zal ook je hart zijn' (Mt 6,21; vgl. Lc 12,34).

Het is opmerkelijk dat het geweten al vroeg een grote autoriteit had. Dat blijkt uit de zogenoemde '*clausula Petri*': Petrus beroept zich erop dat hij God meer moet gehoorzamen dan de mens (Hnd 5,30-33) – tegen de religieuze autoriteiten van zijn tijd en godsdienst in. Hier leidt een enkeling met een kleine gemeenschap op de achtergrond zijn autoriteit af van de goddelijke stem in hem.

*Paulus* constateert, dat iedereen in zichzelf, in zijn geweten (Grieks: *syndeiresis*), God tegemoet kan treden en zijn wet kan vinden:

Wanneer heidenen die de wet niet hebben, uit zichzelf doen wat de wet verlangt, zijn zij zichzelf tot wet, ook al bezitten zij de wet niet. Zij tonen dat wat de wet vereist, in hun hart geschreven staat. Hun geweten getuigt daarvan, en hun gedachten, die hen over en weer beschuldigen of ook wel vrijspreken op de dag dat God volgens mijn evangelie over de verborgen daden van de mens zal oordelen, door Christus Jezus. (Rom 2, 14-16)

De wet in het menselijke hart is de door God ingeschapen wet – geen positieve, dus ooit vastgelegde wet, maar een die met de menselijke aard is gegeven en die voor iedereen in zijn geweten toegankelijk is.

De *boetepraktijk* heeft door de eeuwen heen dit beeld van de wet veranderd. De openbare boetedoening raakte meer en meer in onbruik en men ging over naar de persoonlijke biecht bij monniken en priesters.<sup>2</sup> Omdat

<sup>1</sup> Voor dit hoofdstuk vgl. Wulf: Een antropologie van de christelijke ethiek, 55v. Vgl. Wulf: *Begegnung, die befreit*, 163vv. en 213vv.

<sup>2</sup> Vgl. Klär, Karl-Josef: *Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Konzil von Trient*, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris: Peter Lang 1991.

dezen zonder echte opleiding als biechtvaders werkten, werden penitentieboeken geschreven als een soort handleiding voor de privébiecht. Dat leidde tot een zekere casuïstiek, een ‘gevallenleer’<sup>3</sup>. Door deze praktijk vonden drie opmerkelijke verschuivingen plaats: (1) het gewetensonderzoek vond niet meer in de openbaarheid plaats maar werd tot een privé-uiteenzetting met God; (2) de biecht werd beleefd als een zekere rechtspraak over de mens; het geweten werd tot de innerlijke aanklager en (3) het spreken van het geweten werd gevormd – en zeker vaak misvormd – door wetten van buiten en niet meer waargenomen als de in de mens werkende en klinkende goddelijke stem.<sup>4</sup>

Eigenlijk had men het door *Augustinus* al beter kunnen weten. Zijn zogenoemde *Confessiones* (belijdenissen) zijn vermoedelijk ontstaan als een soort openbare biecht. Maar zij zijn ook een voorbeeld van één groot gewetensonderzoek die een enkeling doet in het aanschijn van God. Zijn manier om de relatie tot zijn Schepper te herstellen en diens verlossing te ontvangen werd tot voorbeeld voor een lange geestelijke traditie. Het was Augustinus’ eigen ervaring dat leven in strijd met de goddelijke orde tot verwarring leidt. De goddelijke genade heeft de mens bevrijd en geheeld; zijn honger naar de waarheid en zijn zoektocht naar vrede kwamen in God tot rust; hij vond leven in volheid in God, die de ziel van zijn ziel was.<sup>5</sup> De predestinatie noch de genade beperken de vrijheid – in tegendeel: de relatie tot God waarborgt de vrijheid.<sup>6</sup> De ethiek van Augustinus vertoont wel een zekere striktheid<sup>7</sup>, maar het rigorisme, het blijvende dualisme en een zeker intellectualisme gaan gepaard met een optimisme: De mens is goed en vrij in en door God.<sup>8</sup> Ook in de relatie tot God, die een van liefde is, blijft de mens vrij. De geboden dwingen de mens niet; zij doen in het geweten een appel op de vrijheid en worden in vrijheid nageleefd. Grondslag is de liefde zonder welke het goeddoen geen enkele waarde heeft<sup>9</sup>, zoals ook Paulus in 1Kor 13 bepleit.<sup>10</sup>

*Thomas van Aquino*<sup>11</sup> presenteert – als typische scholasticus – een systematisch onderzoek over het geweten: het geweten is de instantie voor

3 Vgl. MacCulloch: Geschiedenis, 502v. Vgl. Frigato: Leven in Christus, 67vv.

4 Vgl. Wulf: Morele denkpatronen, 138vv.

5 Vgl. Confessiones 2,10; 1,2; 1,5; 10,27; 3,1; 10,25 en 3,6.

6 Vgl. Wulf: Morele denkpartonen, 93.

7 Vgl. Horn: Augustinus, 31.

8 Vgl. Wulf: Morele denkpatronen, 96vv.

9 Vgl. De gratia et libero arbitrio 3,18 (255).

10 Vgl. Wulf: Morele denkpatronen, 95.

11 Vgl. Wulf: Morele denkpatronen, 120vv.

het zedelijke oordeel; zijn wortels zijn vrijheid, rede, wil en het gericht-zijn op het goede. De gewetensbeslissing wordt voorafgaand aan de daad voltrokken; het gewetensoordeel kijkt erop terug. Het geweten gehoorzaamt aan de rede; als het verstand dwaalt, dwaalt ook het geweten.<sup>12</sup> Ook hier is sprake van een zelfstandig oordeel – natuurlijk onder de voorwaarde dat het geweten een zekere vorming heeft ontvangen.

De plek voor de gewetensbeslissing in de Kerk is en blijft de zogeheten *epikeia*: daardoor kan een enkeling zich ontslaan van een wetsverplichting om redenen die boven de wet liggen.<sup>13</sup> Dat wil zeggen: in de kerkelijke traditie gaat gehoorzaamheid steeds gepaard met vrijmoedigheid. Een andere reden om tegen bepaalde wetten in te beslissen zit in de mogelijkheid beroep te doen op het *'ultra posse nemo obligatur'*: niemand kan worden verplicht meer te doen dan in zijn vermogen ligt. Natuurlijk is iedereen verplicht zijn vermogens te ontplooien en/of hulp te vragen. Maar als dat niet mogelijk is, kan hij niet verplicht worden.

De vrije en verantwoordelijke gewetensbeslissing was dus op zich goed verankerd in de kerktraditie en gesierd door grote namen. Maar tijdens de *Reformatie*, toen Luther, beroep doend op zijn geweten, tegen de kerkelijke autoriteit inging, werd het geweten tot een probleem.<sup>14</sup> Luthers 'Widerrufen kann und will ich nichts, da gegen das Gewissen zu handeln weder ungefährlich noch ehrenhaft ist. Gott helfe mir. Amen'<sup>15</sup> op de Rijksdag van Worms en zijn boek over de *Vrijheid van een christenmens* (1520) horen eigenlijk bij de kern van de christelijke boodschap. Dat een enkeling een beroep doet op zijn geweten en vanuit deze autoriteit tegen de kerk ingaat, is een onverwachte toepassing van de *'clausula Petri'*: Luther bindt zich aan de hogere goddelijke autoriteit, die nu verbonden wordt met de goddelijke stem in het eigen geweten. Hier staat hij vrij en onvervangbaar voor God. 'Een christen is de volstrekt vrije heer van allen, onderworpen aan niemand. Een christen is de volstrekt plichtsgetrouwe dienaar van allen, onderworpen aan allen,' schrijft Luther.<sup>16</sup>

Toch konden de gezagsdragers van de Kerk op dat moment de positieve

12 Vgl. McNerny: *Vernunftgemäßes Leben*, 129vv. Vgl. Elders: *Thomas van Aquino*, 193vv. Vgl. Nissing: *Christlicher Eudaimonismus*, 73vv. Vgl. STh I-II, 19,5v. en 77,6. Vgl. Kluxen: *Philosophische Ethik*, 188.

13 Vgl. Wulf: *Morele denkpatronen*, 126v.

14 Vgl. Wulf: *Morele denkpatronen*, 162vv.

15 Vgl. Franzen: *Kirchengeschichte*, 264. Vgl. MacCulloch (*Geschiedenis*, 551) noemt de korte versie die de intentie niet helemaal weerspiegelt: 'Hier sta ik. Ik kan niet anders.'

16 Volgens MacCulloch: *Geschiedenis*, 550. Vgl. Luther, Maarten: *De Vrijheid Van Een Christen*. Kok 2003.

invloed van deze gewetensleer niet waarderen. Zij reageerden door de autoriteit van de Kerk in gewetensvragen te onderstrepen en door een striktere boetepraktijk.<sup>17</sup> Na het Concilie van Trente werd het geweten door de *inquisitie* geknecht hoewel de inquisitie eigenlijk bedacht was om de lokale autoriteiten te weerhouden van ongerechtvaardigde veroordelingen.<sup>18</sup> Het duurde vierhonderd jaar tot het geweten binnen de kerkelijke leer weer tot zijn recht kwam, namelijk tijdens het *Tweede Vaticaans Concilie*.<sup>19</sup>

Het geweten blijft een vraagstuk dat binnen een sterk hiërarchische gemeenschap te denken geeft en zeker ook in de context van moderniteit en inmiddels postmoderniteit. Daarom is er ten aanzien van het gewetensconcept nog steeds ‘work in progress’ gaande. En dit is gezien de vrijheid van deze instantie en de relatie van God en mens, die in de gewetensbeslissing een cruciale rol speelt, misschien de meest adequate manier om met dit vraagstuk om te gaan.

## 1.2 Kenmerken van het geweten

De christelijke opvatting van het geweten kan onder de volgende trefwoorden gebracht worden: gewetensvrijheid, gewetensbinding, gewetensvergisning en de relevantie van het geweten voor het heil.<sup>20</sup> De *gewetensvrijheid* berust op de houding van God jegens de mens: God heeft hem vrij en redelijk geschapen, dus acht hij hem in staat om vrijwillig voor hem te kiezen. God dwingt de mens nooit<sup>21</sup> – dat moet de Kerk accepteren. Zo schrijft Johannes Paulus II in de encycliek ‘Veritatis Splendor’: ‘De kerk stelt zich altijd alleen in de dienst van het geweten.’<sup>22</sup> Toch is de mens in zijn geweten *aan Gods waarheid gebonden*. In het geweten spreekt God tot de mens; hier staat een mens onvervangbaar voor zijn aangezicht. In de waarneming van Gods stem kan de mens zich echter *vergissen*, men zou kunnen zeggen: niet het geweten dwaalt, maar de mens neemt het verkeerd waar of hoort het niet meer. Het vereist oefening om goed naar God te kunnen luisteren; de Kerk acht de mens daartoe in staat.<sup>23</sup>

17 Vgl. Documenten Concilie van Trente DH 1667-1719.

18 Vgl. Franzen: Kirchengeschichte, 317v. Vgl. Angenendt: Toleranz und Gewalt, 263vv. en 272vv.

19 Vooral in Lumen gentium (LG) 16.

20 Vgl. Wulf: Een antropologie van de christelijke ethiek, 56vv. Vgl. Wulf: Begegnung, die befreit, 99vv.

21 Vgl. de jongeman, die zijn rijkdom niet kan loslaten: Jezus laat hem gaan (Mt 19,16-30)

22 Johannes Paulus II: Encycliek Veritatis Splendor, 64. Vgl. Tweede Vaticaans Concilie: Constitutie Gaudium et spes 7-12-1965, 16.

23 Vgl. hoofdstuk 3.

Daarom erkent het Tweede Vaticaans Concilie de *waardigheid* van het geweten: iedereen die zijn geweten volgt, kan tot het heil komen – zelfs als het niet mogelijk was het geweten naar christelijke maatstaven te vormen.<sup>24</sup> Dat is het vertrekpunt – zoals we al bij Paulus zagen – en het voorlopige eindpunt van een lange ontwikkeling in de Kerk. Dat het geweten niet altijd gerespecteerd werd en dat ook niet altijd naar het geweten werd geluisterd, hoort helaas ook bij de kerkgeschiedenis. Toch heeft de christelijke gemeenschap zijn erfenis bewaard en zal dat ook in toekomst – misschien zelfs versterkt – doen.

### 1.3 Gewetensbegrippen: mede-weten en mede-zien

Het geweten is toegang tot de waarheid en roept op om te groeien in de wijsheid: de mens is opgeroepen zichzelf te zijn in confrontatie met de waarheid over de eigen persoon, over het eigen bestaan. Hij zal de roep van de wereld moeten horen als confrontatie met de waarheid van anderen en van het anders-zijn van de mensen en dingen die soms weerstand bieden aan de eigen wensen. Als Gods oproep is het geweten een confrontatie met de onontkoombare waarheid dat wij geschapen en verlost zijn. Het Latijnse begrip voor geweten, *conscientia*<sup>25</sup>, geeft aan dat het geweten een mede-weten is met anderen, deelnemen aan het weten van iemand anders. Onze wetenschap over onszelf, onze medemensen en de wereld om ons heen is medeweten met de goddelijke wijsheid. Zijn wijsheid is onderdeel van elk geweten of de mens zich hiervan bewust is of niet. Dit mede-weten wordt echter slechts zichtbaar in degene die het aandurft een beroep te doen op de Wetende. Het Griekse begrip, *syndeiresis*, vat het geweten als samen-zien. Het laat een bepaald karakter van deze wetenschap zien: in zijn geweten ziet de mens het geheel, de samenhangen en daardoor de grotere waarheid. Wie zijn geweten volgt, kan met anderen samen de realiteit zien, soms door hun ogen en zelfs door Gods ogen. In hem ontsluit zich een wijsheid die een geïntegreerde en integrerende wetenschap is. In deze wijsheid wordt de menselijke wetenschap vervolmaakt.

