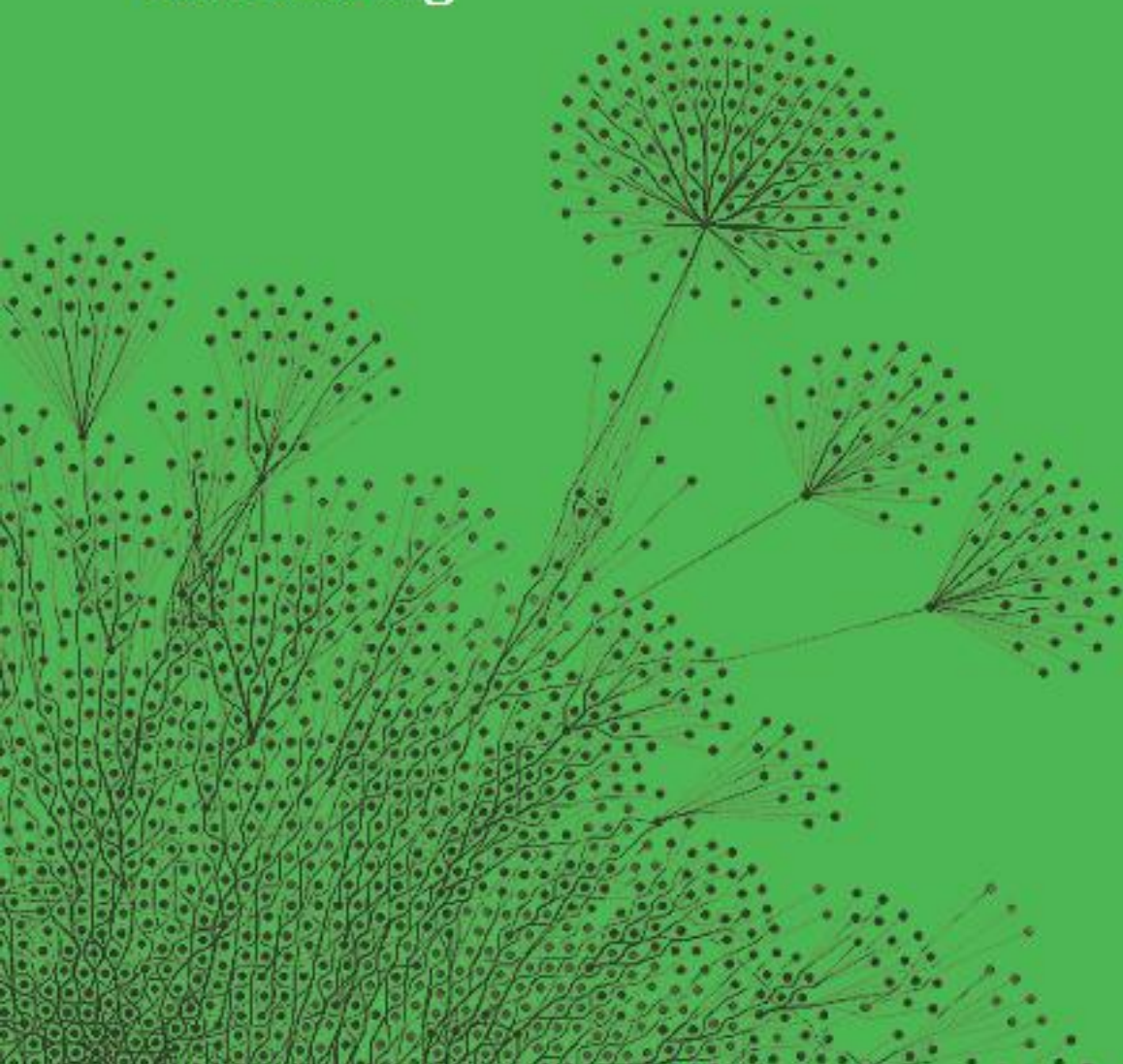


# Goed en rechtvaardig professioneel handelen

Implicaties van de ethiek van Ricoeur  
voor de relatie tussen het ethische en het  
morele in normatieve professionalisering

Iris Hartog





*To whom then is action imputable?  
To the self, as capable of passing through the entire  
course of the ethicomoral determinations of action,  
a course at the end of which  
self-esteem becomes conviction.*

Ricoeur, 1994, p. 293

# **Goed en rechtvaardig professioneel handelen**

Implicaties van de ethiek van Ricoeur  
voor de relatie tussen het ethische en het morele  
in normatieve professionalisering

**Iris Hartog**

augustus 2012

Masterscriptie Universiteit voor Humanistiek, Utrecht  
Afstudeerrichting: Kritische Organisatie- en Interventiestudies

Begeleider: Harry Kunneman  
Meelezer: Fernando Suárez Müller

hartog.iris@gmail.com



# Inhoudsopgave

|                                                                                           |           |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Voorwoord</b> .....                                                                    | <b>7</b>  |
| <b>Samenvatting</b> .....                                                                 | <b>10</b> |
| <b>Inleiding</b> .....                                                                    | <b>13</b> |
| Een verhaal uit de praktijk .....                                                         | 13        |
| Onderzoeksvraag .....                                                                     | 15        |
| Normatieve professionalisering .....                                                      | 15        |
| Governance & Integrity .....                                                              | 19        |
| Het begeleiden van normatieve professionalisering .....                                   | 19        |
| Het ethische en het morele .....                                                          | 21        |
| Paul Ricoeur .....                                                                        | 25        |
| Doelstelling .....                                                                        | 26        |
| Leeswijzer .....                                                                          | 28        |
| <b>Hoofdstuk 1 – Normatieve professionalisering: een praktijk</b> .....                   | <b>30</b> |
| 1.1 – De praktijk van Governance & Integrity .....                                        | 31        |
| 1.1.1 – Het aanbod van Governance & Integrity .....                                       | 31        |
| 1.1.2 – De training morele oordeelsvorming .....                                          | 33        |
| 1.1.3 – De procedure voor morele oordeelsvorming .....                                    | 38        |
| 1.2 – De procedure voor morele oordeelsvorming in de praktijk .....                       | 40        |
| 1.2.1 – Een tweede verhaal uit de praktijk .....                                          | 40        |
| 1.2.2 – De analyse en het morele oordeel .....                                            | 42        |
| 1.3 – De filosofie van Governance & Integrity .....                                       | 45        |
| 1.3.1 – Het morele oordeel .....                                                          | 45        |
| 1.3.2 – Gerechtigheid en rechten .....                                                    | 47        |
| 1.3.3 – Intersubjectiviteit, universaliteit en eenduidigheid .....                        | 52        |
| 1.3.4 – Opmerkingen en kanttekeningen bij de filosofie van G&I .....                      | 54        |
| 1.4 – Opmerkingen en kanttekeningen bij de procedure voor morele<br>oordeelsvorming ..... | 60        |
| <b>Hoofdstuk 2 – Ricoeur: leven en werk</b> .....                                         | <b>62</b> |
| 2.1 – Leven en werk .....                                                                 | 62        |
| 2.1.1 – Jeugd en studie .....                                                             | 62        |
| 2.1.2 – Na de Tweede Wereldoorlog .....                                                   | 64        |
| 2.1.3 – Terug in Nanterre .....                                                           | 66        |
| 2.1.4 – De Gifford Lectures en <i>Oneself as Another</i> .....                            | 67        |
| 2.1.5 – Karakterisering van het werk van Ricoeur .....                                    | 68        |
| 2.2 – <i>Oneself as Another</i> : inzet en inleiding .....                                | 69        |
| 2.2.1 – Inzet van <i>Oneself as Another</i> .....                                         | 69        |
| 2.2.2 – Inleiding van <i>Oneself as Another</i> .....                                     | 72        |