24 Vgl. Tweede Vaticaans Concilie: Lumen Gentium 21-11-1964, 16: 'Want wie zonder schuld het Evangelie van Christus en zijn Kerk niet kent, maar toch eerlijk God zoekt en zijn wil, zoals het geweten hem die voorhoudt, onder de invloed van de genade, in zijn leven tracht te verwezenlijken, kan het eeuwig heil verwerven.'

25 Vgl. Anzenbacher: Einführung, 81vv.



## 2 Het geweten als roep

### 2.1 Een roep zonder roeper

Het geweten speelt niet slechts binnen, maar ook buiten de Kerk een grote rol. Het is het bemind-onbemide kind van de moderniteit.<sup>26</sup> Beroep doend op zijn geweten vraagt men voor zichzelf autonomie in letterlijke zin: de mens geeft zichzelf de wet; hij is zichzelf de wet. Dat de mens de wet in zichzelf draagt, is, zoals aangetoond, op zich niet nieuw – dat weet ook de Bijbel al: de mens kan de wet vinden, zij is niet vreemd aan hem, vooral niet vervreemdend van zijn wezen want zij heeft dezelfde oorsprong als hijzelf: God. Immanuel Kant kent ook een innerlijke wet, die de mens verplicht alleen dat te willen, wat de waardigheid in de eigen en in de andere persoon bevestigt. In de verlichte moderniteit is het vernieuwende dat de mens deze wet zonder God meent te kunnen vinden; het schepsel emancipeert zich van zijn Schepper en grondvest zijn wijsheid en zijn waardigheid enkel en alleen in zichzelf – het is geen toeval dat de mens bij Nietzsche tot de ‘Übermensch’ wordt verheven.

Dit positieve, maar ook zichzelf overvragend mensbeeld wordt aan het wankelen gebracht als de verlichte mens zich verheft boven anderen en hun hun waardigheid ontzegt – massaal. De Verlichting, die Kant de bevrijding van de mens uit zijn zelf veroorzaakte onmondigheid noemde<sup>27</sup>, leed schipbreuk toen in de zoste eeuw politieke systemen vrije mensen tot gevangenen maakten en mondigen de mond snoerden. Wat verlichtend had moeten zijn, veranderde tot verduistering van de wereld en de waarden. Dat werkt door. Men durft er niet meer op te vertrouwen dat mensen een innerlijk kompas hebben, die hen wegwijs maakt; men gelooft niet meer dat zij in staat zijn in zichzelf een algemene waarheid te vinden. Kant wist deze meest innerlijke wet nog te benoemen, die ook Paulus al kende.<sup>28</sup> De postmoderne mens kent geen laatste instantie meer buiten hemzelf om en ook in zijn eigen binnenste is hij ten diepste verdacht geworden voor zichzelf. Het uitroepteken dat de antropologisch gerichte moderniteit achter de mens had geplaatst, toen hij zich van God los-

26 Wulf, Claudia Mariéle: Das Gewissen – Aufruf zu sich, Anruf der Welt, Zuruf von Gott. In: Ökumenische Zeitschrift Erneuerung in Kirche und Gesellschaft, Paderborn 2011.

27 Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatsschrift. 1784, H. 12, S. 481-494.

28 Vgl. Rom 2,14-16 en Kant, Immanuel: Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Kritik der praktischen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. In: Ders.: Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 31983. Bd. IV, A289f.

maakte, is veranderd in een pijnlijk vraagteken, hét teken van de postmoderniteit. Wie vandaag de dag een beroep doet op zijn geweten, weet zich geconfronteerd met zijn beperktheid en zijn onzekerheid, met zijn zoektocht naar oriëntatie en zijn twijfels – en toch heeft hij geen andere toevlucht voor zijn beslissingen dan deze eenzame en twijfelachtige instantie.

Als hier weer een uitroep teken zal worden gezet achter het spreken van het geweten, dan gebeurt dat omdat in het diepste midden van het mens-zijn de vrijheid en de waarheid onuitroeibaar zijn. Een diepe zelfkennis en de ervaring van de eigen waardigheid heeft de angstige, twijfelende en in zijn waardigheid gekwetste mens zo hard nodig dat hij die blijft zoeken. Het geweten is de instantie waarmee de mens tastend beslist, een nieuwe oriëntatie zoekt, zich confronteert met de brandende existentiële vragen en waarin hij zijn waardigheid ervaart. Hier hoort hij de roep tot zichzelf, de roep van de wereld en ten slotte de roeping van God. Hier vindt de mens oriëntatie – maar wat hij zelf kan weten, blijft beperkt. Het eenzame ik is en blijft onzeker; het ik in het aanschijn van God kent zijn diepste bestemming uit de openbaring.

## 2.2 Opgeroepen mezelf te zijn, geroepen door de wereld, geroepen tot menswording

Fenomenologisch gezien kunnen wij het geweten begrijpen als een zich voortdurend voltrekkende innerlijke dialoog: iedere mens vraagt zich af wat hier de beste beslissing zou kunnen zijn, wat hij zou moeten denken, zeggen of doen. Het ik treedt in een *verhouding tot zichzelf* en is op die manier vrij vanuit zichzelf en onafhankelijk van invloeden om te handelen: iedereen mag – en moet – vrij beslissen; dat is de eerste onontkoombare eis van het geweten. Iedere mens is eenmalig en origineel! Deze eigen aard kan niemand anders in de wereld vertegenwoordigen dan het ik zelf; daarmee is een onuitsprekelijk grote waarde verbonden. Het geweten is de oereigen stem, absoluut eenmalig en nauwelijks te vergelijken met andere stemmen. Naar deze stem luisteren geeft *authenticiteit* – zichzelf zijn: ik mag op mijn eigen stem vertrouwen. Dit mag men echter niet verwisselen met de in het begin geschetste emancipatorische autonomie, want deze stem is door God gegeven! In het zelfzijn wordt een *nomos*, een wet, zichtbaar, die ik zelf ben: mijn individualiteit. De eerste opdracht ten opzichte van het geweten is dus de eigen stem waar te nemen. Want zij is zowel de stem van mijn individualiteit, die op een authentieke manier mag klinken, als ook de stem van God die hij in mij heeft ingeschapen. Opgeroepen zichzelf te zijn ervaart de mens zijn oereigen waardigheid; onuitwisselbaar, onuitspreke-

lijk is hij zichzelf, lijkend op God en iets van hem in de wereld uitsprekend – niet door woorden misschien, maar wel door zijn zijn.

De mens staat in de wereld en wordt *opgeroepen* aan zichzelf en (daardoor) *aan de wereld gestalte te geven*. Hij wordt uitgedaagd door andere stemmen en is geroepen naar de stemmen van *anderen* te luisteren en het nieuwe wat daaruit klinkt en wat hij zichzelf niet kon zeggen, weer als oproep tot zichzelf te ontvangen. Op een soortgelijke manier doet de *wereld* een beroep op mij om gezien te worden omwille van haar eigen waarde. Meer nog: de wereld wordt waardevoller doordat de mens haar in die mogelijkheden ziet die zij door zichzelf niet kan ontplooiën. Deze schepende kracht wordt opgewekt door de roep van de wereld, want zonder de bijdrage van deze mens kan de wereld niet worden wat zij volgens de goddelijke intentie kan zijn.

De religieuze verleiding is soms het heil enkel en alleen in God te zoeken – maar dat heeft God zelf afgewezen door mens te worden, door zich te incarneren in de mensenwerkelijkheid: God heeft de wereld aanvaard om haar te verlossen. De roep van het geweten is niet de roep de wereld te verlaten en de eenzaamheid op te zoeken, maar de roep gestalte te geven aan de wereld en haar (soms te) menselijke uitdagingen aan te nemen. Gods roep komt door de wereld en wordt ervaren in de wereld. Daarom mag een christen de wereld niet afwijzen; want alleen in de wereld wordt hij mens, alleen in haar is hij christen.

Daarmee raken wij in het spreken van het geweten de diepste opdracht van iedereen: mens te zijn. Wat wij essentieel, dus in ons wezen zijn, moeten wij existentieel, dus het wezen voltrekkend, worden. Daarvoor moet men echter *zichzelf aanvaarden*. Deze aanvaarding is altijd sociaal verankerd: wij zijn alleen in staat onszelf te aanvaarden als iemand anders dat al heeft gedaan. Daardoor ervaren wij de eigen waardigheid.

De ervaring van waardigheid is de grondslag en het vertrekpunt van het spreken van het geweten: mijn eigen waardigheid wordt tot oproep de waardigheid in anderen ook te aanvaarden en de waarde van de wereld te zien. Omwille van dit vertrekpunt wordt de wereld, worden de anderen, tot een uitdaging: zij zijn een voortdurend appèl, een oproep voor het geweten en een uitdaging om verder te groeien en beperkte visies van het menszijn op te geven.

### 2.3 Geroepen door God

In het opgeroepen-zijn tot zichzelf en het geroepen-zijn door de wereld voltrekt zich Gods roeping. God roept, maar veel tijdsgenoten ervaren zijn roepen als een *roepen uit een grote distantie* – alsof het oeroude woord niet

oereigen was aan iedere mens. Daadwerkelijk komen mensen ook heden ten dage het transcendente in het immanente tegen, het onbegrijpelijke in het begrijpelijke, in het hier en nu komt de mens het eeuwige en oneindige tegen. Dat komt overeen met Gods wijsheid. Zijn roep komt van de andere kant van het zijn<sup>29</sup>, dat het concrete zijnde te boven gaat. Toch is zijn roep voor het concrete zijnde constitutief: opgeroepen tot zichzelf, geroepen door de wereld, wordt de mens zich bewust van Gods roeping waardoor hij zichzelf kan verwezenlijken en dieper, essentiëler zichzelf kan worden.

Deze goddelijke roep is de *naam* van de mens: 'Ik heb u verlost, u geroepen bij uw naam: gij zijt van Mij,' zo getuigt God zelf (Jes. 43,1). Deze 'naam' is meer dan een toevallige volgorde van letters die iemand heeft vastgelegd; de naam is de eigen aard, het zelfzijn, de roep van de goede herder die van zichzelf zegt: 'Ik ken de mijnen en de mijnen kennen Mij' (Joh 10,14). In deze roep wordt de mens zich bewust van zichzelf; hij weet dat hij gezien wordt voor wat hij is, gekend wordt in zijn binnenste. Dat is het antwoord op de diepste hunkering van de in zijn wezen eenzame mens. Tegelijkertijd zit hier het diepste vrezen van de mens die door schuld gebroken heeft met zichzelf. Want door schuld verandert de roep van de innerlijke stem, die een roep tot vervolmaaktheid is, in aanklacht. Om hier meteen een oud misverstand te voorkomen: dit spreken van het geweten is niet de goddelijke aanklacht maar de ervaring van de schuldig geworden mens dat hij zichzelf niet meer kent, dat hij zichzelf verwijt wat hij heeft gedaan. Hij werd door de schuld iemand die hij niet wilde zijn. De roep van God in het meest innerlijke bestaan, de roep van het geweten, verbindt de mens weer met het goede zelf: het geweten laat hem zien wat verkeerd was en wat anders zou moeten. Om het zelfverwijt op te heffen, heeft de mens dan wel weer een stem van buiten nodig, de stem van de vergeving.

De roep die het eigen goedzijn bevestigt, ontvangt de mens dus – met of zonder schuld – niet uit zichzelf. Hij komt uiteindelijk *uit een andere dimensie*, uit een andere werkelijkheid die de menselijke existentie raakt: God, mens geworden, wil dat zijn woord in de enkeling, diens naam, wordt wat die bedoeld is te zijn: mens.

De roep van het geweten is ook een belofte, een *toezegging*. De roep zegt meer dan: dat zou je kunnen zijn; hij zegt: dat zal je zijn. Dit is wat God heeft gezegd, geopenbaard – het is een confrontatie met de waarheid met betrekking tot de wereld, tot anderen, tot mijzelf en tot God zelf. Deze

29 Vgl. Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschicht. Freiburg/München: Alber 1992.

waarheid kan niet worden afgewezen zonder haar te vernietigen; het is een waarheid die uitdaagt en waaruit zin blijkt.<sup>30</sup>

### 3 Gewetensvrijheid en mondigheid – een opdracht

#### 3.1 De graden van verplichting en de mondigheid

De gewetensvrijheid is een zeer groot goed; men moet haar absoluut achten. Maar dat kan alleen door iemand worden opgeëist die zijn geweten gevormd heeft, of die, anders gezegd, *mondig* is. Normaal gesproken beschouwt de maatschappij een mens vanaf de leeftijd van 18 jaar als mondig voor de wet. De meeste mensen echter verwerven echte mondigheid pas lang na deze wettelijke volwassenheid. Wij zijn immers altijd beperkt in onze mogelijkheden tot ontplooiing en verantwoordelijkheid. De roep van het geweten mag wel duidelijk zijn, maar de graden van verplichting verschillen naargelang men de mogelijkheid heeft om de roep te realiseren of niet.<sup>31</sup> Dat komt in de volgende trefwoorden tot uitdrukken:

- *Kan* ik iets doen? Zonder de vaardigheid, de mogelijkheid en de middelen iets te doen ben ik niet moreel verplicht. Soms zijn er ook omstandigheden die verhinderen dat wij aan de roep van het geweten kunnen gehoorzamen. Als de noodzakelijke voorwaarden bestaan, dan is de roep wel een verplichting: ik ben verantwoordelijk. – Dit is één uitingvorm van de *gewetensvrijheid*.
- Bovendien moet men het ook *aandurven* iets te doen. Het woord ‘durven’ voegt aan het kunnen in zoverre iets toe dat men ook de moed moet hebben iets te verwezenlijken. Het doorzettingsvermogen is even belangrijk als het kunnen. Natuurlijk is men er ook verantwoordelijk voor dit vermogen te verwerven. – Als het doorzettingsvermogen er is, is men verplicht het vereiste te doen.
- ‘*Mag* dat?’ Deze vraag eist de toestemming – vaak van een andere persoon – om iets te doen. De handelende persoon maakt zich afhankelijk van het ja van een ander. Soms is het zinvol een bekwame of bevoegde autoriteit om raad te vragen want ook als men zelf oordeelt dat iets ‘mag’, moet dat wel op een redelijke, verantwoorde manier getoetst worden – zeker als men tegen een autoriteit ingaat. Deze ge-

30 Vgl. Wulf: Een antropologie van de christelijke ethiek, 199v.

31 Vgl. Wulf, Een antropologie van de christelijke ethiek, 48vv. Vgl. Wulf: Begegnung, die befreit, 76vv.

wetensbeslissing moet men dus op een verantwoordelijke manier nemen. – Hierin komt de *gewetensbinding* terug.

- Volledige morele mondigheid heeft nog een ander element: de keuze voor de belangrijkste waarde, voor het *'behoren te doen'*. Als ik geconfronteerd wordt met een waarde, dan doet die een beroep op mijn geweten. Wij zagen dat al bij de waardigheid, de diepste waarde die een mens kan voelen. Het appèl van de waarde zal mijn vrijheid kunnen beperken: het spreken van het geweten verplicht dus niet alleen intern (ik verplicht mijzelf) maar ook extern (ik verplicht mij tot een waarde). – Wie het behoren niet op de juiste manier kan waarnemen, *vergist* zich in zijn geweten.
- Als iets of iemand mij absoluut verplicht, als ik iets *moet* doen waartoe ik gedwongen word, dan is er geen ruimte meer voor het spreken van het geweten. Hier bestaat geen gewetensvrijheid meer. De mens kan wel innerlijk in opstand raken (daarin blijft de stem van het geweten hoorbaar) – maar het kan zich niet meer uiten in een woord of een daad. Toch blijft de innerlijke gewetensbeslissing belangrijk. Het is bovendien een plicht van het geweten om ervoor te kiezen zichzelf noch anderen ooit in een situatie van dwang te brengen.

Uit deze graden van de verplichting komt een definitie van *mondigheid* voort. Wij noemen een mens moreel mondig:

- die vrij is en dus de mogelijkheid heeft iets te doen (kunnen),
- die de moed en het doorzettingsvermogen heeft iets in daden om te zetten (durven),
- die zelf bepaalt of in afhankelijkheid van de bevoegde autoriteit bepaalt welke waarde de belangrijkste is en daarom verwezenlijkt moet worden (mogen) en
- die dan de waarde verwezenlijkt (dienen te doen)
- en wel zonder gedwongen te zijn het te doen (moeten).

Wij zien dat morele mondigheid een doel is en tegelijkertijd een verplichting. Wie mondig is, is namelijk in volle mate verantwoordelijk voor zijn doen en laten. Wie zich aan één van de in deze definitie genoemde wezensmomenten van de mondigheid onttrekt, maakt zich moreel onmondig. Moreel gezien is dat voor een volwassen mens een niet geoorloofde beslissing, want het geweten zal hem toch oproepen voor de grotere waarde te kiezen en zichzelf en anderen als potentieel mondig en volwassen mensen niet te verwaarlozen. Hierin wordt de *waardigheid van het geweten* zichtbaar. Als mondigheid vervangen wordt door de postmoderne *autonomie*, die aan geen wet meer gehoorzaamt, dan zou het kunnen gebeuren

dat men zich losmaakt van het realiseren van een wet die – zoals gezien – in de mens werd gelegd, die in anderen en in de wereld doorwerkt en die daarom verplicht gesteld is voor iedereen die volgens zijn geweten wil handelen. Een autonomie zonder *nomos*, zonder wet, ontslaat de mens van zijn verantwoordelijkheid. De stem van het geweten wordt tot zwijgen gebracht. Op zijn geweten kan dus alleen die mens terecht een beroep doen die ook de *verantwoordelijkheid* opneemt voor zijn denken, doen en laten – christelijk gezien is dit een antwoord op de goddelijke roeping.

### 3.2 Gebrokenheid: het voorbeeld van de getraumatiseerde mens

Als wij even afzien van de contingente grenzen van het menselijke doen en laten, werd tot nu toe een zeker ideaal van mondigheid en gewetensvol handelen geschetst. Dit kan anders zijn voor mensen met een *psychische kwetsuur* of *ziekte*. Bij deze mensen is namelijk de *vrijheid* – gedeeltelijk – *buiten werking* gesteld. Daarom komt de zelfverplichting van het geweten niet tot stand. Merendeels bestaat hier geen “durven” meer. Bovendien is het *gevoel voor waarden* of zelfs de waarneming van de eigen waardigheid tenminste *vertroebeld* zo niet helemaal uitgeschakeld. Ik zal dit kort behandelen aan de hand van het zogenoemde ‘trauma’. Het verschil tussen een andere psychische kwetsuur en een trauma is, dat een trauma ervaren wordt als een totale, als een dodelijke kwetsuur van de ziel. Het is de ervaring van absolute onmacht, van een existentieel verlies van zichzelf, van een vernietigd-worden. Traumata kunnen vaak niet echt worden herinnerd; de werkelijkheid werd toen afgesplitst en komt soms lang niet of in stukken terug. In andere gevallen kan iemand de gebeurtenissen wel vertellen, maar de gevoelens zijn zoek. In een trauma wordt inderdaad de vrijheid uitgeschakeld; het ik is niet meer onderdeel van het beleven; men kan zich daarom de gebeurtenissen niet herinneren. In het trauma zelf en ten aanzien van de traumagerelateerde gevoelens raakt de mens dus zijn verantwoordelijkheid kwijt. Hij heeft geen relatie tot dit onderdeel van de eigen persoon. Onmachtig, stom, bepaald door anderen heeft hij geen toegang meer tot zichzelf, tot zijn waardigheid, tot zijn kracht. Daarom kan hij de stem van het geweten in dit onderdeel en ten aanzien van alle diepe gevoelens die samen met het trauma zijn verdrongen, niet waarnemen. Eerst moet (1) de relatie tot zichzelf worden hersteld doordat iemand luistert naar de verloren stem en een diepe, authentieke waardering geeft. Een getraumatiseerde mens heeft bovendien geen macht. Als gevolge daarvan heeft hij geen kracht iets realiteit te laten worden. (2) De kracht kan hersteld worden door een langdurig oefenen in kleine stappen, dus door activering van de eigen kracht ten opzichte van haalbare opdrachten. Het

kunnen moet hersteld worden; dan keert ook de doorzettingskracht terug. (3) Ten slotte ontbreekt de toegang tot waarden. Omdat getraumatiseerde mensen gekwetst zijn in hun emoties, kunnen zij waarden niet meer juist waarnemen. Zij kunnen dus niet meer weten wat zij hadden moeten of nu moeten doen. Wordt een mens weer aanvaard in zijn waardigheid, wat voornamelijk gebeurt doordat men zijn kwetsuren serieus neemt en naar hem luistert, dan kan hij de waarden weer ontdekken. Pas dan is de stem van het geweten weer ten volle hoorbaar.

### 3.3 Blijvende verantwoordelijkheid

Een trauma is echter een opdracht, geen excuus!<sup>32</sup> Wie geconfronteerd wordt in zichzelf met onmacht, hulpeloosheid, gevoelens van kapotgemaakt zijn en verontwaardiging heeft de opdracht om *hulp te zoeken*. Zo kan hij voorkomen dat hij zelf anderen in een trauma duwt. De vraag om hulp kan uit een gewetensbeslissing van de nog steeds vrije onderdelen van de persoon voortkomen; zij is ten opzichte van psychische kwetsuren of ziekten zelfs noodzakelijk.

De tweede roep van het geweten is om eraan mee te werken, dat de gevolgen van een trauma of een andere kwetsuur verholpen worden. Ver-toeven in de slachtofferrol is geen optie want het 'eeuwige slachtoffer' zal vroeg of laat anderen tot slachtoffer maken. Als mensen ondanks hulp niet meer hun geweten, dat wil zeggen een eigen en verantwoordelijke stem vinden, vormen zij misschien een gevaar voor zichzelf en anderen. Dat zou kunnen betekenen, dat zij niet vrij in de maatschappij mogen leven. Het is tragisch, maar dit voorbeeld maakt wel duidelijk dat 'gewetenloos' zijn de mens onmenselijk maakt. Dat geldt des te meer voor mensen die wils- en daarom gewetensbekwaam zijn, maar niet volgens hun geweten *willen* handelen. Deze beslissing is voor het geweten niet geldig want zij draagt eraan bij dat zij anderen en uiteindelijk ook zichzelf vernietigen. Een mens die opzettelijk de waardigheid van mensen kwetst en zich niet tot het betere bekeert, is en blijft een gevaar voor de samenleving. De maatschappij moet zich tegen zulke mensen beschermen.

Voor iedereen geldt dat hij er verantwoordelijk voor is dat zijn mondigheid zich ontplooit: hij moet zorgen voor zijn kunnen, dus voor zijn kennis en zijn vaardigheden; hij moet de moed en het noodzakelijk doorzettingsvermogen verwerven; hij moet weten welke waarden de belangrijkste zijn en dus verwezenlijkt dienen te worden; hij is verplicht raad te zoeken als hij zichzelf geen raad meer weet en hij moet zich weerhouden van dwang

<sup>32</sup> Vgl. Wulf: Wenn das Ich zerbricht, 204vv.



tegenover anderen en mogelijke situaties van nood en dwang voor zichzelf vermijden. Dan kan hij het spreken van het geweten waarnemen en verwezenlijken.

## 4 De onmiskenbare roep van het geweten

### 4.1 Het verlichte geweten

Het verlichte geweten is in Immanuel Kants concept nog verbonden aan een objectieve wet, die de mens in zijn hart terug kan vinden. Kants ethische overtuiging sluit in zoverre bij de kerkelijke aan dat hij de ethische waarheid ook als ‘meest innerlijke wet’ in de persoon terugvindt – maar hij ziet deze waarheid niet meer als ingeschapen waarheid. De waarheid is iets wat met de rede gegeven is. Kant lijkt zich er niet bewust van te zijn dat hij impliciet wel aansluit bij het christelijke mensbeeld.<sup>33</sup> God werd echter buiten beschouwing gelaten – zoals altijd in de Verlichting. Als fundament van een morele argumentatie stond hij niet meer ter beschikking. De consequentie voor de moraaltheologische argumentatie was dat men alleen nog via de natuurwet dacht te kunnen communiceren. Hier zit echter een ‘verborgen agenda’ in, namelijk dat de natuurwet, preciezer: het natuurrecht, gegeven is door de schepping.<sup>34</sup>

Postmoderne ethiekconcepten maken zich los van de waarheid. Eerst van het bestaande als mogelijke reden voor een verplichting – waartegen Emmanuel Levinas optreedt door de ethiek als verplichting tegenover de ander weer te benadrukken. Het utilitarisme biedt geen toereikend fundament om een algemene verplichting op te laten stoelen. Een analytische ethiek doet een beroep op beperkte taalspelen zonder tot een omvattende ethiek te komen. De discoursethiek vraagt om een ethiek in het proces, niet in de uitkomsten van het discours; daarvoor bestaan geen maatstaven meer. Een constructivistische ethiek kent ook alleen maar een beperkte verplichting, namelijk binnen het construct, niet erbuiten; een deconstructivistische ethiek moet nog worden gevonden.<sup>35</sup> Anders dan in de moderniteit zoals bij Kant bestaat in de postmoderniteit een waarheid noch een ethische plicht.<sup>36</sup> De existentiële vragen van de mensen die cruciaal zijn

33 Vgl. Wulf: Was ist gut?, 153vv. Vgl. Wulf: Morele denkpatronen, 321v.

34 Vgl. Wulf: Morele denkpatronen, 213v.

35 Vgl. Wulf: Morele denkpatronen, 219vv.

36 Vgl. Wulf: Morele denkpatronen, 231vv.

voor het lukken of het mislukken van het leven, roepen echter op tot ethiek; zij kunnen ook postmodern als vertaalslag dienen.<sup>37</sup>

#### 4.2 Het geweten: de plek van de christelijke autonomie

In de theologiegeschiedenis werd zichtbaar dat het geweten door de katholieke kerk tamelijk laat als dé plek van de waarheid werd erkend.<sup>38</sup> Pas daardoor wordt medeverantwoordelijkheid mogelijk. Het geweten heeft een dubbele functie: het is de instantie van de zelfverplichting en het instrument voor het gericht-zijn op waarden.