|                                                                                   |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Hoofdstuk 3 – Identiteit en narrativiteit .....</b>                            | <b>75</b>  |
| 3.1 – Persoonlijke en narratieve identiteit .....                                 | 75         |
| 3.1.1 – Bestendigheid in de tijd .....                                            | 76         |
| 3.1.2 – Karakter .....                                                            | 77         |
| 3.1.3 – Het nakomen van een belofte .....                                         | 79         |
| 3.1.4 – De paradoxen van persoonlijke identiteit .....                            | 80         |
| 3.2 – Dialectiek tussen zelf-zijn en (het)zelfde-zijn .....                       | 82         |
| 3.2.1 – Concordantie en discordantie .....                                        | 83         |
| 3.2.2 – Het personage en de rol .....                                             | 84         |
| 3.2.3 – Dialectiek tussen zelf-zijn en (het)zelfde-zijn .....                     | 86         |
| 3.3 – Verhalen als brug tussen beschrijven en voorschrijven .....                 | 89         |
| 3.3.1 – Praktijken .....                                                          | 90         |
| 3.3.2 – Levensplannen en de narratieve eenheid van een leven .....                | 92         |
| 3.3.3 – De relatie tussen fictie en het echte leven .....                         | 93         |
| 3.3.4 – De ethische implicaties van narrativiteit .....                           | 96         |
| <br>                                                                              |            |
| <b>Hoofdstuk 4 – Het ethische streven .....</b>                                   | <b>101</b> |
| 4.1 – Inzet van de ethiek in <i>Oneself as Another</i> .....                      | 101        |
| 4.1.1 – Ethiek en moraal .....                                                    | 102        |
| 4.2 – Het streven naar een goed leven .....                                       | 105        |
| 4.2.1 – De paradox van de praxis .....                                            | 105        |
| 4.2.2 – Streven naar een goed leven: Praktijken .....                             | 107        |
| 4.2.3 – Streven naar een goed leven: Levensplannen .....                          | 108        |
| 4.2.4 – Streven naar een goed leven: De narratieve eenheid van<br>een leven ..... | 109        |
| 4.2.5 – De hermeneutiek van het streven naar een goed leven .....                 | 109        |
| 4.3 – Goed leven met en voor anderen .....                                        | 110        |
| 4.3.1 – Aristoteles: vriendschap .....                                            | 112        |
| 4.3.2 – Zorgzaamheid .....                                                        | 115        |
| 4.3.3 – Het zelf als een ander .....                                              | 117        |
| 4.4 – Rechtvaardige instituties .....                                             | 119        |
| 4.4.1 – Instituties .....                                                         | 120        |
| 4.4.2 – Rechtvaardigheid .....                                                    | 121        |
| <br>                                                                              |            |
| <b>Hoofdstuk 5 – De morele norm .....</b>                                         | <b>125</b> |
| 5.1 – Het ethische streven en de morele plicht .....                              | 126        |
| 5.1.1 – Autonomie .....                                                           | 126        |
| 5.1.2 – Aporieën van de autonomie .....                                           | 129        |
| 5.2 – Zorgzaamheid en de morele norm .....                                        | 131        |
| 5.2.1 – De Gulden Regel en het verbod .....                                       | 132        |
| 5.2.2 – Macht en geweld .....                                                     | 133        |
| 5.2.3 – Respect: Menselijkheid en eigenheid .....                                 | 134        |

|                                                                                                |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 5.3 – Principes van rechtvaardigheid .....                                                     | 139        |
| 5.3.1 – Verdelende rechtvaardigheid in instituties .....                                       | 140        |
| 5.3.2 – Rawls en het sociale contract .....                                                    | 141        |
| 5.3.3 – De sluier van onwetendheid .....                                                       | 143        |
| 5.3.4 – De principes van rechtvaardigheid .....                                                | 144        |
| 5.3.5 – Kiezen in onwetendheid .....                                                           | 146        |
| 5.3.6 – Terug naar het gevoel van rechtvaardigheid .....                                       | 147        |
| <b>Hoofdstuk 6 – Praktische wijsheid .....</b>                                                 | <b>151</b> |
| 6.1 – Conflict en zedelijkheid .....                                                           | 151        |
| 6.1.1 – Zedelijkheid .....                                                                     | 151        |
| 6.1.2 – Tragedie en conflict .....                                                             | 152        |
| 6.1.3 – Van loutering naar overtuiging .....                                                   | 156        |
| 6.2 – Instituties en conflict .....                                                            | 158        |
| 6.2.1 – Sferen van rechtvaardigheid .....                                                      | 159        |
| 6.2.2 – Vermogen en overheersing .....                                                         | 161        |
| 6.3 – Respect en conflict .....                                                                | 165        |
| 6.3.1 – Het formuleren van maximes en het toepassen van regels ..                              | 165        |
| 6.3.2 – Het nakomen van een belofte .....                                                      | 167        |
| 6.3.3 – Conflicten aan het begin en het einde van het leven .....                              | 169        |
| 6.3.4 – Kritische zorgzaamheid .....                                                           | 171        |
| 6.4 – Autonomie en conflict .....                                                              | 172        |
| 6.4.1 – Herziening van Kants formalisme .....                                                  | 173        |
| 6.4.2 – Argumentatie en overtuiging .....                                                      | 177        |
| <b>Hoofdstuk 7 – Professionele wijsheid .....</b>                                              | <b>182</b> |
| 7.1 – <i>Oneself as Another</i> : recapitulatie en relevantie .....                            | 182        |
| 7.1.1 – Recapitulatie van Ricoeurs Ethiek .....                                                | 183        |
| 7.1.2 – Relevantie voor normatieve professionalisering .....                                   | 191        |
| 7.2 – G&I beschouwd vanuit de Ethiek van Ricoeur .....                                         | 195        |
| 7.2.1 – De Morele horizon van praktijken .....                                                 | 195        |
| 7.2.2 – Rechten en plichten .....                                                              | 197        |
| 7.2.3 – Streven en oordelen.....                                                               | 200        |
| 7.3 – De twee praktijkverhalen .....                                                           | 204        |
| 7.3.1 – De politiecasus .....                                                                  | 205        |
| 7.3.2 – De gemeentecasus .....                                                                 | 207        |
| 7.4 – Het ethische en het morele in het begeleiden van normatieve<br>professionalisering ..... | 208        |
| <b>Conclusie .....</b>                                                                         | <b>212</b> |
| <b>Literatuur .....</b>                                                                        | <b>222</b> |

# Voorwoord

Gedurende mijn hele studie aan de Universiteit voor Humanistiek heb ik mij verdiept in vraagstukken rondom het thema 'rechtvaardigheid', dat altijd al mijn interesse had. In de master Kritische Organisatie- en Interventiestudies werd deze interesse verder gevoed en ben ik me gaan richten op het snijvlak van ethiek en professionele praktijken, oftewel vraagstukken in het domein van 'normatieve professionalisering'. In twee stages heb ik me verdiept in het bevorderen van reflexiviteit van professionals en met morele oordeelsvorming in (overheids)organisaties.

Eén van deze stages mondde uit in het volgen van de opleiding tot 'trainer morele oordeelsvorming' bij het bureau Governance & Integrity (G&I), waarvan de praktijk en achterliggende filosofie in deze scriptie fungeert als een concretisering van het begeleiden van processen van normatieve professionalisering. Inmiddels geef ik namens dit bureau met veel plezier trainingen 'morele oordeelsvorming' aan medewerkers in (overheids)organisaties. G&I doet mijns inziens waardevol werk, waarbij medewerkers gestimuleerd worden om na te denken over de morele dimensie van hun werk en waarbij ze een vocabulaire en concrete handvatten aangereikt krijgen om morele dilemma's in hun dagelijkse praktijk gezamenlijk te onderzoeken.

Naast het feit dat de praktijk van G&I mij dierbaar is, heb ik ook altijd kanttekeningen geplaatst bij de achterliggende filosofie. De filosofen van G&I dragen een filosofie uit waarin het onderwerp dat mij het meest intrigeert, namelijk de verhouding tussen 'het ethische' en 'het morele', op scherp wordt gezet. G&I hanteert een strikt onderscheid tussen het ethische en morele oftewel het goede en het juiste; een onderscheid dat volgens mijn intuïtie niet zo strikt gemaakt kan worden. Deze intuïtie dat het ethische en het morele met elkaar verweven zijn, werd echter in de door mij gelezen literatuur niet expliciet geadresseerd, ook niet in de literatuur over normatieve professionalisering.

De suggestie van Harry Kunneman om me te verdiepen in Ricoeurs verbinding tussen het ethische en morele, heeft het startpunt gevormd voor deze scriptie. Het mooie was dat ik voor de verbinding met normatieve professionalisering gebruik kon maken van de praktijken waarin ik zelf ervaring had opgedaan.

De scriptie die voor u ligt gaat dus over zowel een onderwerp als een praktijk die mij na aan het hart liggen. Doordat het een verbinding is van de rode draad door mijn studie met een voor mij nieuwe auteur die een grote uitdaging bleek te vormen, zie ik dit afstudeeronderzoek als een



mooie afsluiting van een lange, vormende periode binnen de muren van de Universiteit voor Humanistiek.

Daarbij heeft de zoektocht waar ik verslag van doe ook bijgedragen aan mijn eigen ontwikkeling als normatieve professional. Het onderzoek heeft mijn visie op ethiek en moraal verrijkt en daarmee ook mijn focus binnen normatieve professionalisering en mijn interpretatie van de trainingen morele oordeelsvorming. De ethiek van Ricoeur maakt duidelijk op welke manieren de filosofie en praktijk van G&I zou kunnen worden verrijkt. Mijn waardering voor het werk van G&I, en mijn wens om aan dit werk bij te dragen, is echter onveranderd gebleven.

Het bestuderen van de (complexe) ethiek van Ricoeur bleek een groot project, dat nog complexer en omvangrijker werd door het verbinden ervan met normatieve professionalisering en de praktijk en filosofie van G&I. Het resultaat dat voor u ligt is dan ook omvangrijker dan het aantal bladzijden dat doorgaans voor een scriptie staat. Ik denk echter dat hierdoor zowel de complexiteit van normatieve professionalisering als de 'rijkheid' van Ricoeurs ethiek recht wordt gedaan. Daarnaast sluit het aan bij de doelstelling om de ethiek van Ricoeur toegankelijk te maken voor geïnteresseerden zonder opleiding in de filosofie.

Het ondernemen en voltooien van dit afstudeerproject had niet gekund zonder de hulp en steun van een aantal mensen.

Allereerst wil ik de filosofen en andere collega's van Governance & Integrity bedanken voor hun openheid en medewerking tijdens mijn stage en afstudeeronderzoek. Ik hoop nog vele jaren met jullie samen te werken.

Harry Kunneman, mijn scriptiebegeleider, ben ik erg dankbaar voor het feit dat hij mij op het pad bracht van Ricoeur. Maar meer nog voor de vele besprekingen –live of via Skype– van Ricoeurs ethiek en mijn worsteling om die te begrijpen en –in een andere taal– weer te geven en te duiden. Harry, bedankt vooral voor het vertrouwen dat je in me stelde en voor de bemoediging op momenten dat ik dat nodig had.

Fernando Suárez Müller wil ik graag bedanken voor zijn enthousiaste begeleiding als meezer en zijn uitgebreide commentaar op mijn onderzoeksvorstel en eerdere versies van de hoofdstukken.

Mariken Swaak bedank ik voor de vele uren die ze heeft weten te vinden om mijn scriptie na te kijken. Maar vooral voor het samen optrekken in onze studie en ons leven. Mariken, onze vriendschap en vele weekends van

samen studeren hebben niet alleen ertoe bijgedragen dat ik nu ben afgestudeerd, maar tevens mijn studie en leven verrijkt en leuker gemaakt.

Robert Schuit wil ik bedanken voor het moedig doorworstelen en corrigeren van deze scriptie, maar bovenal voor het onvoorwaardelijk steunen van mijn keuzes en ambities. Robert, het samenleven met jou verrijkt mijn leven en maakt het verrassend en bovenal leuk.

Tot slot wil ik mijn ouders bedanken voor hun steun, de afgelopen jaren. Zij gaven mij een groot gevoel van vrijheid in wat ik kon doen en kon bereiken, en steunden tevens mijn ambitie om mijn studietijd optimaal te benutten en daardoor met een paar jaar te verlengen.

## Samenvatting

In deze scriptie doe ik verslag van een onderzoek dat bijdraagt aan de theorieontwikkeling over 'normatieve professionalisering', gekarakteriseerd als het streven en zoeken naar 'goed werk' in brede zin. Normatieve professionalisering verwijst naar een lerende en zelfreflectieve houding met daarin aandacht voor de (spanning tussen de) waarden en eisen van verschillende niveaus: de leefwereld, de professie, de organisatie en de samenleving als geheel. Binnen de theorie over normatieve professionalisering richt ik me op een nog onuitgewerkt gebied dat om verheldering vraagt, namelijk de relatie tussen 'het ethische' en 'het morele'. 'Het ethische' verwijst naar teleologische oriëntaties oftewel naar 'het goede', terwijl 'het morele' oftewel het deontologische verwijst naar 'het juiste' ofwel 'het verplichte', in overeenstemming met universele rechtvaardigheid.

Het ethische en morele zijn van elkaar te onderscheiden, maar kunnen niet gescheiden van elkaar worden gedacht. Hoe ze met elkaar verweven zijn, werk ik in deze scriptie uit aan de hand van de ethiek van de Franse filosoof Paul Ricoeur zoals naar voren komt in zijn werk *Oneself as Another*. De probleemstelling van het onderzoek heeft hiermee de vorm gekregen van een vraag naar de implicaties van Ricoeurs ethiek voor de relatie tussen het ethische en het morele in vragen naar goed professioneel handelen in organisaties. Dit vraagstuk wordt in de inleiding en hoofdstuk 1 geconcretiseerd door het vertellen van enkele praktijkverhalen en het schetsen van een specifieke praktijk van normatieve professionalisering, namelijk die van Governance & Integrity. Dit bureau begeleidt morele leerprocessen in organisaties en hanteert een strikt onderscheid tussen het ethische en het morele, waarbij het zich enkel richt op de vraag naar 'moreel juist handelen'.

De uitwerking van Ricoeurs ethiek die hierna volgt, vormt het belangrijkste deel van deze scriptie. Deze ethiek begint met een studie van de persoonlijke identiteit, door Ricoeur opgevat als een *narratieve* identiteit. In het narratieve aspect is de overgang te zien naar onze ethische identiteit. Het 'ethische streven' wordt door Ricoeur omschreven als 'streven naar een goed leven, met en voor anderen, in rechtvaardige instituties'. In hoofdstuk 4 wordt dit streven uitgewerkt op de drie niveaus die hierin zijn te onderscheiden: het niveau van het zelf, het intersubjectieve niveau en het institutionele niveau. Vervolgens wordt ook de 'morele norm', oftewel dat wat zich oplegt als *verplicht*, op deze drie niveaus uitgewerkt. De morele norm is noodzakelijk vanwege de mogelijkheid dat mensen elkaar ge-

weld aandoen, en krijgt op het niveau van instituties de betekenis van het veiligstellen van het goede leven voor *iedereen*.

In deze twee uitwerkingen worden verschillende ethische en moraalfilosofische ideeën besproken en soms kritisch herzien, zoals van Aristoteles, Levinas, Kant en Rawls. Uiteindelijk wordt duidelijk dat het ethische en het morele gericht zijn op hetzelfde *streven* en het morele opgevat dient te worden als een kritisch *moment* in het streven naar een goed leven op de drie niveaus. De besproken pogingen (van Kant en Rawls) om een procedurele moraal te ontwikkelen die ontdaan is van ieder teleologisch perspectief, blijken dan ook te stranden doordat zij uiteindelijk gefundeerd zijn in ethische overtuigingen.

Na zijn uitwerking van het ethische streven en de morele norm ontwikkelt Ricoeur een notie van 'praktische wijsheid' die nodig is voor het handelen in concrete situaties waarin normen blijken te conflicteren. Ricoeur stelt dat zulke conflictsituaties vragen om een terugkeer naar het ethische streven oftewel de oorspronkelijke overtuigingen waar de normen uit voortkomen. Hiervoor verbindt hij Hegels notie van 'zedelijkheid' met de praktische wijsheid van Aristoteles en de argumentatieve discoursethiek van Habermas. De praktische wijsheid die hiermee in beeld komt geeft voorrang aan de zorgzaamheid voor concrete personen, maar incorporeert met de argumentatie tevens het vereiste van universalisering. De praktische wijsheid overstijgt hiermee de tegenstelling tussen het procedurele universalisme en het morele relativisme, en leidt uiteindelijk tot 'overwogen overtuigingen'.

In het laatste hoofdstuk van deze scriptie worden Ricoeurs opvattingen over narratieve identiteit, het ethische, het morele en de praktische wijsheid verbonden met normatieve professionalisering. Hierin wordt tevens onderzocht welk nieuw licht de ethiek van Ricoeur werpt op de eerder beschreven praktijkverhalen en de praktijk en filosofie van G&I. Een rechtstreekse verbinding tussen Ricoeurs ethiek en normatieve professionalisering blijkt niet eenvoudig, doordat Ricoeur het domein van professionals en organisaties niet als zodanig adresseert en een heel ander vocabulaire hanteert dan G&I. Desondanks blijkt zijn verbinding tussen het ethische en morele verhelderend te zijn voor de relatie tussen het ethische streven en het moreel juiste in professionele contexten.