Het christelijke geweten bevat de *zelfverplichting tot het goede*: vrijwillig richt de mens zich tot God; de zelfverplichting in het aangezicht van God geeft aan de menselijke beslissing een richting, een zin, waaruit een absolute verplichting voortkomt. De godgegeven vrijheid gaat gepaard met de verplichting tot de goddelijke waarheid, waarin zich de zin van het zijn openbaart; het *liberum arbitrium* is gericht op Gods gebod. Zedelijkheid is in de christelijke context de vrije daad van de mens waarin zich de vrije relatie tot God manifesteert. Alle verplichting gaat van God uit die een appel doet op de vrijheid van de mens. Daardoor wordt de mens opgeroepen zichzelf te zijn en zijn hoogste mogelijkheden te verwezenlijken. Het nee tegen God dat de eerste mensen spraken om een vermeende vrijheid te vinden, leidde tot onvrijheid; daarentegen vergroot het vrij ja kunnen zeggen op de goddelijke wil de menselijke vrijheid: het is aanvaarde afhankelijkheid.<sup>39</sup> De waarheid ligt in de natuur, in de manier waarop de mens geschapen is. De goddelijke wil is 'lex interna, lex indita'<sup>40</sup>, een wet die tot leven leidt, een wet die zich in de waarden en de zin manifesteert. In de binding aan de goddelijke waarheid ziet de mens wie hij kan zijn: iemand die de waarheid begrijpt en die daardoor wordt bevrijd tot een leven in volheid. Dit is het antwoord op de ultieme ethische vraag: op de vraag naar zinvolheid. 'Zin' is de existentiële waarheid. Deze confronteert de mens met zijn eigen open vragen en met zichzelf. De mens is voor zichzelf zowel geheim als opdracht; het lukken van de existentiële relaties is dan ook een opdracht die met zijn wezen strookt. Dus is de ethische waarheid geen heteronome bestemming, integendeel: zij laat aan de mens zien wie hij is; zij confronteert hem met zijn eigen waarheid. Het is een waarheid die de mens in zich draagt, de wet (*nomos*) die hij voor zichzelf kiest

37 Vgl. Wulf: Morele denkpatronen, 370vv.

38 Vgl. Wulf: Morele denkpatronen, 326vv.

39 Vgl. Wulf: Beschuldigd – bevrijd – bemind, 107vv.

40 Schüller, Bruno: Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung. Düsseldorf: Patmos 1966, 167.

(*autos*). In zoverre deze waarheid aan de mens geopenbaard wordt, in zoverre in deze openbaring de zinvolheid van het leven opdoemt en de mens de waarheid over zichzelf begrijpt, wordt hij niet heteronoom bepaald maar opgeroepen om zich vrij op datgene te richten wat met zijn aard overeenkomt. Autonomie is dus niet alleen een ‘vrij van’ maar ook een ‘vrij voor’.<sup>41</sup> Heteronomie is – als zij op de juiste manier wordt aangenomen – de autonome acceptatie van iets wat op de juiste manier een beroep doet op de menselijke vrijheid. Als iets de mens weghaalt van zichzelf, dan is het wel een heteronomie die niet aangenomen mag worden.<sup>42</sup>

Moraaltheologisch gezien zijn wij opgeroepen de goddelijke heteronomie aan te nemen, die zichtbaar wordt in de scheppingsorde en in de verlossing: Theonomie is de *oereigen* *ressource* van de theologie en geen heteronomie.<sup>43</sup> Want de mens kan door de openbaring weten wie hij is (zijnsorde) en omdat hij de mogelijke volheid van het leven en van de context van zijn (gebroken) leven kan zien (verlossing), is hij beschermd tegen een heteronomie die inadequate eisen aan hem oplegt. Niets gaat hier tegen de menselijke natuur in, omdat degene die de mens heeft geschapen de hele schepping heeft geschapen en omdat hij de mens heeft verlost. De waarheid van de mens moet dus aansluiten bij de waarheid van de schepping en de verlossing – omdat deze drie waarheden één bron hebben: God zelf.

## Bibliografie

- Angenendt, Arnold (2007) *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster: Aschendorff.
- Anzenbacher, Arno (1992) *Einführung in die Ethik*. Düsseldorf: Patmos.
- Aurelius Augustinus (2009) *Belijdenissen (Confessiones)*. Damon Budel.
- Augustinus (1986) *De quantitate animae/Die Grösse der Seele*, in: *Stufen des Denkens*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Karl-Heinrich Lütcke und Günther Weigel. Zürich: Artemis.
- Augustinus (2006) *De libero arbitrio*, in: *Zweisprachige Ausgabe*. eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Johannes Brachtendorf. Paderborn/München/Wien/ Zürich: Ferdinand Schöningh.

41 Deze autonomie gaat dus – anders dan de emancipatorische autonomie tegen welke het leergezag ingaat (Veritatis splendor 35vv.) – gepaard met de goddelijke wil. Vgl. VS 4r: ‘Ware zedelijke autonomie van de mens betekent zeker niet afwijzing, maar aanvaarding van de zedenwet, het gebod van God.’

42 Vgl. Wolf, Jean-Claude: Ethik aus christlichen Quellen? In: Holderegger, Adrian (Hrsg.): *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*. Studien zur Theologischen Ethik. Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag 1996, p. 126-153, 129.

43 Vgl. Wulf: Was ist gut?, 451vv.

- Augustinus (1825) *Freiheit des menschlichen Willens und göttliche Gnade/De gratia et libero arbitrio*. Aus dem Lateinischen des heiligen Augustin's, teutsch, mit Erläuterungen herausgegeben von Joseph Widmer. Luzern: Xaver Weyer.
- Augustinus (1962) *De libero arbitrio/Vom freien Willen. De vera religione/Von der wahren Religion. Retractiones*, in: *Theologische Frühschriften. Textum Latinum rescensuit Guilelmus Green*. Übersetzt und erläutert von Wilhelm Timme. Zürich: Artemis.
- Denzinger, Heinrich/Hünemann, Peter (2001) *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Franzen, August (1988) *Kleine Kirchengeschichte*. Neubearbeitung von Remigius Bäumer. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Horn, Christoph (1995) *Augustinus*. München: Beck.
- Johannes Paulus II (1993) *Encycliek Veritatis splendor*. <https://www.rkdocuments.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=83>.
- Kant, Immanuel (1784) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monatsschrift* H. 12, S. 481-494.
- Kant, Immanuel (1983) *Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Kritik der praktischen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Bd. IV.
- Klär, Karl-Josef (1991) *Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Konzil von Trient*. Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris: Peter Lang.
- Levinas, Emmanuel (1992) *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München: Alber.
- Lumen gentium. <http://www.rkdocuments.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=617>.
- Luther, Maarten (2003) *De Vrijheid Van Een Christen*. Kok.
- MacCulloch, Diarmaid (2009) *De geschiedenis van het Christendom*. Houten: Spectrum.
- McInerny, Ralph (2000) *Vernunftgemäßes Leben. Die Moralphilosophie des Thomas von Aquin*. Übersetzt von Michael Hellenthal. Münster: LIT.
- Schüller, Bruno (1966) *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*. Düsseldorf: Patmos.
- Wolf, Jean-Claude (1996) Ethik aus christlichen Quellen? in: Holderegger, Adrian (Hrsg.): *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze. Studien zur Theologischen Ethik*. Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag 1996, S. 126-153.
- Wulf, Claudia Mariéle (2009) *Begegnung, die befreit. Christliche Erlösung als Beziehungswirklichkeit*. Vallendar: Patris.
- Wulf, Claudia Mariéle (2010) *Was ist gut? Eidetische Phänomenologie als Impuls zur moraltheologischen Erkenntnistheorie*. Vallendar: Patris.
- Wulf, Claudia Mariéle (2012) *Een antropologie van de christelijke ethiek. Beschuldigd – bevrijd – bemind. Inleiding in de Moraaltheologie*. Almere: Parthenon.
- Wulf, Claudia Mariéle (2013) *Morele denkpatronen. Wetten – waarheid – waardigheid. Geschiedenis en methoden van de moraaltheologie*. Almere: Parthenon.
- Wulf, Claudia Mariéle (2014) *Wenn das Ich zerbricht. Gedanken zum Psychotrauma für Betroffene und ihre Begleiter*. Münster: LIT.

## Over de auteur

**Claudia Mariéle Wulf** is universitair hoofddocent voor moraaltheologie/christelijke ethiek op de Tilburg School of Theology en geeft pastoraal advies in crisissituaties. Zij is gepromoveerd op Edith Steins antropologie (in filosofie 2001) en op het pastorale gesprek over schuld en vergeving (in theologie 2005). Haar recent onderzoek gaat uit naar de betekenis van traumatische kwetsuren voor de verantwoordelijkheid (*Wenn das Ich zerbricht*, Lit Verlag, 2014).



## De Doxastische Catch-22 van nuttige illusies

Maarten Boudry

ANTW 109 (2): 385–393

DOI: 10.5117/ANTW2017.3.BOUD

In zijn recensie van mijn boek *Illusies voor gevorderden* (Uitgeverij Polis, 2015) in dit tijdschrift (2016, nr.4) biedt Jan Willem Wieland een aantal interessante bedenkingen en tegenvoorbeelden bij mijn waarheidspleidooi, in het bijzonder bij de 'Catch-22' van nuttige illusies. Ik wil graag van de gelegenheid gebruik maken om die Catch-22 wat nauwkeuriger uit te werken, in het licht van Wielands opmerkingen.

In *Illusies voor gevorderden* onderzocht ik de hypothese dat sommige illusies heilzaam kunnen zijn voor lichaam en geest, of nuttig voor de samenleving. Foute overtuigingen kunnen gevaarlijk zijn, omdat onze overtuigingen hefboomen zijn om te handelen. Maar misschien kunnen we wel goed uitgekende illusies vinden, die niet alleen veilig zijn, maar bovendien concrete voordelen bieden tegenover de waarheid. Indien dergelijk illusies bestaan, wat staat ons dan te doen? Moeten we ze omarmen? Of is de waarheid toch steeds verkieselijker, zelfs indien kwetsend of verontrustend? Een centraal filosofisch argument in mijn betoog noem ik de Catch-22 van geloof in nuttige illusies, die ik hier de Doxastische Catch-22 zal noemen (in het boek vermijd ik filosofisch jargon).

Die Doxastische Catch-22, geïnspireerd door de beroemde roman van Joseph Heller (1994 [1962]), beschrijft een fundamentele paradox in de queeste naar heilzame illusies, die de vorm aanneemt van een *destructief dilemma*. De oorspronkelijke Catch-22 van Heller beschrijft een absurde regel voor militaire piloten tijdens de Tweede Wereldoorlog. Elke piloot was verplicht om aan missies deel nemen, tenzij hij aantoonbaar geestesziek was. In dat geval kreeg hij vrijstelling. Als een piloot echter goed bij zijn hoofd bent, wou hij natuurlijk liever niet vliegen. De missies waren zinloos, levensgevaarlijk en leverden nooit iets op. Wie weigerde om aan een missie deel te nemen, gaf daarom blijk van uitstekende mentale gezondheid. Precies daarom moest hij vliegen. Iemand die echter vrijwillig

wilde vliegen, was beslist gek en hoefde daarom niet te vliegen. Ziedaar de Catch-22: 'Als hij vloog, was hij gek en hoefde hij niet te vliegen; maar als hij niet wilde, was hij gezond en moest hij.'

Nu loopt het onderzoek naar nuttige illusies ook vast in een pragmatische Catch-22. In het boek beschrijf ik die paradox informeel, maar ik wil ze hier zorgvuldiger uitwerken. Als we willen weten of een illusie al dan niet heilzaam is, moeten we eerst de voor- en nadelen onderzoeken. Sommige illusies zijn namelijk gevaarlijk, dus die willen we liever vermijden. Bovendien hebben illusies de neiging om zich te vertakken in ons web van overtuigingen, waardoor ze tot onverwachte neveneffecten leiden. Opletten geblazen dus. Stel nu dat we na onderzoek vastgesteld hebben dat een zekere foute overtuiging dat  $p$  niet alleen veilig is om te omarmen, maar bovendien netto voordelen biedt tegenover (het geloof in) de waarheid dat  $\sim p$ . Met andere woorden: we hebben een nuttige illusie gevonden. Probleem is dat we er niet doelbewust voor kunnen kiezen om  $p$  te omarmen: we kunnen niet zomaar een schakelaar in ons brein omdraaien teneinde  $p$  aan onze overtuigingen toe te voegen. Dat is in strijd met wat in de literatuur bekend staat als het principe van *doxastic involuntarism* (Adler 2002), en wat ik in het boek vertaal als 'geloofswillekeur' (cf. hoofdstuk 3).

Hiermee belanden we op de eerste tand van het destructieve dilemma: we weten dat  $p$  een nuttige illusie is, maar we kunnen er niet langer de vruchten van plukken, omdat we  $p$  niet langer *oprecht* kunnen geloven. Maar stel nu dat we  $p$  wél oprecht geloven, omdat we menen over goede redenen te beschikken dat  $p$  waar is. Dan kunnen we wel de vruchten plukken van het geloof in  $p$ . Het probleem is nu dat we niet langer kunnen weten of het geloof dat  $p$  heilzaam is. Misschien is het wel schadelijk, omdat het vroeg of laat tot een onzachte aanvaring met de werkelijkheid zal leiden. Noemen we de illusoire wereld waarin we vertoeven  $W^*$ , in tegenstelling tot de echte wereld  $W$ . Om te weten of geloof in  $W^*$  'nuttig is of eerder gevaarlijk', zoals Wieland het uitdrukt, moeten we de discrepantie tussen  $W$  en  $W^*$  meten en nagaan of geloof in  $W^*$  tot gevaarlijke situaties kan leiden. Daarbij moeten we ook de (utilitaire) kosten en baten van de overtuiging dat  $p$  vergelijken met die van de (ware) overtuiging dat  $\sim p$ . Maar daar zijn we per definitie niet toe in staat: zolang we oprecht zijn opgesloten in  $W^*$ , kunnen we het verschil tussen  $W$  en  $W^*$  niet meten. Dat is de tweede tand van het dilemma.