Ook kunnen we in Ricoeurs ethiek een rijke taal en diverse bronnen vinden die relevant zijn voor het collegiaal beraad van professionals. Zijn idee van praktische wijsheid kan worden omgevormd naar een 'professionele wijsheid', waarin de ethische overtuigingen van professionals niet bij voorbaat worden 'uitgezuiverd' maar worden gedeeld en onderzocht. Op deze manier ontstaat er een rijker perspectief op de onderzochte kwesties,

een rijkere afweging in specifieke dilemma's en een grotere bijdrage van professionals aan de verdere ontwikkeling van 'goed werk'.

Ricoeurs ethiek biedt dus een verhelderend perspectief op het streven naar 'goed werk' in het algemeen en de verhouding tussen het ethische en het morele daarbinnen in het bijzonder. Daarnaast voegt het domein van normatieve professionalisering tevens iets waardevols toe aan de ethiek van Ricoeur. De professionele praktijken vormen in onze samenleving bij uitstek de plaats waar het goede (samen)leven wordt gerealiseerd en waar tevens conflictsituaties ontstaan. Zij bevatten een complexiteit die vraagt om een verdere ontwikkeling van de notie van praktische wijsheid in de richting van 'professionele wijsheid'.

# Inleiding

## ***Een verhaal uit de praktijk<sup>1</sup>***

*Twee politieagenten<sup>2</sup> in functie rijden samen in een dienstwagen. Een vrouwelijke surveillant (laagste rang) van 23 jaar en een mannelijke hoofdagent van middelbare leeftijd. Als ze worden ingehaald door een auto die duidelijk te hard rijdt, houdt de hoofdagent (die achter het stuur zit) de bestuurder staande. De agente is als eerste bij de bestuurder: een jonge vrouw met twee kleine kinderen achter in de auto. De kinderen dragen een gordel; de vrouw zelf niet. Op de vraag waarom ze te hard reed, antwoordt de vrouw dat ze haast heeft. De auto wilde niet meteen starten, vanochtend. Ze is een alleenstaande moeder en moet haar kinderen op tijd naar de crèche brengen zodat ze zelf niet te laat op haar werk komt. Vorige week is ze ook al twee keer te laat gekomen, en vanwege financiële problemen is ze bang om haar baan op het spel te zetten.*

*Inmiddels is de hoofdagent erbij komen staan. Hij vraagt waarom de vrouw niet iets eerder de deur uit gaat, als het voor haar zo belangrijk is om op tijd op haar werk te zijn. Hij zegt dat ze zowel haar kinderen als zichzelf op deze manier in gevaar brengt en dat daarvoor geen enkel excuus is. Dat het bovendien heel dom is om een boete te riskeren als je in financiële nood zit. De jonge agente schrikt van de felle toon van haar collega, die meestal juist mild op 'kleine overtredingen' reageert. Vaak zegt hij dat hij bij de politie is gegaan om burgers te beschermen en 'boeven te vangen', in plaats van het bestraffen van 'goedwillende burgers die een foutje maken'. Zelf ziet ze in de vrouw een hardwerkende moeder die veel voor haar kinderen overheeft en in een stresssituatie een keuze maakt die weliswaar te bediscussiëren, maar ook te begrijpen is. Ze heeft zelf ook wel eens moeite om haar dochtertje 's ochtends vroeg op tijd naar de crèche te brengen, laat staan als ze twee kinderen zou hebben.*

*De vrouw voert diverse 'verzachtende omstandigheden' aan maar geeft de hoofdagent gelijk. Ze zegt dat ze zich voortaan ook bij haast aan de verkeersregels zal houden. De hoofdagent schrijft desalniettemin een bon uit*

---

<sup>1</sup> Zowel dit praktijkverhaal als de casus uit hoofdstuk 1 is samengesteld uit verschillende verhalen die ik tijdens stages en in de trainingspraktijk heb gehoord. Het zijn daarmee fictieve verhalen, die desondanks reëel zijn en in het dagelijks werk van politieagenten c.q. gemeentebambtenaren voorkomen.

<sup>2</sup> Hoewel binnen de politie de term 'agent' een rang betreft en geen verzamelnaam is voor uitvoerende politiemensen, gebruik ik deze term om stilistische redenen wel in deze scriptie. In lijn met het publieke taalgebruik bedoel ik met de term '(politie)agenten' alle uitvoerende politiemensen in de basispolitiezorg.

*voor de snelheidsovertreding. Rekening houdend met de financiële situatie van de vrouw, krijgt zij geen bon voor het niet dragen van een gordel.*

*De vrouw en de agenten vervolgen ieder hun weg. De hoofdagent is een tijdje stil. Dan vertelt hij hoe hij een jaar geleden, hij was toen net vader geworden, door de centrale naar een verkeersongeval werd geroepen. De beelden die hij daar zag, is hij nog altijd niet vergeten. Een auto met daarin vader, moeder en twee kleine kinderen was door de vangrail heen gereden. Een van de kinderen was uit de auto geslingerd, de ander stierf in de auto. Alleen de vader overleefde het ongeval.*

Aan de hand van dit verhaal uit de alledaagse politiepraktijk<sup>3</sup> zijn veel vragen te stellen die te maken hebben met 'normatieve professionalisering', een centraal thema in deze scriptie dat ik verderop in deze inleiding nader zal toelichten. Vragen die te maken hebben met de effectiviteit van politiewerk: zal de vrouw haar rijgedrag eerder aanpassen als ze een bon krijgt, of juist niet? Weegt de gedane tijdsinvestering op tegen de zinvolle andere werkzaamheden die de agenten hadden kunnen doen? Ook vragen die te maken hebben met de samenwerking tussen de agenten en met hun eigen leerproces als professional spelen een rol. Overleggen de collega's van tevoren over hun aanpak? Bespreken ze na afloop wat goed en minder goed ging, wat wel en niet 'werkte', waar ze over twijfelen en welke andere handelingsmogelijkheden er nog meer waren? Wat doen ze als ze van mening verschillen over de aanpak of de te nemen beslissing? Laten ze zich beïnvloeden door elkaars verhalen over eerdere ervaringen? Spelen persoonlijke overtuigingen en wat ze belangrijk vinden een rol in hun beslissingen? Hoe kijken ze naar de automobiliste, en zijn ze zich ervan bewust hoe hun beeld van haar meespeelt in de situatie? Hoe voelen ze zich in de confrontatie met de automobiliste en haar verhaal?

Ook zijn er vragen te stellen naar de aard en de zin van politiewerk in het algemeen. Hoe zien de agenten hun rol en de maatschappelijke bijdrage van de politie in het algemeen? Hoe belangrijk is het om zichtbaar de regels te handhaven? Is de invloed van persoonlijke opvattingen aan grenzen gebonden, oftewel, zijn er grenzen aan de discretionaire bevoegdheid van de agenten? Tot slot kan de vraag naar de rechtvaardigheid van het handelen worden gesteld. Is het gerechtvaardigd dat een agent in vergelijkbare situaties (het overschrijden van de maximum snelheid) de ene burger wel een bekeuring geeft, en de ander niet? Wordt de rechtsgelijkheid geschonden als zo'n beslissing wordt beïnvloed door gevoelens van sympathie of door het verhaal van de burger? Wordt het gelijkheidsbeginsel het meest 'gerespecteerd' als dit soort boetes voor iedere burger gelijk

---

<sup>3</sup> In deze scriptie zal ik verder naar dit praktijkverhaal verwijzen als 'de politiecasus'.

zijn, of zouden ze inkomensafhankelijk moeten zijn zodat ze ieder even 'hard raken'?

### ***Onderzoeksvraag***

Bovenstaande vragen hebben allemaal te maken met opvattingen over wat 'goed werk' is. Sommige verwijzen naar de effectiviteit van politiewerk, zoals de vraag naar het effect van een boete op het rijgedrag, of naar bepaalde professionele vaardigheden, zoals situaties inschatten en feedback geven. De meeste vragen zijn echter te plaatsen in het domein van de ethiek: wat is in deze situatie het goede en het juiste om te doen? De vragen naar 'het goede' en 'het juiste' binnen professionele contexten staan centraal in deze scriptie. Ze verwijzen naar twee oriëntaties binnen de ethiek: teleologische oriëntaties (het ethische) en deontologische oriëntaties (het morele), oftewel vragen naar het goede leven en vragen naar universele rechtvaardigheid. De vraag naar de rechtsgelijkheid van burgers verwijst bijvoorbeeld naar universele rechtvaardigheid, terwijl het verhaal van de hoofdagent zich in het domein van 'het goede leven' bevindt. Door een ervaring is hij zich erg bewust geworden van de kwetsbaarheid van kleine kinderen en van het feit dat het volwassenen zijn die zorg moeten dragen voor hun veiligheid.

Zoals in veel kwesties binnen de zoektocht naar 'goed werk', komen in dit praktijkverhaal de vraag naar het goede en het juiste samen in het handelen van de politieagenten, namelijk in de vraag naar het goede professionele handelen. In deze scriptie onderzoek ik hun relatie en onderlinge verwevenheid aan de hand van de ethiek van de Franse filosoof Paul Ricoeur, die het ethische en morele met elkaar verbindt. De probleemstelling van mijn onderzoek luidt als volgt:

**Welke implicaties heeft de ethiek van Paul Ricoeur voor de relatie tussen het ethische en morele in vragen naar goed professioneel handelen in organisationele contexten?**

In de volgende alinea's zal ik de belangrijkste begrippen in deze probleemstelling verhelderen en een specifieke praktijk van normatieve professionalisering schetsen die ik als 'ingang' gebruik voor deze scriptie en voor het beantwoorden van mijn onderzoeksvraag. Hiermee zal tevens de aanleiding voor dit afstudeeronderzoek duidelijk worden.

### ***Normatieve professionalisering***

Binnen de masteropleiding Humanistiek heb ik de laatste jaren gefocust op thema's die te maken hebben met organisatie-ethiek. Zo heb ik modules gevolgd over ethiek en macht in organisaties, moreel beraad in professionele contexten, rechtvaardigheid en paradoxen in beleid. Daarnaast heb ik



me in twee stages beziggehouden met het bevorderen van reflexiviteit van professionals en met morele oordeelsvorming in (overheids)organisaties. Vraagstukken en theorieën op het gebied van rechtvaardigheid, 'goed werk' en 'goed leven' hebben mij steeds het meest geïnteresseerd.

Deze thema's hebben elk te maken met één van de centrale begrippen binnen de Humanistiek: 'normatieve professionalisering'. De aandacht voor dit thema in de opleiding tot humanisticus is tweeledig: de UvH<sup>4</sup> beoogt studenten op te leiden tot normatieve professionals, maar ook tot professionals die anderen kunnen begeleiden in processen van normatieve professionalisering.

Normatieve professionalisering is niet eenvoudig te karakteriseren en wordt in de literatuur dan ook met terughoudendheid inhoudelijk bepaald (Van den Bersselaar, 2009, p. 14). In de bundel *Goed Werk* wordt normatieve professionalisering, citerend uit het Onderzoeksprogramma UvH 2005-2010, omschreven als:

De bewustwording van het krachtenveld van verschillende normen (maatschappelijk-organisatorische, professionele en persoonlijke) [...] waarin de professional zich bevindt en het zoeken naar de juiste rechtvaardigingsgrond voor het professionele handelen, die per situatie kan verschillen en om een afweging (vooraf, tijdens en achteraf) vraagt. (Jacobs e.a., 2008, p. 12)

Zoals de titel van de bundel al suggereert, draait normatieve professionalisering om het streven en zoeken naar 'goed werk' in brede zin: wat is 'goed handelen' binnen een bepaalde professie of in een specifieke situatie? Normatieve professionalisering verwijst mijns inziens naar een constante en actieve lerende en zelfreflectieve houding met daarin aandacht voor de (spanning tussen de) waarden en eisen van de verschillende niveaus waar je als professional mee te maken hebt. Dit zijn bijvoorbeeld de persoonlijke oriëntaties op wat van waarde is, de normen en vraagstukken van de professie, de organisatorische context, het management (dat op zijn beurt wordt beïnvloed door 'de markt'), de overheid en de samenleving als geheel. Ook vraagt normatieve professionalisering om het (gezamenlijk) nadenken over kwesties en dilemma's *binnen* deze niveaus (zonder de context uit het oog te verliezen) en het gezamenlijk ontwikkelen van visies op 'goed werk' binnen de context van een organisatie, beroepsgroep of werkveld.

In de omschrijving van het onderzoeksproject 'Normatieve professionalisering' van de UvH wordt onderscheid gemaakt tussen drie clusters van normen en waarden: de normativiteit van *staat en markt*, de normen, waarden, deugden en attitudes van *het beroep* en/of werkveld en de nor-

---

<sup>4</sup> Universiteit voor Humanistiek

men en waarden die geworteld zijn in de *leefwereld* van professionals (UvH website, 2012). Aan dit laatste zou je mijns inziens ook de leefwereld van cliënten, klanten en burgers kunnen toevoegen. Zo interfereert in de geschetste praktijksituatie zowel de leefwereld van de agenten als van de automobiliste met de handhavingspraktijk van de politie, die zich op het snijvlak van beroep en staat bevindt.

Vanwege de veelheid aan gebruikte begrippen in de theorie over normatieve professionalisering, zal ik me zo veel mogelijk beperken tot één set van begrippen om het spanningsveld daarbinnen aan te duiden. In deze scriptie zal ik vanaf dit punt spreken van vier niveaus: die van de *leefwereld*, de *professie*, de *organisatie* en de *overheid en samenleving als geheel*. Dit laatste niveau van overheid en samenleving neem ik samen omdat de overheid een relatie tot *alle* burgers belichaamt. Het begrip 'systeemwereld'<sup>5</sup> dekt deze lading niet, omdat het verwijst naar structuren en instellingen, wat specifiek is dan bijvoorbeeld de vraag naar de maatschappelijke betekenis van politiewerk. Bovendien beslaat de systeemwereld ook het niveau van organisaties, en dringt het tevens door op het niveau van de professie.

In een meer recente (interne) gespreksnotitie van Harry Kunneman (2011, pp. 1-2), projectleider van het onderzoeksproject 'Normatieve professionalisering' aan de UvH, worden ontwikkelingen in een aantal maatschappelijke domeinen genoemd die een verwantschap hebben met normatieve professionalisering: integriteitsbeleid, moreel beraad in de zorg, de presentiebenadering in zorg en welzijn, maatschappelijk verantwoord ondernemen en spiritueel leiderschap. Volgens Kunneman krijgt normatieve professionalisering in deze ontwikkelingen langs verschillende lijnen concreet gestalte, begeleid en ondersteund door onderzoek, theorieën, methodieken en vaardigheden. De suggestie die hieruit volgt is om naast het onderzoeken van normatieve professionalisering op microniveau tevens bovengenoemde concrete ontwikkelingen en de bijbehorende theorievorming en methodiekontwikkeling in kaart te brengen en te analyseren.

---

<sup>5</sup> Dit begrip maakt onderdeel uit van Habermas' begrippenpaar 'leefwereld en systeemwereld'. De systeemwereld wordt gekenmerkt door strategisch handelen vanuit een doel-middelrationaliteit. Ruil- en machtsmechanismen sturen hierin het sociale verkeer. In de leefwereld daarentegen is de communicatieve rationaliteit het bindende mechanisme. Volgens Habermas heeft in onze laatmoderne samenleving de systeemwereld zich losgemaakt van de leefwereld waar het ooit in was ingebed. (Kunneman, 1983)

De theorie over normatieve professionalisering zie ik als een metatheorie, voortgekomen uit kritiek op de steeds grotere nadruk op doelrationeel handelen in het algemeen en in verschillende beroepen in het bijzonder. Het begrip is gelanceerd in het eind van de jaren 90 maar vindt haar oorsprong in (oudere) kritisch humanistische tradities die aandacht besteden aan reflexief handelen, ethiek en maatschappelijke betrokkenheid (Jacobs e.a., 2008, p. 7). Normatieve professionalisering is één van de ontwikkelingen die de *professionaliteit* weer meer ruimte wil geven en de waardengeladenheid ervan benadrukt. De metatheorie omvat een doordenking en verankering van het begrip normatieve professionalisering, het ontwikkelen van handvatten en methodieken voor professionals, het analyseren van spanningen tussen de vier genoemde niveaus, het in kaart brengen van ontwikkelingen en theorieën zoals hierboven genoemd door Kunneman en het beschrijven en analyseren van *best practices*. (UvH Website, 2012; Kunneman, 2011)