En als ik die informatie toch kan inwinnen, zodat ik alsnog een vergelijkende analyse kan uitvoeren? Dan hebben we onze illusie onvermijdelijk doorprikt, want dan namen we kennis van  $W$ . Dan belanden we weer bij de eerste tand van het destructieve dilemma. Samengevat: om te weten of een illusie heilzaam is, moet je haar effecten eerst onderzoeken; maar dan kan



je er niet langer in geloven. En als je er wel oprecht in gelooft, kan je er wel de vruchten van plukken, maar kan je niet langer weten of ze heilzaam is. Wieland (2016: 564) stelt de volgende formalisering voor van de Doxastische Catch-22:

- (P1) Voor alle illusies  $x$  geldt: we weten of  $x$  nuttig is, of leven oprecht in  $x$ .
- (P2) Als we weten of  $x$  nuttig is, dan hebben we  $x$  onderzocht en kunnen we  $x$  niet langer oprecht geloven, en de voordelen ervan proeven.
- (P3) Als we oprecht in  $x$  leven, dan moeten we erachter zien te komen of  $x$  nuttig is of eerder gevaarlijk, of moeten anderen ons hierover informeren, maar dan kunnen we  $x$  weer niet oprecht geloven.
- (C) Dus: we houden er geen illusies op na die nuttig zijn.

Nu merkt Wieland in zijn recensie op dat het ‘niet direct duidelijk is hoe hieruit zou moeten volgen dat illusies nooit nuttig kunnen zijn.’ Die conclusie (C) volgt inderdaad niet rechtstreeks uit de Doxastische Catch-22, en Wieland heeft een punt dat het boek niet helemaal duidelijk is over de structuur van het argument.

De Catch-22 sluit niet uit dat nuttige illusies *bestaan*. In zekere zin is het voorkomen van dergelijke illusies zelfs evident. Hier is een extreem voorbeeld, ontleend aan Stephen Stich (1990): ik leef in de waan dat mijn vlucht vertrekt om 10 uur vertrekt in plaats van om 8 uur. Daardoor kom ik te laat aan op de luchthaven. Mijn vlucht is al vertrokken. Maar terwijl ik in de luchthaven wacht op een volgende verbinding, hoor ik op de radio dat mijn geplande vlucht is neergestort. Wat een geluk dat ik me vergiste over het vertrekur! Mijn illusie was in dit geval niet enkel nuttig, ze was *levensreddend*. Maar uit dat punt volgt weinig: ik heb gewoon geluk gehad. Die nuttige illusie kan je niet consequent toepassen. Voor hetzelfde geld had ik een nieuw ticket geboekt voor de volgende vlucht, en was dié vlucht neergestort in plaats van mijn eerdere. In dat geval heeft dezelfde vergissing mijn leven gekost. In het eerste scenario ben ik gewoon een ‘cognitieve gelukzak’: iemand die om slechte redenen een illusie opdoet die, toevallig en zonder dat hij dat voorzien heeft, toch heilzaam blijkt.<sup>1</sup>

1 Merk op dat zelfs in dit geval de illusie enkel nuttig is omdat ze de schadelijke effecten van een andere illusies weet te compenseren, i.c. de illusie dat je vlucht veilig zal landen. Met een extra portie waarheid kan je het probleem net zo goed en zelfs beter oplossen. Stel dat iemand je ware kennis kan verschaffen over het terroristische complot, of dat je dat met de gave der precognitie kan voorspellen. Dan blijkt dat je je illusie over het vertrekur niet langer nodig hebt: je kan gewoon rationeel beslissen, op basis van accurate informatie over het vertrekur, dat je voor geen geld op dat vliegtuig stapt.

De Catch-22 is een performatieve paradox: ze sluit niet uit dat nuttige illusies bestaan, maar ze sluit wel uit dat we ze op een (prudentieel) verantwoorde en (conceptueel) coherent wijze kunnen bezitten. In die zin functioneert de *Doxastische Catch-22* als een ultieme troefkaart in mijn betoog tegen nuttige illusies. In het boek geef ik eerst algemene redenen, los van de Catch-22, voor de these dat de meeste illusies gevaarlijk zijn, zelfs als ze aanvankelijk onschuldig lijken. Dat is bijvoorbeeld de moraal van de 'dodelijke golfballenzoeker' die Wieland aanhaalt (cf. hoofdstuk 5). De Catch-22 wordt eigenlijk pas in stelling gebracht wanneer we een uitzondering menen te hebben gevonden op die algemene stelregel dat illusies gevaarlijk zijn. Indien we toch een nuttige illusie gevonden hebben, belanden we in het destructieve dilemma dat ik hierboven beschreef. De illusie dat  $p$  kan dan wel nuttig zijn, maar we kunnen ze nooit tezelfdertijd op een conceptueel coherente en prudentieel verantwoorde wijze bezitten. Een weloverwogen keuze voor nuttige illusies is dus uitgesloten door de Doxastische Catch-22. In het licht van het bovenstaande, zou ik de premisse (3) van Wieland dan ook licht aanpassen, als volgt:

(P<sub>3</sub>) Als we oprecht in  $x$  leven, dan weten we niet of  $x$  nuttig is, en kunnen we de mogelijke schadelijke gevolgen niet inschatten. Mogelijk blijkt  $x$  toch heilzaam te zijn, maar dan hebben we gewoon *geluk* gehad.

De aangepaste conclusie luidt dan als volgt:

(C) Het is (conceptueel) onmogelijk om op een prudentieel verantwoorde wijze nuttige illusies te bezitten.

De redenering over de Doxastische Catch-22 en cognitief geluk kan je ook toepassen op meer realistische en subtiële voorbeelden. Stel dat een doctoranda er bij aanvang van haar onderzoek van overtuigd is dat ze haar doctoraat binnen een termijn van drie jaar kan indienen. In werkelijkheid zal het haar zes jaar kosten. Indien ze dat op voorhand had geweten, zou ze nooit de motivatie gehad hebben om eraan te beginnen. Niettemin is ze op het einde van de rit nog steeds blij dat ze haar doctoraat heeft behaald, en bedenkt ze zich dat haar zelfoverschattende illusie voordelig uitdraaide. Zonder die illusie had ze wellicht nooit de motivatie gevonden. Maar eigenlijk heeft ze gewoon *cognitief geluk* gehad. In een alternatieve wereld die slechts licht verschil van de hare, sturen die extra drie jaar haar levensplannen helemaal in de war, en beklagt ze zich achteraf dat ze zichzelf zo verkeerd heeft inschat en zoveel tijd heeft verspild.

Om te weten of haar zelfoverschattende illusie nuttig dan wel schadelijk is, zou onze doctoranda bij aanvang de effecten van twee overtuigingen moeten vergelijken: (1) de ware overtuiging dat haar doctoraat zes jaar in beslag zou nemen (2) de foute overtuiging dat ze de klus in drie jaar kan afronden. Maar zelfs indien ze tot het besluit komt dat de foute overtuiging voordelig is, omdat die haar voldoende motivatie schenkt om het werk aan te vatten, zou ze die niet langer kunnen omarmen. De volgende interne monoloog is conceptueel incoherent: 'Als ik vandaag aan mijn doctoraat begin, zal ik pas binnen zes jaar kunnen afronden. Maar bij die gedachte zinkt de moed mij in de schoenen. Als ik er echter in slaag om mezelf wijs te maken dat ik de klus op drie jaar kan gedaan, zal ik meer gemotiveerd zijn. Bovendien zal die illusie geen schadelijke effecten hebben. Als het zover is, dan zie ik wel in dat mijn overtuiging fout was'. Deze expliciete vorm van zelfbedrog botst op het principe van de *geloofsonwillekeur* en is daarom conceptueel onmogelijk.

## Uitwegen uit de Catch-22?

De enige mogelijke uitwegen uit de Doxastische Catch-22 zijn volgens mij de volgende: (1) paternalistisch bedrog en (2) gewilde onwetendheid. Die komen respectievelijk in hoofdstuk 4 en 8 van mijn boek aan bod. Maar ook die uitwegen zijn slechts gedeeltelijk succesvol, zo ben ik beginnen inzien. Laten we dat nog even van naderbij bekijken:

1. Bij paternalistisch bedrog speldt iemand anders ons nuttige illusies op. De bedrieger houdt een oogje in het zeil en ziet erop toe dat het met de bedrogene niet fout afloopt. Op het eerste zicht ontsnappen we daarmee aan de paradox, omdat bedrieger en bedrogene niet langer verenigd zijn in dezelfde persoon (daarmee ontsnappen we aan de traditionele filosofische paradox van zelfbedrog). Maar hoe moeten we die relatie tussen bedrieger en bedrogene zien? Geef ik toestemming om in zo'n paternalistische relatie te treden? Stel dat ik een paternalistische dokter heb die me geregeld met een kluitje in het riet stuurt: hij verzwijgt een diagnose, hij deelt alleen de labo-resultaten mee die me niet teveel zullen verontrusten, en hij schrijft af en toe wat homeopathische suikerbolletjes voor om mijn kwaaltjes te verlichten. Nu zijn er twee mogelijkheden. (a) Ofwel handelt de dokter op eigen houtje, zonder mijn voorafgaande toestemming. In dat geval kan je ernstige morele bezwaren uiten. Hoe weet de bedrieger dat ik liever in de waan leef dan de waarheid te kennen? Heb ik als patiënt geen recht op accurate

en waarheidsgetrouwe informatie ten allen tijde? (b) Ofwel – en deze situatie is conceptueel interessanter – heb ik mijn dokter voorafgaandelijk een soort expliciete toestemming gegeven voor een paternalistische houding. Stel dat ik mijn huisdokter tijdens mijn eerste consult ongeveer het volgende vertel: ‘Als patiënt wil ik alleen de waarheid kennen over mijn medische conditie als jij denkt dat goed voor mij is. Ik wil graag ook zoveel mogelijk van het placebo-effect profiteren. Ik zou liever hebben dat je me in de toekomst, als ik een of ander medisch probleem heb, enkel die zaken vertelt waar ik me als patiënt goed bij zal voelen en die mijn conditie zullen verbeteren. Zo nodig heb ik dus liever leugentjes om bestwil dan de waarheid.’ In dit scenario stuiten we echter op een indirecte variant van de Doxastische Catch-22: als ik mijn dokter ooit expliciet de toestemming gaf om me eventueel te bedriegen, dan weet ik bij elk bezoek dat de kans op bedrog bestaat. Werkt het bedrog dan nog wel? Als de dokter me bij een volgend consult een doosje pillen mee naar huis geeft, dan zal de volgende gedachte onwillekeurig bij me opkomen: ‘Zijn het deze keer echte pillen, of gaf hij me gewoon placebopillen?’ Die twijfel zal uiteraard niet bevorderlijk zijn voor het placebo-effect, omdat mijn overtuiging dat ik echte pillen slik een lagere subjectieve waarschijnlijkheid krijgt. Om ten volle van het placebo-effect te profiteren, zou ik op een of andere manier selectief moeten *vergeten* dat ik mijn dokter vooraf de toestemming heb gegeven om me te bedriegen. Maar dat botst weer op de geloofsonwillekeur.

2. Hoewel het conceptueel onmogelijk is om voor nuttige illusies te kiezen, kunnen we wel bewust kiezen voor onwetendheid. Ik kan er niet bewust kiezen voor kiezen om bepaalde kennis te loochenen, eens ik eraan werd blootgesteld, maar ik kan er wel bewust voor kiezen om die blootstelling te vermijden. Als ik een religieuze gelovige ben, kan ik bijvoorbeeld besluiten om geen boeken van Richard Dawkins of Bertrand Russell te lezen, uit angst dat die mijn geloof aan het wankelen zouden brengen. Of als ik niet wil weten of mijn vriendin er minnaars op nahoudt, kan ik besluiten om niet door haar briefwisseling te snuisteren. Waarom zou ik mezelf immer kwetsen? Zoals Shakespeares Othello zei: ‘He that is robb’d, not wanting what is stol’n / Let him not know’t, and he’s not robb’d at all.’ Maar in zulke gevallen verraadt de keuze voor onwetendheid al een soort *angstig vermoeden* van de waarheid. Waarom zou ik immers met een boog om atheïstische boeken heen lopen? Is mijn geloof dan zo wankel? En waarom zou ik zo beducht zijn om de briefwisseling van mijn vriendin te lezen? Ben ik bang

dat ik al 'bestolen' ben? Als ik echt overtuigd bent van mijn illusie, zou je verwachten dat ik er helemaal niet voor terugdeins om me bloot te stellen aan dat soort informatie. De strategie van 'bewuste onwetendheid' verraadt meestal dus een vermoeden van de ware toedracht. Voor zover gewilde onwetendheid conceptueel mogelijk is, resulteert ze niet zozeer in illusies (i.e. foute overtuigingen), maar in een *afwezigheid* van overtuigingen. Neem een filmrecensie van een *whodunnit* die de ontknopning van de film verklaart. Een dergelijke recensie bevat vaak de waarschuwing 'spoiler alert', om de argeloze lezer de keuze van gewilde onwetendheid te geven. Eens je die plotbederver hebt gelezen, kan je die kennis immers niet meer ongedaan maken. De meeste mensen willen liever niet weten hoe een spannende film afloopt voordat ze hem zelf gezien hebt (er zijn merkwaardig genoeg uitzonderingen), omdat de verwachtingvolle spanning en onzekerheid bijdragen aan het esthetische plezier van de filmervaring. Maar als je besluit om de recensie niet te lezen, wil dat niet zeggen dat je een of andere 'illusie' in stand houdt over de ontknopning van de film. Je hebt gewoon geen idee van die ontknopning, en je wil dat graag zo houden tot het zover is. Gaat de held echt dood op het einde van het verhaal (p), of blijft hij leven (~p)? Voor je naar de bioscoop gaat, geloof je noch het ene, noch het andere.