Vanwege recente maatschappelijke ontwikkelingen zoals het verregaand bureaucratiseren van de zorg, ligt de focus vooral bij zorg, onderwijs en welzijnswerk. Daarin richt men zich vooral op de spanning tussen de systeemeisen van instituties<sup>6</sup> en de markt (systeemwereld) enerzijds en de professionele ruimte om 'goed werk' voor en met anderen te realiseren (leefwereld) anderzijds. Andere werkvelden worden (nog) niet of minder gethematiseerd, en wat mijns inziens vooral nog erg onuitgewerkt is, is de spanningsvolle relatie tussen het niveau van de leefwereld en het beroep. Misschien zou je zelfs kunnen stellen dat de relatie tussen de *ethiek* van de vier niveaus theoretisch onuitgewerkt is: tussen de persoonlijke oriëntaties op 'het goede leven', de gezamenlijke zoektocht naar wat in een bepaalde professie 'goed werk' is, de eisen die de systeemwereld van de organisaties stellen en de meer overkoepelende of universele ideeën over de rechtvaardige samenleving (de vraag naar 'goed samenleven'). Een relatie die te maken heeft, zoals verderop duidelijk zal worden, met de verhouding tussen het 'ethische' en 'het morele'. Met deze verhouding als focus, levert het verbinden van praktijkervaringen met ethische theorieën intrigerende vragen op die ik in dit afstudeeronderzoek met veel plezier heb onderzocht.

---

<sup>6</sup> Instituties zijn volgens Van Dale (2005, p. 1532) "staats- of burgerlijke instellingen", maar hebben over het algemeen een bredere betekenis. Het zijn structuren van normen, procedures en randvoorwaarden die het gedrag en de vormen van samenleven beïnvloeden. Voorbeelden van instituties zijn het onderwijs, de zorg, het rechtssysteem, de economie, de staat, maar ook het gezin, de kerk, het huwelijk et cetera.

## ***Governance & Integrity***

Eén van mijn twee stages binnen de masteropleiding was een KOIS-stage<sup>7</sup> bij Governance & Integrity (hierna: G&I), een bureau dat zich richt op het werken aan de integriteit van (overheids)organisaties. Naast het werken aan integriteit door middel van organisatieontwikkeling, richt G&I zich op het opleiden van deskundigen op het gebied van integriteit in de organisaties zelf. Hieronder valt de *Opleiding integriteitsfunctionaris / centrale vertrouwenspersoon*, die door G&I samen met de UvH is ontwikkeld en wordt uitgevoerd.

De praktijk van G&I is een praktijk waarin, zoals Kunneman het in zijn notitie noemt, normatieve professionalisering concreet gestalte krijgt. De filosofen die G&I hebben opgericht, hebben een duidelijke keuze gemaakt voor een specifieke inhoudelijke invulling van normatieve professionalisering (namelijk het onderzoeken van het handelen op 'morele juistheid') en een bepaalde vorm van reflexiviteit (het analyseren en afwegen van argumenten). Zoals in hoofdstuk 1 duidelijk zal worden, heeft de werkwijze van G&I vanwege de onderliggende filosofie en specifieke insteek haar beperkingen. De praktijk van G&I is echter een goed voorbeeld van een concrete 'vertaling' van een ethische theorie naar de praktijk van professionals. Een praktijk waarin professionals niet alleen bewuster worden gemaakt van de morele dimensie van hun werk, maar tevens concrete handvatten aangereikt krijgen voor het omgaan met praktijkdilemma's. Daarbij wordt niet enkel aandacht besteed aan de reflexiviteit van individuele medewerkers, maar ook aan het 'bouwen' van een integere organisatie die deze reflexiviteit ondersteunt.

Omdat G&I een waardevolle praktijk van normatieve professionalisering is maar in haar werkwijze enkel de vraag naar het juiste expliciteert, biedt haar praktijk mijns inziens een interessante ingang om de verhouding tussen het ethische en morele te onderzoeken. Binnen deze praktijk kan de verhouding tussen het persoonlijke, interpersoonlijke en algemene ofwel universele worden gethematiseerd en verhelderd. Het beschrijven en analyseren van deze praktijk en het verbinden daarvan met relevante filosofische theorieën kan een zinvolle bijdrage leveren aan de theorievorming binnen het domein van normatieve professionalisering.

### ***Het begeleiden van normatieve professionalisering***

Zoals gezegd, verwijst normatieve professionalisering naar 'goed werk' in brede zin. Het begeleiden van processen van normatieve professionalise-

---

<sup>7</sup> KOIS staat voor 'Kritische organisatie- en interventiestudies, een van de vier afstudeerrichtingen binnen de master Humanistiek.

ring kan dan ook op veel verschillende manieren gebeuren, vanuit verschillende invalshoeken en gebruikmakend van verschillende 'hulpbronnen' (zoals gezamenlijk beraad, argumentatie, ervaringen, verhalen en rollenspelen). Er kan worden gefocust op de spanning tussen de normen en waarden op de verschillende niveaus van leefwereld, professie, organisatie en overheid/samenleving, teneinde de 'praktische wijsheid' van professionals om in dit spanningsveld 'goed werk' te realiseren, verder te ontwikkelen. Ook kan men zich richten op vraagstukken binnen een van de niveaus, zoals specifieke waarden of 'beroepsdeugden' die in een bepaalde professie worden nagestreefd. Zo zijn in de zorg momenteel aandacht, een persoonlijke benadering, 'cliëntgerichtheid' en de autonomie van de cliënt belangrijke thema's, die overigens in een spanningsvolle relatie staan tot eisen van de organisatie, markt en overheid (denk bijvoorbeeld aan het begrip 'zorgminuten'). De door mij geformuleerde vragen naar aanleiding van de situatie uit de politiepraktijk, verwijzen naar verschillende van deze niveaus, invalshoeken, werkwijzen en hulpbronnen.

Behalve bij G&I heb ik tevens stage gelopen bij adviseur en onderzoeker Jan Nap, die onderzoekt hoe 'de vraag naar goed politiewerk' in de politiepraktijk vruchtbaar gemaakt kan worden (Nap, 2012, p. 8). Zijn zoektocht bouwt voort op een eerder project, *Blauw vakmanschap* genaamd, waarin een methode van collegiaal beraad aan de hand van casuïstiek werd ontwikkeld. De leidende vraag in dezen was hoe uitvoerende politiemensen tot reflexieve professionals (*reflective practitioners*) gevormd zouden kunnen worden. De ontwikkelde methode draagt hieraan bij en is gebaseerd op een leercyclus waarin politiemedewerkers hun begripsrepertoire, normatief repertoire, creatief repertoire en handelingsrepertoire uitbreiden. Door hier gezamenlijk mee te oefenen en het beraad onderdeel te maken van de dagelijkse praktijk, wordt het systematisch leren in en van de praktijk bevorderd (Nap, 2012, p. 33). (Zie ook Hartog, 2010b en 2011; Nap, 2007)

De werkwijze van G&I, die in deze scriptie als ingang wordt gebruikt, heeft een andere filosofische oriëntatie als achtergrond, is op een andere manier ingebed en hanteert een andere methode voor moreel beraad. Centraal in de trainingen van G&I staat de 'procedure voor morele oordeelsvorming', waarmee medewerkers een moreel dilemma kunnen onderzoeken. De methode heeft een universalistische en objectiverende insteek (er wordt gezocht naar een eenduidig antwoord), focust op één handeling en is gericht op het vellen van een moreel oordeel, in plaats van op alle dimensies van het handelen en de gehele context ervan.<sup>8</sup> De filosofen van G&I

---

<sup>8</sup> In de integriteitsprojecten van G&I is ook aandacht voor de normen, waarden, deugden en attitudes van de professie. Deze komen echter vooral in het voortra-

kiezen voor een focus op het ‘grijze gebied’ van morele dilemma’s waarin het niet duidelijk is welke handeling moreel juist is, in tegenstelling tot bijvoorbeeld gevallen van fraude en corruptie. Zij gaan er vanuit dat het morele oordelen mensen stimuleert om vervolgens ook daadwerkelijk moreel juist te *handelen*.

De verschillende theorieën, methoden en praktijken die gericht zijn op het ondersteunen van normatieve professionalisering, hebben ieder hun waarde in de praktijk van professionals. Zoals gezegd heb ik de praktijk van G&I gekozen als ingang voor deze scriptie, om van daaruit de verhouding tussen het ethische en morele te adresseren en de inzichten van Ricoeur te kunnen verbinden met zowel concrete praktijksituaties als manieren van het begeleiden van normatieve professionalisering. Deze keuze heb ik vooral gemaakt omdat ik met de praktijk van G&I de meeste ervaring heb om te kunnen benutten in deze scriptie. Daarnaast wordt deze praktijk zowel door G&I als de UvH expliciet geplaatst binnen het domein van normatieve professionalisering, met de gezamenlijke opleiding tot integriteitsfunctionaris van G&I en Zingeving & Professie (het praktijkcentrum van de UvH). Omdat de relevantie van de inzichten die voortkomen uit dit onderzoek echter verder reikt dan de praktijk van G&I, heb ik deze specifieke praktijk niet opgenomen in de vraagstelling van dit onderzoek. In deze scriptie richt ik mij dus op ‘vragen naar goed professioneel handelen in organisationele contexten’ in brede zin. Hieronder vallen niet alleen beroepsdilemma’s maar alle ethische en morele vragen naar ‘goed werk’.

### ***Het ethische en het morele***

Zoals gezegd, onderzoek ik in deze scriptie de relatie tussen ‘het goede’ en ‘het juiste’ in de context van normatieve professionalisering, aan de hand van de ethiek van Paul Ricoeur. Deze twee begrippen verwijzen naar respectievelijk ‘ethiek’ en ‘moraal’, echter in een specifieke betekenis die nadere toelichting vraagt. Hoewel de begrippen ethiek en moraal soms als synoniemen worden gebruikt<sup>9</sup> waarbij ze verwijzen naar het brede do-

---

ject en bij het ontwikkelen van het ‘moreel manifest’ aan bod en slechts zijdelings in de trainingen morele oordeelsvorming (namelijk alleen als argumenten vóór of tegen de onderzochte handeling).

<sup>9</sup> Het *Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal* (2005) definieert ethiek als “praktische wijsbegeerte die handelt over de zedelijke begrippen en gedragingen, over wat goed en kwaad is, syn. *ethica, moraal, zedenleer*” (p. 968) Behalve als synoniem van ethiek, wordt het begrip ‘moraal’ echter ook vaak gebruikt om een specifieke morele oriëntatie aan te duiden. Van Dale geeft onder andere de volgende definitie van ‘moraal’: “de heersende zeden en gebruiken” (p. 2207). ‘Moraal’ verwijst dus vaak naar het handelen zelf, terwijl met ‘ethiek’

mein van 'goed en kwaad', zal ik ze (vanaf dit punt) in deze scriptie van elkaar onderscheiden<sup>10</sup>. Ik doe dit in navolging van verschillende filosofen (waaronder ook Ricoeur) en met het oog op twee oriëntaties die in de filosofie te onderscheiden zijn en vaak tegenover elkaar worden geplaatst: teleologische en deontologische oriëntaties.

*Ethiek* verwijst naar vragen naar 'het goede' oftewel oriëntaties op 'het goede leven' in de traditie van de Griekse en Romeinse ethiek, met de deugdenleer van Aristoteles als belangrijkste traditie. Een andere belangrijke ethische stroming is het utilitarisme, met Jeremy Bentham en John Stuart Mill als belangrijke vertegenwoordigers.

De Aristotelische ethiek gaat ervan uit dat het menselijk handelen altijd gericht is op een doel (*telos*) dat we beoordelen als 'behorend tot een goed menselijk leven'. Dit zijn geen doelen in de zin van een eindresultaat, maar doelen die meestal in de praktijk van het handelen zelf, of van een heel leven, besloten liggen (Ricoeur, 1994, pp. 169-180). Centraal hierin staan de deugden (zoals moed, wijsheid, rechtvaardigheid, matigheid), die verwijzen naar een (duurzame) *houding* van de mens ten opzichte van zichzelf en anderen. In het spoor van de Aristotelische traditie stellen hedendaagse deugdethici niet het morele oordeel centraal maar 'de houding van de persoon en zijn morele kwaliteiten' oftewel de deugden, in een specifieke sociale context. In de context van normatieve professionalisering wordt binnen de deugdethiek de vraag gesteld of een handeling bijdraagt aan de invulling van beroepseer, beroepstrots en een goed en zinvol leven voor jezelf en anderen. Om dit goede leven te realiseren, is het ontwikkelen van deugdzaam houdingen nodig (Becker e.a., 2010).

Het begrip '*moraal*' verwijst naar deontologische oriëntaties in de Ethiek, in de traditie van de plichtethiek van Immanuel Kant, de rechtvaardigheidstheorie van John Rawls en de discursieve Ethiek van Jürgen Habermas. Deontologie verwijst naar 'plicht' (*deon*) en 'rede' (*logos*) en wordt daarom ook wel plichtenleer genoemd. Kenmerkend voor deontologische oriëntaties is een gerichtheid op normen, wetten plichten met een universele geldigheidsaanspraak. Niet de doelen waarop handelingen gericht zijn staan centraal, maar de principes ofwel de intentie van waaruit men handelt. Binnen deontologische oriëntaties wordt gezocht naar procedures om vast te stellen of handelingen overeenstemmen met normen, die verwijzen naar universele rechtvaardigheid.

---

meestal het domein binnen de wijsbegeerte wordt bedoeld waarin nagedacht wordt over dat handelen.

<sup>10</sup> Vanaf dit punt zal ik in deze scriptie de begrippen 'ethiek' en 'moraal' steeds in deze specifieke betekenis gebruiken, inclusief afgeleiden als 'ethische' en 'moreel'. Wanneer ik ze in een bredere betekenis gebruik, zal ik ze met een hoofdletter schrijven (zoals in 'de Ethiek', 'het Morele domein').

De filosofen van G&I staan in deze deontologische traditie van Kant, Rawls en Habermas. Zij richten zich niet op vragen naar 'het goede leven' maar op het morele oordeel, oftewel op de vraag of een handeling 'in overeenstemming met de gerechtigheid' is. In navolging van Habermas ontwikkelden zij een intersubjectieve, objectiverende en universaliserende methode om tot een *eenduidig* moreel oordeel te komen. Deugden, waarden en het streven naar een goed leven worden door hen wel erkend als belangrijk, maar beschouwd als 'ontoereikend' om tot een moreel oordeel te komen. In deugdethische termen stellen zij dat aan de deugden, zoals matigheid, moed en verstandigheid, altijd 'rechtvaardigheid' als toetssteen moet worden toegevoegd. Zo kan een ambtenaar heel moedig, verstandig en matig frauderen en dus moreel verkeerd handelen.<sup>11</sup> Andersom kan men ook moreel juist handelen zonder bijvoorbeeld moedig te zijn.

De filosofen van G&I gebruiken voor het verhelderen van hun oriëntatie Habermas' onderscheid tussen drie betekenissen van 'goed': pragmatisch (of praktisch)<sup>12</sup>, ethisch en moreel. 'Ethisch' heeft daarin betrekking op ideeën over het goede leven en dus op vragen en ideeën over wat we van waarde vinden, wat bij ons past en wie we willen zijn. 'Moreel' verwijst naar rechtvaardig handelen oftewel, zoals de filosofen van G&I het noemen, naar gerechtigheid<sup>13</sup>. In het begrippenkader van G&I heeft het ethische dan ook betrekking op ons eigen leven en onze persoonlijke opvattingen, terwijl het morele betrekking heeft op onze handelingen die gevolgen hebben voor *anderen*. Het morele heeft daarbij betrekking op het morele oordeel: Is deze handeling moreel juist? Oftewel: doet deze handeling *recht aan de ander*?

De procedure voor morele oordeelsvorming die G&I heeft ontwikkeld, werkt objectiverend en is gericht op een eenduidig moreel oordeel, waarin persoonlijke ervaringen en oriëntaties op het goede als het ware worden geneutraliseerd of overstegen. Als trainer merk ik echter dat ook in de vraag naar het *juiste*, oriëntaties op het goede een rol spelen en ook geëxpliciteerd dienen te worden. De hoofdagend in het omschreven praktijk-

---

<sup>11</sup> In dit voorbeeld wordt overigens uitgegaan van het solitair beslissen en handelen van een ambtenaar, en niet van gezamenlijk moreel beraad over wat in de betreffende situatie deugdzaam professioneel handelen zou kunnen zijn.