## Tegenvoorbeeld?

Wieland geeft op het einde van zijn recensie een mogelijke kandidaat voor een 'nuttige illusie', die mijn stelling kan ondergraven:

Echter, als je als individu de illusie hebt dat jouw leven interessant is en dat je projecten ertoe doen (in het licht van de zinloosheid van het bestaan, zie pp. 7-8), dan zal dat je helpen om dingen voor elkaar te krijgen waar je anders misschien niet eens aan zou beginnen. Een heilzame illusie?

Los van de Doxastische Catch-22, die een weloverwogen keuze voor nuttige illusies uitsluit, kunnen we ons wel de vraag stellen of deze overtuiging, indien je erdoor bevangen bent, inderdaad (1) een illusie is en (2) heilzame effecten heeft. Wat (1) betreft: in principe hoeft ons leven niet zinloos te zijn, zelfs indien je aanvaardt dat het universum uliem zinloos is. Maar veel hangt natuurlijk af van welke definitie je hanteert van begrippen als 'ertoe doen', 'zinvol' en 'interessant'. Dat zijn rekbare begrippen, die

geen duidelijke en objectieve maatstaf kennen. Inschattingen van wat 'interessant' is, lopen uiteen. Daardoor wordt het lastig om hard te maken dat iemand dienaangaande een echte 'illusie' (i.e. foute overtuiging) koestert. Is het een illusie om te denken dat je onderzoek interessant is? Elk persoon hanteert een ietwat eigengereide (*self-serving*) definitie van wat als 'interessant' geldt, waar zijn of haar eigen bezigheden gunstig uitkomen (Dunning, Meyerowitz, and Holzberg 1989). Een objectiever criterium in dat verband, is 'interessant bevonden worden door anderen'. Vinden anderen dat je werk ertoe toe, of niet?

Hier kunnen we ons makkelijk inbeelden dat iemand illusies koestert. Stel dat je je verbeeldt dat je filosofische collega's je werk interessant vinden, omdat ze schijnbaar interesse betonen in je bezigheden, en sociaal wenselijke antwoorden geven als je naar hun mening vraagt. In werkelijkheid echter zitten ze in de koffiekamer met hun ogen te rollen en vinden ze je hele onderzoek tijdverspilling. De overtuiging dat anderen je werk hoog inschatten, is vanzelfsprekend een aangename gewaarwording voor de persoon in kwestie (Taylor 1989). Maar is het ook een *nuttige* illusie? Dat ik betwijfel ik. Per slot van rekening zijn het je vakgenoten die de kwaliteit van je werk vroeg of laat moeten beoordelen, in wetenschappelijke commissies of als anonieme lezers bij academische tijdschriften. Daar zullen ze wél hun ongezoeten mening geven. Het systeem van blinde collegiale toetsing dient tenslotte om ons tegen positieve illusies te beschermen. Het is beter dat die tijdig doorgeprikt worden. Als je in de waan leeft dat je eigen werk baanbrekend en geweldig interessant is, ben je helemaal niet voorbereid op de onvermijdelijke ontzuivering. Wie tijdig kritische feedback krijgt, zal misschien eerst ontgoocheld zijn, maar kan wel iets van de kritiek opsteken. En als je werk gewoon zo hopeloos is dat kritische feedback niets zou uithalen? In dat geval kan je je ernstige vragen stellen bij de zinvolheid van een academische carrière. De werkelijkheid is weerbarstig, en vroeg of laat zullen je illusies er toch tegenaan botsen, hoe prettig ze ook aanvoelen. Weet je dan niet beter tijdig waaraan je toe bent?

## Bibliografie

- Adler, J. (2002) *Beliefs own ethics*. London: MIT Press.
- Boudry, M. (2015) *Illusies voor gevorderden. Of waarom waarheid altijd beter is*. Antwerpen: Uitgeverij Polis.
- Dunning, D., Judith, A.M. en Holzberg, A.D. (1989) 'Ambiguity and self-evaluation: The role of idiosyncratic trait definitions in self-serving assessments of ability', *Journal of Personality and Social Psychology* 35, pp.1082-1090.

- Heller, J. 1994 [1962] *Catch 22*. London: Vintage Books.
- Stich, S.P. (1990) *The fragmentation of reason: preface to a pragmatic theory of cognitive evaluation*. Cambridge (Mass.): MIT press.
- Taylor, S.E. (1989) *Positive illusions: Creative self-deception and the healthy mind*. Basic Books: New York.
- Wieland, J.W. (2016) 'Recensie "Illusies voor gevorderden"', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 108:4, pp. 563-65.

## Over de auteur

**Maarten Boudry** (1984) is wetenschapsfilosoof aan de UGent en auteur van *Illusies voor gevorderden. Of waarom waarheid altijd beter is* (Polis, 2015). Eerder publiceerde hij *De ongelovige Thomas heeft een punt* (Houtekiet, 2011) samen met Johan Braeckman. Binnenkort verschijnt bij The University of Chicago Press een bundel getiteld *Science Unlimited? On the challenges of scientism*, die hij samenstelde met de filosoof en bioloog Massimo Pigliucci.





## Recensies

Kimberley Brownlee (2012), *Conscience and Conviction: The Case for Civil Disobedience*, Oxford University Press, Oxford, 280 pp., £38.99

Brownlee's boek *Conscience and Conviction* is zonder twijfel het meest alomvattende boek over burgerlijke ongehoorzaamheid dat wij vandaag bezitten. Zij presenteert de lezer een vurig en goed beargumenteerd betoog voor een moreel recht op burgerlijke ongehoorzaamheid dat bovendien enige vorm van juridische bescherming moet rechtvaardigen. Het boek is ontzettend rijk aan argumenten en thema's, waardoor ik mij gedwongen zie om mij tot drie punten te beperken. Ik zal in mijn bespreking vrij kritisch zijn over Brownlee's standpunten, maar dat doet niets af aan de grote filosofische waarde van dit boek, dat wars is van conventie en onder andere daardoor de lezer dwingt kritisch op zijn eigen normatieve overtuigingen en aannames te reflecteren.

Brownlee betoogt (1) dat er een moreel recht is op burgerlijke ongehoorzaamheid, ongeacht de morele waarde van de zaak die men hiermee poogt te promoten. Zij baseert dit recht op wat ze het 'humanistisch principe' noemt: de idee dat de samenleving de plicht heeft om ons te erkennen als wezens begiftigd met rede en gevoel die in staat zijn om diepe morele overtuigingen te vormen. Wanneer een persoon een diepe morele overtuiging heeft, dan heeft zij groot belang bij de vrijheid om uiting te geven aan die overtuiging, zo nodig door middel van gewetensvolle (*conscientious*) ongehoorzaamheid. Dit morele recht op burgerlijke ongehoorzaamheid beschermt een handelingssfeer tegen inmenging door anderen, inclusief de staat. Dit morele recht beschermt degene die burgerlijk ongehoorzaam is (2) bovendien tegen juridische sancties, omdat deze een inbreuk vormen op de sfeer van handelen die door het morele recht op burgerlijke ongehoorzaamheid wordt beschermd. Tenslotte (3) pleit Brownlee, op basis van bovengenoemd humanistisch principe, ook voor een wettelijke schulduitsluitingsgrond (*legal excuse*) voor burgerlijke ongehoorzaamheid: de *demands-of-conviction defense*.

Bij alle drie deze punten wil ik wat kritische kanttekeningen plaatsen. Eerst zal ik stellen dat een moreel recht op burgerlijke ongehoorzaamheid om meerdere redenen problematisch is. Vervolgens zal ik beargumenteren dat de schulduitsluitingsgrond die Brownlee voorstelt (1) niet een schulduitsluitingsgrond is en (2) bovendien niet wenselijk is uit democratisch oogpunt. Hierna stel ik dat het verbod op juridische sancties voor burgerlijke ongehoorzaamheid (1) onwenselijk is

gegeven een van Brownlee's eigen argumenten voor de waarde van burgerlijke ongehoorzaamheid en (2) niet gegrond kan worden op een *moreel* recht op burgerlijke ongehoorzaamheid.

## Neonazi's en het recht op burgerlijke ongehoorzaamheid

De gangbare, liberale opvatting over rechten stelt dat een recht niets zegt over de waarde van deze of gene handeling die door het recht beschermd wordt. Het enige wat een recht doet, is het garanderen van een vrije handelingssfeer, waarbinnen de actor vrij moet zijn van inmenging door anderen. Zo zegt het recht op vrijheid van meningsuiting nog niets over de morele waarde van specifieke uitingen; het garandeert simpelweg dat eenieder vrij is om zich te uiten, ongeacht de morele waarde van de uitingen. Brownlee sluit zich aan bij deze opvatting van rechten, volgens welke het hebben van een recht een *right to do wrong* impliceert. Bijgevolg concludeert ze dat het morele recht op burgerlijke ongehoorzaamheid ook niet afhankelijk is van het doel dat men hiermee nastreeft en dat het recht dus ook voor, bijvoorbeeld, de burgerlijk ongehoorzame neonazi geldt (Brownlee 2012: 7). Opmerkelijk genoeg geeft ze geen argumenten voor deze liberale opvatting van rechten, terwijl deze geenszins vanzelfsprekend is. Het argument voor een moreel *right to do wrong* is meestal dat wij zonder dit recht geen werkelijk autonome keuzes zouden kunnen maken. Als rechten alleen moreel juiste handelingen beschermen, dan worden wij in onze autonomie beperkt, vandaar dat wij ook een moreel recht moeten hebben om immoreel te handelen, zolang wij niet de rechten van anderen schenden.

Op deze argumentatie heeft Joseph Raz – waarnaar Brownlee zelf zo dikwijls verwijst – flinke kritiek geleverd. Hij stelt dat autonomie (die door rechten beschermd moet worden) alleen waardevol is wanneer het wordt gebruikt om het goede na te streven (Raz 1986: 381). Hieruit volgt dat immorele handelingen iedere morele waarde ontberen. Sterker nog, we zouden zelfs kunnen zeggen dat autonoom voor een immorele handeling kiezen moreel gezien erger is dan hier niet-autonoom voor kiezen. Als dit het geval is – als autonome immorele handelingen geen of zelfs een negatieve morele waarde hebben –, welke reden hebben wij dan nog om voor een moreel *right to do wrong* te pleiten? Of zoals Raz het zelf zegt: 'Since autonomy is valuable only if it is directed at the good it supplies no reason to provide, nor any reason to protect, worthless let alone bad options' (Raz 1986: 411).

Brownlee gaat niet op deze kritiek van haar liberale begrip van rechten in, terwijl het ernstige twijfels plaatst bij de waarde van een moreel recht voor burgerlijke ongehoorzaamheid in dienst van immorele doelen.

Verder kunnen wij ons afvragen of Brownlee's eigen rechtvaardiging van het recht op burgerlijke ongehoorzaamheid niet in strijd is met haar standpunt dat neonaazi's dit recht ook hebben. Ze baseert dit recht namelijk op het humanistische principe dat alle mensen beschouwt als gelijkwaardig en dat derhalve oproept tot een respect voor mensen en hun diepste morele overtuigingen. Hoe kan een dergelijk argument gebaseerd op gelijkheid en menselijke waardigheid het recht op burgerlijke ongehoorzaamheid erkennen wanneer deze anti-humanistische doelen nastreeft, zoals racisme, seksisme en xenofobie?

Tenslotte is het onduidelijk waarom Brownlee een *algemeen* recht op burgerlijke ongehoorzaamheid voorstaat. In haar antwoord op de kritiek van Daniel Weinstock stelt zij dat *non-remedial* burgerlijke ongehoorzaamheid ook onder het recht valt (Brownlee 2016: 739). We hebben dit recht dus niet alleen maar wanneer het gaat om het bestrijden van grove onrechtvaardigheid zoals bijvoorbeeld slavernij of de Jim Crow wetten (waarbij Weinstock van *remedial civil disobedience* spreekt (Weinstock 2016: 709)), maar ook wanneer het simpelweg gaat om het uiten van politieke meningsverschillen waarbij grove onrechtvaardigheid niet de inzet is. Het is voor mij onduidelijk waarom zij in dit soort gevallen niet genoeg neemt met de wettelijke mogelijkheden om ongenoegen te tonen.

## Schulduitsluitingsgronden en het democratisch probleem

Zoals gezegd pleit Brownlee voor een schulduitsluitingsgrond voor burgerlijke ongehoorzaamheid op basis van het humanistische principe. Het respect dat wij verschuldigd zijn aan mensen als autonome wezens die in staat zijn om hun eigen morele overtuigingen te vormen, gebiedt dat wij niet van hen eisen dat zij altijd de geboden van de wet voorrang geven boven hun eigen morele overtuigingen. Dit is hetzelfde argument als zij hanteert ter rechtvaardiging van het morele recht op burgerlijke ongehoorzaamheid. Inderdaad, zij stelt zelfs dat dit morele recht de schulduitsluitingsgrond fundeert die zij de *demands-of-conviction defence* noemt (Brownlee 2016: 738). Deze 'verdediging' zorgt ervoor dat mensen niet gestraft mogen worden wanneer zij de wet overtreden om uiting te geven aan hun diepe morele overtuiging dat die wet onrechtvaardig is. Het gronden van deze verdediging op basis van een moreel recht strookt echter niet met hoe wij normaliter schulduitsluitingsgronden verstaan. Wanneer ik een beroep doe op een schulduitsluitingsgrond geef ik toe dat ik verkeerd heb gehandeld (zowel juridisch als moreel), maar ik stel dat ik hier niet verantwoordelijk voor gehouden kan worden (bijvoorbeeld wanneer *A* toegeeft *B* mishandeld te hebben, maar haar mentale

gesteldheid is van dien aard dat het niet juist zou zijn om haar hier verantwoordelijk voor te houden).<sup>1</sup> Kortgezegd: men beroept zich op een schulditsluitingsgrond wanneer men bekend niet aan de verwachtingen van het strafrecht (en van de moraal – anders zou men zich op een rechtvaardigingsgrond kunnen beroepen) voldaan te hebben, maar door omstandigheden ontkent men hier verantwoordelijk voor gehouden te kunnen worden. Gegeven dit begrip van schulditsluitingsgronden is het vreemd om te zeggen dat de *demands-of-conviction defence* op een moreel recht is gebaseerd. Handelingen waartoe je een recht hebt, hoeven namelijk niet geëxcuseerd te worden.

Naast dit conceptuele probleem, is er nog een belangrijker *normatief* probleem met Brownlee's standpunt dat burgerlijke ongehoorzaamheid wettelijke bescherming zou moeten genieten in de vorm van een excuus: het zogenoemde 'democratie-probleem.' Brownlee behandelt drie versies van dit probleem; ik zal hier echter enkel op het probleem van *procedurele rechtvaardigheid* ingaan. Volgens een democratietheorie als die van Thomas Christiano moeten wij in een samenleving proberen aan drie zaken recht te doen: (1) de onenigheid die onvermijdelijk in een samenleving bestaat over de inhoud van wetten en beleid; (2) de noodzaak om tot slechts één enkel systeem van wetten te komen dat van toepassing is op *alle* burgers; en (3) het morele gebod om iedere burger als gelijke te behandelen. Alleen door middel van een *democratische besluitvormingsprocedure*, waarin eenieder een gelijke stem heeft in het vormgeven van de wetten, kunnen deze drie zaken verenigd worden (Christiano 2008, hoofdstuk 3). Met deze procedure doen wij recht aan het gezichtspunt van eenieder en kunnen wij toch tot een beslissing komen die bindend is voor iedereen. Het probleem met burgerlijke ongehoorzaamheid is nu dat het ten onrechte dit democratische procedurele mechanisme negeert dat wij als samenleving hebben aangenomen om meningsverschillen op te lossen.

Het enige dat Brownlee hier tegenin brengt, is een punt dat zij van David Lefkowitz overneemt: 'there is inescapable comparative unfairness between majorities and vulnerable minorities both in their capacity to get their concerns onto the public table for discussion and in their ability to influence policy before decisions are taken' (Brownlee 2012: 177). Gegeven deze ongelijkheid van invloed, moeten minderheden wat meer speelruimte krijgen om buiten de grenzen van de wet invloed uit te oefenen. Het zou juist onrechtvaardig zijn om hen deze optie te *ontnemen*. Dit argument is echter te algemeen en lijkt zogenaamde *persistent minorities* (etnische minderheden bijvoorbeeld) en *outvoted minorities* op één hoop te gooien. Minder invloed voor een kleine politieke partij is moreel gezien geen probleem: ze hebben minder invloed, omdat minder mensen het met hen

1 Zie voor een dergelijke klassieke definitie van *excuses*: Austin 1956: 2; Fletcher 2000: 759.

eens zijn. Hieruit volgt geenszins dat aanhangers van die partij daarom gecompenseerd moeten worden met buitenwettelijke vormen van invloed, zodat de mate van invloed weer gelijk verdeeld is. Dit gaat namelijk lijnrecht in tegen de gedachte dat het de *kiezers* zijn die de mate van invloed van iedere politieke partij bepalen. Mijns inziens heeft Brownlee de zorgen betreffende het antidemocratische karakter van burgerlijke ongehoorzaamheid dan ook onvoldoende weggenomen.

## Het morele recht om niet gestraft te worden

Tenslotte betoogt Brownlee in het laatste hoofdstuk dat het morele recht op burgerlijke ongehoorzaamheid ook normatieve bescherming biedt tegen enige vorm van inmenging van de staat met dit recht, zowel door de ongehoorzame daad te *voorkomen* als door het te *bestrafen* (Brownlee 2012: 239). Dit zou dus betekenen dat het niet moreel gerechtvaardigd is voor de staat om te voorkomen, wanneer het daarvan op de hoogte is, dat ik, bijvoorbeeld, in een kolencentrale inbreek. De staat moet mij deze actie dus laten uitvoeren, wil het mijn morele rechten respecteren. Afgezien van deze contra-intuïtieve conclusie, is het de vraag of dit standpunt niet afdoet van de waarde die burgerlijke ongehoorzaamheid, volgens Brownlee's eigen theorie, heeft. Zij stelt namelijk dat burgerlijke ongehoorzaamheid *non-evasive* moet zijn: wij moeten bereid zijn om de gevolgen te accepteren van onze daden: 'It is through our consistent non-evasion of the costs that we signal we are neither inconstant nor hypocritical' (Brownlee 2012: 37). Wij tonen hiermee dus aan dat onze morele overtuigingen oprecht zijn, en dat wij de wet overtreden om daar recht aan te doen.

Deze unieke functie van burgerlijke ongehoorzaamheid verdwijnt echter wanneer wij stellen dat de staat het mag bestraffen noch voorkomen. In welke zin onderscheidt het zich dan nog van wettelijke vormen van protest? Het punt was juist dat burgerlijke ongehoorzaamheid effectiever is dan wettig protest, omdat het, vanwege het risico van een sanctie, meer publiciteit genereert. Door de risico's kunnen de burgerlijk ongehoorzamen bovendien aan de gemeenschap tonen dat hun morele overtuigingen oprecht en diep zijn. Zoals William Smith het stelt: 'If there were no risk of punishment attendant to civil disobedience, there would be much less reason for citizens to opt for an unlawful, rather than lawful, mode of political participation' (Smith 2011: 164).

Tenslotte is het de vraag of het recht waarop Brownlee haar claim baseert dat de staat burgerlijke ongehoorzaamheid mag verhinderen noch bestraffen, nog wel een *moreel* recht is, zoals zij claimt. Zo stelt zij dat adequaat respect voor het morele recht op burgerlijke ongehoorzaamheid vereist dat de staat voorziet in

een 'effective system of provision and protection within society's ... legal system' (Brownlee 2012: 248n.). Respect voor een moreel (niet een juridisch!) recht vergt dus dat wij ons rechtssysteem aanpassen. De vraag is in welke zin dit nog een moreel recht is en of Brownlee hier het verschil tussen morele en juridische rechten niet doet vervagen. Dat zou echter problematisch zijn, omdat zij zelf aangeeft dat er natuurlijk geen juridisch recht op burgerlijke ongehoorzaamheid kan zijn: 'Were the law to say it recognized such a [legal] right, then the act in question would not be in breach of law' (Brownlee 2012: 123). Echter doet zij wel een beroep op de kracht van een juridisch recht wanneer zij pleit voor aanpassingen aan het rechtssysteem op basis van het recht op burgerlijke ongehoorzaamheid.

Op basis van bovengenoemde problemen heeft Brownlee's betoog voor een moreel recht op burgerlijke ongehoorzaamheid dat enige juridische bescherming biedt en dat uiteindelijk van de staat eist dat het in het geheel burgerlijke ongehoorzaamheid niet voorkomt of bestraft, mij niet kunnen overtuigen. In plaats van enige bescherming te bieden aan burgerlijk ongehoorzamen op basis van individuele morele rechten lijkt het mij wenselijker om het verbod op burgerlijke ongehoorzaamheid te handhaven en vervolgens burgerlijk ongehoorzamen voor de rechter de mogelijkheid te bieden zich te beroepen op een rechtvaardigingsgrond gebaseerd op het algemeen belang dat hun ongehoorzaamheid zou hebben gediend.<sup>2</sup> Zo geeft het Europees Hof voor de Rechten van de Mens bij klokkenluiderszaken bijzonder veel aandacht aan het algemeen belang (*public interest*) dat gediend kan zijn bij het illegaal openbaar maken van geheime overheidsinformatie (Guja t. Moldavië 2008). Deze strategie zou een hoop van de hierboven besproken conceptuele en normatieve problemen wegnemen.

*Eric R. Boot*

*Universiteit Leiden*

## Bibliografie

- Austin, J.L. (1956) A Plea for Excuses: The Presidential Address, *Proceedings of the Aristotelian Society* 57, pp. 1-30.
- Brownlee, Kimberley (2012) *Conscience and Conviction: The Case for Civil Disobedience*. Oxford: Oxford University Press.
- Brownlee, Kimberley (2016) Reply to Critics, *Criminal Law and Philosophy* 10, pp. 721-739.

2 Denk in de Nederlandse context bijvoorbeeld aan het ontbreken van materiële wederrechtelijkheid. Om hier met succes een beroep op te doen, dient men aan te tonen dat door het overtreden van een bepaalde wet, men de doelstelling van die wet beter naleeft dan door de wet te gehoorzamen (Van Noorloos 2015).

- Christiano, Thomas (2008) *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
- European Court of Human Rights (ECtHR) (Grand Chamber). *Guja v. Moldova*. 12 February 2008. Application No. 14277/04.
- Fletcher, George P. (2000) *Rethinking Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, Joseph (1986) *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, William (2011) Civil Disobedience and the Public Sphere, *The Journal of Political Philosophy* 19, pp. 145-166.
- Van Noorloos, Marloes (2015) Dutch Criminal Law, Conscience and Equality, in: *Equality and Human Rights*, ed. Marjolein Van den Brink, Susanne Burri, and Jenny Goldschmidt. Utrecht: Netherlands Institute of Human Rights, pp. 333-343.
- Weinstock, Daniel (2016) How Democratic is Civil Disobedience? *Criminal Law and Philosophy* 10, pp. 707-720.

Jason J. Howard (2014), *Conscience in Moral Life. Rethinking How Our Convictions Structure Self and Society*. Rowman and Littlefield International, Londen, 226 pp., € 24,95 (paperback)

Jason J. Howard geeft een herinterpretatie van het geweten in relationele termen, als iets wat groeit in de wisselwerking tussen iemands gevoel van identiteit en de fundamentele afhankelijkheid van anderen die hier tegelijkertijd tegenover staat en ten gronde aan ligt. In een van zijn meest bondige formuleringen: 'To be a self means that one's sense of self-worth is always in negotiation with others, for better or for worse. If this were not the case, there would be no conscience' (64). Hoewel hij deels verder bouwt op recente literatuur rond het onderwerp, zoals Robert Vischers *Conscience and the Common Good: Reclaiming the Space Between Person and State* (2010) en Dean Moyars *Hegel's Conscience* (2011), beklemtoont Howard veel sterker de verwevenheid tussen het geweten en de 'morele' of 'zelf-beoordelende emoties' van schaamte, schuld en trots. Deze focus maakt het boek, in schijnbare tegenspraak met het onderwerp, verrassend actueel: zowel de legitimiteit van gewetensbezwaren (bijvoorbeeld in gevallen van euthanasie) als de relatie tussen emoties en het morele leven zijn 'hot topics' in de ethiek.

Beginnend met een historische schets, vanaf het oud-Griekse 'syneidesis' ('getuige zijn van zichzelf' (13)), beargumenteert Howard dat de 'Faculty View of Conscience' die opkwam in de context van de Verlichting geleid heeft tot een *incoherent* en *schadelijk* idee van wat het betekent om een geweten te hebben. De veronderstelling dat het geweten een soort aangeboren moreel kompas is, of een onfeilbare innerlijke stem, verduistert namelijk op slinkse wijze het fenomeen waarvoor het net een verklaring zou moeten bieden: morele verantwoordelijkheid. Als het geweten bijvoorbeeld moet fungeren als een bron van verantwoording, als het meer moet zijn dan een strategisch middel om morele dialoog te vermijden, dan moet de autoriteit ervan onderscheidbaar zijn van eigenbelang of manipulatie gecamoufleerd als morele intuïtie, maar zolang het geweten een zuiver innerlijk fenomeen blijft is dit onderscheid onmogelijk. In Hegels woorden: 'a pure self-identical knowing, the *absolute universal*, so that just this knowing, as *its own* knowing, as conviction, is *duty*. ... It is now the law that exists for the sake of the self, not the self that exists for the sake of the law' (37).

Uit deze problematisering van de 'Faculty View of Conscience' volgt het centrale argument van het boek, waar Howard het geweten herinterpreteert op een manier die het terug in verband brengt met menselijke ervaring en interactie, zonder daarbij de verklarende rol die we ervan verwachten inzake morele verantwoordelijkheid overboord te gooien. Dit doet hij, ruwweg, door het geweten te beschouwen als een 'geleefde erkenning' (65) van de intersubjectieve aard van onze identiteit, van de onuitwisbare passiviteit die aan het hart ligt van het morele leven. Enkel een impliciete erkenning van deze aard, zo beargumenteert Howard,



kan een individu in staat stellen om een midden te vinden tussen de hyperreflexieve neigingen van trots, enerzijds, en de zelfdestructieve aspecten van schaamte of schuld anderzijds. Het geweten toont zich in ons vermogen om de morele emoties te integreren tot een leefbaar gevoel van morele verantwoordelijkheid. Om dit punt hard te maken combineert Howard recent onderzoek omtrent de interpretatief-evaluatieve en variabele aspecten van emoties met het 'moreel-fenomenologisch' perspectief van Paul Ricœur's *Freedom and Nature* (1966) en *Oneself as Another* (1992). Zijn lezing van deze werken is diepgaand en creatief, waardoor het boek ook waarde heeft qua Ricœur exegese.

In de laatste hoofdstukken past Howard zijn opvattingen toe op de huidige situatie en versterkt hij nogmaals, aan de hand van recente juridische voorbeelden, zijn stelling dat onze huidige opvatting van het geweten onhoudbaar is. Hoewel hij ook hier een overtuigend pleidooi geeft blijven de concrete juridisch-politieke gevolgen toch enigszins onduidelijk. Dit kan natuurlijke een bewuste zet zijn, gezien auteurs zoals Vischer hier meer aandacht aan besteden. Een verwant, eveneens bewust, maar globaler minpunt is het ontbreken van een duidelijke definitie van het 'geweten', waardoor sommige onderscheiden vaag blijven. Zo maakt Howard het onderscheid met de notie van 'karakter' door er op te wijzen dat het geweten altijd al een verwijzing naar de buitenwereld in zich draagt, dat het steeds wijst op een relatie tussen het subject en de Ander eerder dan slechts op een interne dispositie (100). Maar ook 'karakter' draagt een verwijzing naar de buitenwereld in zich, tenminste in de mate dat we het als verwant kunnen beschouwen aan 'integriteit' en dus als een deugdterm – 'Dat getuigt van karakter' – eerder dan slechts een beschrijvende categorie.

Deze laatste pijnpunten terzijde is *Conscience in Moral Life* een aanrader voor gelovers zowel als sceptici met betrekking tot het nut en de ontologische status van het geweten, alsook, bij nader inzien, een originele bijdrage aan het debat rond de precaire relatie tussen morele theorie en praktijk.

*Pieter Gilles*  
*Universiteit Gent*

Herlinde Pauer-Studer and J. David Velleman (2015), *Konrad Morgen. The Conscience of a Nazi Judge*. Palgrave Macmillan UK, Basingstoke, 216 pp., € 29,99

*Konrad Morgen. The Conscience of a Nazi Judge* kondigt zich aan als een morele biografie en dat is het ook.

Reeds als jonge student was Konrad Morgen aangesloten bij de SS en in 1940 werd hij actief als SS-rechter. Hij was verantwoordelijk voor het opsporen van corruptie binnen de interne werking van het Derde Rijk. Naar het nobele voorbeeld van de Duitse Orde moest hij ervoor zorgen dat de SS-waarden werden gerespecteerd en dat uitwassen, zoals het gebruik van oorlogsbuit voor persoonlijke verrijking, tijdig in de kiem werden gesmoord. Zijn grondige aanpak, het snel uitdelen van de doodstraf en zijn gebetenheid om ook hoge functionarissen ten val te brengen, zorgden ervoor dat Morgen tegen het einde van de oorlog berucht was als *Blutrichter*.

Dit zou één manier zijn om Morgen voor te stellen. Het wordt echter snel duidelijk dat dit niet de insteek van Herlinde Pauer-Studer en J. David Velleman is. Als filosofen zijn ze geïnteresseerd in het grijze moeras van de ethiek, in plaats van het al snel verblindende zwart-wit van goed en slecht. Dat ze daarvoor uitgerkend een SS-rechter opvoeren, is natuurlijk een provocatieve zet. En misschien wel een nodige zet. De auteurs geven aan dat ze het te pas en te onpas inroepen van de Holocaust als handig schoolvoorbeeld van pure immoraliteit, willen ontmoedigen. Het is dan ook tekenend dat de weinige keren dat het woord Holocaust valt, de auteurs ernaar verwijzen om te stellen dat de grootte en wreedheid van zo een aaneenschakeling van gruweldaden niet louter in termen van goed en kwaad kan worden ontleed.

In de SS-carrière van Morgen hebben ze een alternatieve benadering gevonden: een goed gedocumenteerde empirische casus die laat zien hoe het moreel bewustzijn van een individu probeert om te gaan met een verwerpelijk systeem. Daarmee is meteen de tweede laag van de titel gegeven: Morgen was een rechter die reeds tijdens de oorlog dossiers indiende om beruchte Nazi's zoals Karl Otto Koch, Waldemar Hoven, Oswald Pohl, Rudolf Höss, Maximilian Grabner en uiteindelijk zelfs Adolf Eichmann te vervolgen. Zo ontvouwt zich het spanningsveld rond de centrale stelling van het boek: het is niet *a priori* gegeven dat leden van een wreed systeem zelf wreed zijn en het is niet moreel ontoelaatbaar om het tegendeel te beweren. De auteurs willen dan ook laten zien dat het ethisch relevant is om figuren als Morgen te bestuderen.

Het boek ontwikkelt zich voornamelijk als een uiterst grondige en indrukwekkende verwerking van archief- en bronnenmateriaal. De hoofdstukken tonen hoe Morgen via zijn corruptiezaken uiteindelijk ook in aanraking kwam met de zo-

genaamde *Endlösung*. Toen hij realiseerde op welke schaal er mensen werden vernietigd, besliste hij vanuit het systeem zelf iets te veranderen.

De massamoorden kon hij niet aanklagen. Deze vonden plaats in directe opdracht van de hoogste wetgever, Hitler. Maar, redeneerde Morgen, mensen die tot zulke gruwels in staat zijn, zullen zich ook schuldig hebben gemaakt aan misdaden die ik wel kan aanklagen. Het was echter te verwachten dat het systeem het onderzoek van Morgen van bovenuit zou bemoeilijken. Daarom voegde hij er nog een tweede strategie aan toe: hij zou zijn onderzoek verantwoorden door te laten zien dat buitensporig gedrag, onwetmatig moorden, verduisteren van goederen en het onderhouden van seksuele contacten met de vijand, uiteindelijk de werking van het systeem en de macht van de hogere gezaghebbers compleet zou ondergraven. De auteurs laten zien dat Morgen niet doordrongen was van de Nazi-ideologie, uiterst sceptisch was voor de rassenleer en dat hij op eigen houtje buiten zijn jurisdictie ging om onrecht te vervolgen.

Zo toont zich een SS-rechter die niet alleen getuige was van misdaden tegen de mensheid maar ook heeft geprobeerd om er iets aan te doen. Tegelijkertijd lees je dat Morgen geen principiële bezwaren tegen Hitlers euthanasiebeleid had, hij verdedigde dat ter dood veroordeelde oorlogscriminelen gebruikt mochten worden voor medisch onderzoek en dat hij zich tijdens zijn periode in Buchenwald dagelijks liet masseren door een van de gevangenen. Besluiten, zoals journalist John Toland in 1971, dat het onbegrijpelijk is dat Morgen niet is geëerd voor zijn moed en het risico dat hij heeft genomen, doen de auteurs zeker niet. De conclusie beperkt zich tot de eerder sobere vaststelling dat Morgen weliswaar een morele antenne had, maar dat zijn geweten niet in verhouding stond met de grootte en graad van sociaal en politiek onrecht in het Derde Rijk.

Zo blijf je als lezer met enkele vragen zitten. Hoe is er na de oorlog op Morgen gereageerd? Mogen we uit het feit dat er zoveel bronnenmateriaal uit het Fritz Bauer-instituut is ontleend, afleiden dat Morgen beschouwd kan worden als een vroege Gerhard Wiese of Fritz Bauer, twee juristen die een sleutelrol hebben gespeeld in de moeizame denazificatie van het naoorlogse Duitsland? Of is Morgen een slinkse jurist, die vanuit zijn trots en een misplaatst respect voor SS-waarden, andere SS'ers op het schavot wilde zien? Worden zijn humanitaire overwegingen dan vooral een dankbaar element dat hij gemakkelijk aan zijn na-oorlogse getuigenissen kon toevoegen?

Zo scherp worden de vragen zelden gesteld en de auteurs zullen zulke kwesties nooit beslechten. Als je de publicatielijst van beide auteurs bekijkt, zie je dat ze wel over de nodige achtergrond beschikken om Morgen vanuit verschillende ethische standpunten te analyseren. Ze hadden de lezer dus meer handvatten kunnen geven om Morgen beter te plaatsen.

In het voorwoord geven de auteurs echter aan dat het niet hun bedoeling was

om een theorie rond immoraliteit op een casus te stoelen, zoals Hannah Arendt in *Eichmann in Jerusalem* wel heeft gedaan. Bovendien wilden ze de dubbelzinnige Morgen niet in een moreel en rechtsfilosofisch kader gieten. De vragen waarmee je blijft zitten zijn bij nader inzien allesbehalve problematisch. Het blijft in de eerste plaats een morele biografie die de lezer het ethische grijs aan den lijve doet ondervinden. En daar lijkt een kantiaanse insteek achter schuil te gaan: het boek geeft de taak om zelf, al denkend, met de morele ambiguïteit aan de slag te gaan.

*Sebastian Müngersdorff*  
*Universiteit Antwerpen*

## Colofon

Het *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (ANTW), opgericht in 1908, is een filosofisch wetenschappelijk tijdschrift dat oorspronkelijke artikelen publiceert van auteurs uit het Nederlands-Vlaamse taalgebied. Het ANTW richt zich op een breed scala van deelgebieden, stromingen, discussies en perioden van de filosofie.

Het ANTW brengt vier nummers per jaar uit:

- Twee **focusnummers** waarin steeds één omvangrijk artikel centraal staat van een prominente Nederlandse of Vlaamse filosoof, gevolgd door commentaren en een afsluitende repliek van de focusauteur.
- Een **regulier** nummer met onderzoeksartikelen, overzichtsartikelen en congresverslagen.
- Een **themanummer** met artikelen rond een tevoren vastgesteld thema. Alle nummers bevatten verder boekbesprekingen.

### Hoofredacteur

Dr. Ronald Tinnevelt                      Radboud Universiteit Nijmegen

### Gebiedsredacteurs

Dr. Chantal Bax                              Radboud Universiteit Nijmegen  
Dr. Harmen Ghijsen                      Radboud Universiteit Nijmegen  
Dr. Natascha Kienstra                      Radboud Universiteit Nijmegen  
Dr. Wim de Muijnck                      Radboud Universiteit Nijmegen  
Dr. Katrien Schaubroeck                      Universiteit van Antwerpen

### Redactieraad

Dr. Jelle de Boer                              Technische Universiteit Delft  
Prof. dr. Martin van Hees                      Vrije Universiteit Amsterdam  
Prof. dr. Theo Kuipers                      Rijksuniversiteit Groningen  
Prof. dr. Anne Ruth Mackor                      Rijksuniversiteit Groningen  
Prof. mr. dr. Herman Philipse                      Universiteit Utrecht  
Prof. dr. Heleen Pott                              Universiteit Maastricht  
Prof. dr. Henk de Regt                              Vrije Universiteit Amsterdam  
Prof. dr. Sabine Roeser                              Technische Universiteit Delft  
Prof. dr. Han van Ruler                              Erasmus Universiteit Rotterdam  
Dr. Allard Tamminga                              Rijksuniversiteit Groningen  
Prof. dr. Paul van Tongeren                      Radboud Universiteit Nijmegen  
Prof. dr. Guido Vanheeswijck                      Universiteit Antwerpen  
Prof. dr. Gertrudis Van de Vijver                      Universiteit Gent

Kopij richten aan de hoofdredacteur: ANTW, Dr. Ronald Tinnevelt, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Radboud Universiteit Nijmegen, Postbus 9049, 6500 KK Nijmegen; bij voorkeur per email:

r.tinnevelt@jur.ru.nl. Auteursinstructies zijn te vinden via: <http://nl.aup.nl/nl/tijdschriften/algemeen-nederlands-tijdschrift-voor-wijsbegeerte.html>.

Boeken ter recensie richten aan: ANTW, Dr. Ronald Tinnevelt, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Radboud Universiteit Nijmegen, Postbus 9049, 6500 KK Nijmegen.

Email: [r.tinnevelt@jur.ru.nl](mailto:r.tinnevelt@jur.ru.nl)

#### **Uitgever**

Amsterdam University Press

Herengracht 221

1016 BG Amsterdam

E-mail: [info@aup.nl](mailto:info@aup.nl) [www.aup.nl](http://www.aup.nl)

#### **Abonnementsprijzen 2017**

##### *Papier en online*

Instituten € 171,99 per jaar (incl. btw)

Particulieren € 69,51 per jaar (incl. btw)

Studenten € 43,95 per jaar (incl. btw)

##### *Alleen online*

Instituten € 163,00 per jaar (incl. btw)

Particulieren € 65,95 per jaar (incl. btw)

Studenten € 41,95 per jaar (incl. btw)

Eén papieren nummer: € 24,95 (incl. BTW).

Prijzen zijn exclusief verzendkosten (buitenland).

Zie voor meer informatie [www.aup.nl](http://www.aup.nl) of [www.tijdschriftvoorwijsbegeerte.nl](http://www.tijdschriftvoorwijsbegeerte.nl).

Wilt u op de hoogte blijven van het laatste nieuws en van interessante nieuwe artikelen en boeken van Amsterdam University Press? Schrijf u dan nu in op de nieuwsbrief, via [www@aup.nl](mailto:www@aup.nl).

Omslag ontwerp: Coördesign, Leiden

Lay-out: Pre Press Media Groep, Zeist

ISSN: 0002-5275 (print)

ISSN: 2352-1244 (online)

Omslagbeeld: *Christus en de overspelige vrouw*, Jan Brueghel de Oude (naar Pieter Brueghel de Oude)

Bron: Mattes (Wikimedia Commons), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jan\\_Brueghel\\_the\\_Elder-Christus\\_und\\_die\\_Ehebrecherin-AP.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jan_Brueghel_the_Elder-Christus_und_die_Ehebrecherin-AP.jpg)