<sup>12</sup> De pragmatische betekenis van het begrip 'goed' laat ik hier verder buiten beschouwing, omdat het buiten het domein van de Ethiek valt, of eigenlijk dat domein afbakt.

<sup>13</sup> De filosofen van G&I gebruiken bewust het begrip 'gerechtigheid' en niet het begrip 'rechtvaardigheid'. 'Rechtvaardigheid' zou te veel worden geassocieerd met 'verdelende rechtvaardigheid' en daarmee niet geschikt zijn binnen hun concept van rechten en plichten, dat verder gaat dan enkel de verdeling van (materiële) hulpbronnen. Zelf heb ik deze associatie niet en gebruik ik in deze scriptie het begrip 'rechtvaardigheid', net als Ricoeur, in de gangbare (filosofische) betekenis.



voorbeeld zette bijvoorbeeld een eerste stap in het expliciteren van een visie op het goede, door te vertellen over een eerdere ervaring die doorwerkte in zijn manier van handelen. De ervaring dat het ethische en het morele in de praktijk niet strikt te scheiden zijn, zelfs als je enkel de *morele* vraag stelt, was voor mij aanleiding om de verhouding ertussen te thematiseren en te onderzoeken.

In de kwesties binnen processen van normatieve professionalisering komen vragen naar het goede en juiste dus samen. Vanuit de praktijk bezien lijken deze twee vragen meer met elkaar verweven te zijn dan de filosofen van G&I stellen. De verwevenheid lijkt tevens terug te zien in hun eigen praktijk, in tegenstelling tot de manier waarop zij deze zelf analyseren en verwoorden (namelijk als enkel gericht op gerechtigheid oftewel universele rechtvaardigheid). Door tevens de filosofie van Ricoeur te verbinden met de concrete, complexe praktijken van professionals, zal daarnaast blijken of het goede en het juiste wellicht ook meer met elkaar verweven zijn dan Ricoeur stelt.

Zoals gezegd, hanteer ik het onderscheid tussen ethiek en moraal mede in navolging van Paul Ricoeur. Hoewel Ricoeur in zijn studie *Oneself as Another* (1994) juist het ethische en het morele met elkaar verbindt en zijn ethiek daarom onderwerp van mijn onderzoek is, onderscheidt hij beide oriëntaties wel van elkaar en reageert hij op de veronderstelde tegenstelling in de Ethiek.

Ook Victor van den Bersselaar, wiens dissertatie *Bestaansethiek*<sup>14</sup> mij ertoe bracht –samen met de aanmoediging van Harry Kunneman– om me op Ricoeurs Ethiek te richten, hanteert dit onderscheid (2009, p. 22). Binnen het domein van de ethiek richt hij zich op de ‘bestaansethiek’, die “zich oriënteert op identiteits-, levens- en zingevingsvragen” (Van den Bersselaar, 2009, p. 11). In het kader van normatieve professionalisering wil hij professionals een referentiekader bieden voor het articuleren van de ethische aspecten van interventies in zorg, welzijn en educatie. Hierbij zijn niet de eigen beroepsdeugden of -dilemma’s het uitgangspunt, maar de existentiële vragen of ‘bestaansvragen’ van de cliënt. Ricoeurs ideeën over identiteit, ethiek en moraal die in deze scriptie centraal staan, gebruikt Van den Bersselaar vooral om in het domein van de zorg de spanning te duiden tussen zorg en recht (pp. 177-178). De bestaansethiek komt in deze scriptie niet als zodanig aan bod vanwege mijn specifieke invalshoek. Het werk van Van den Bersselaar laat echter wel zien dat de existentiële dimensie van wezenlijk belang is binnen het niveau van de leefwereld, van zowel de professional als de klant, cliënt of burger.

---

<sup>14</sup> Volledige titel: *Bestaansethiek: Normatieve professionalisering en de ethiek van identiteits-, levens- en zingevingsvragen.*

Het onderscheid tussen ethiek en moraal vertoont overeenkomsten met het onderscheid tussen subjectiviteit en objectiviteit en tussen het persoonlijke en het universele. Ook zou je kunnen stellen dat ethische vragen vooral een rol spelen in de leefwereld, dat morele vragen zich vooral afspelen op het niveau van samenleving en overheid en dat beide samenkomen in het domein van normatieve professionalisering. Daarnaast wordt vaak gebruikgemaakt van de termen 'micro', 'meso' en 'macro' om de niveaus aan te duiden van persoonlijke interacties en relaties, organisaties en de samenleving als geheel. Ricoeur (1992) hanteert drie ethische zwaartepunten die raken aan bovengenoemde begrippengroepen: "goed leven – met en voor anderen – in rechtvaardige instituties" (Ricoeur, 1994, p. 172). De bovengenoemde begrippenparen of -groepen lopen echter niet geheel parallel. Zo kan ook in het domein van de leefwereld de vraag naar rechtvaardigheid worden gesteld, bijvoorbeeld in de context van vriendschappen of het gezin. Ook stellen we ons op het niveau van de samenleving bijvoorbeeld niet alleen vragen die gaan over rechtvaardige verdeling, maar ook naar wat een goed en vervuld leven is en hoe we burgers in staat kunnen stellen zich optimaal te ontwikkelen. Wat betreft subjectiviteit en objectiviteit kun je je afvragen of objectiviteit binnen het domein van de Ethiek wel mogelijk en nagestreefd zou moeten worden. Is intersubjectiviteit niet het hoogst haalbare en meest nastrevenswaardige, zowel bij vragen naar het goede leven als naar rechtvaardig handelen? Zoals we in op het niveau van de professie kunnen zien, zijn ook oriëntaties op het goede niet strikt persoonlijk en is moreel beraad en een gezamenlijk leerproces hierin mogelijk.

Ricoeur verbindt, zoals we later in deze scriptie zullen zien, het ethische en morele op zodanige wijze met elkaar dat bovengenoemde tegenstellingen, zoals tussen het ethische en het morele of tussen goed leven en rechtvaardige instituties, geen tegenstellingen meer blijken te zijn. Door het bieden van een rijker ethisch kader, komen de begrippen minder tegenover en meer naast elkaar te staan.

### ***Paul Ricoeur***

Inmiddels is de naam Ricoeur in deze inleiding reeds een aantal keer genoemd en is al aan bod gekomen wat de relevantie van zijn ethiek is voor het bevorderen van morele leerprocessen in het kader van normatieve professionalisering. Ricoeur ontwikkelt een hermeneutiek van het zelf, waarin hij de menselijke identiteit opvat als een *narratieve* identiteit. Hierop 'bouwt' hij zijn ideeën over het ethische streven en de morele norm, oftewel het goede en het juiste. Ricoeur gebruikt de term '*the ethical*' als hij op het goede doelt (op het goede leven waarop het handelen

altijd is gericht) en de term '*morality*' of '*the norm*' wanneer hij verwijst naar '*the obligatory*': universele morele normen die een handelingsverplichting impliceren. Zijn ethiek ontwikkelt zich langs een route van het analyseren, evalueren en herzien van het werk van (moraal)filosofen waarvan we enkele ook bij G&I zagen als inspiratiebronnen, zoals Aristoteles, Kant, Rawls en Emmanuel Levinas.

Voor Ricoeur heeft het goede leven het primaat<sup>15</sup> over het juiste ofwel de rechtvaardigheid. Daarbij stelt hij echter dat het particuliere altijd getoetst moet worden aan de normen van de moraal (de rechtvaardigheid). "The norm puts the wish 'to live well' to the test" (Ricoeur, 1994, p. 204). De opvattingen en handelingen die voortkomen uit onze creativiteit in het domein van het goede leven, dienen aan de redelijkheid te worden getoetst en door de 'zeef van de universaliseerbaarheid' te gaan, om vervolgens weer terug te keren naar het adequate handelen in de concrete situatie. Hiermee is de rechtvaardigheid een 'toets' voor het goede leven, maar is de primaire vraag wat hier en nu 'deugt': wat in deze specifieke situatie goed is.

Deze bemiddeling tussen het goede en juiste wordt in dit afstudeeronderzoek nader onderzocht. Hoe wordt dit door Ricoeur ontwikkeld en doorzocht en wat zouden de implicaties ervan kunnen zijn voor het handelen van professionals en de praktijken van normatieve professionalisering? Ricoeur *zoomt* vanuit zijn hermeneutiek van het zelf uit naar instituties en hun verhouding tot de burger. Hij verbindt dus het existentiële met het institutionele, maar slaat het mesoniveau van de professional in organisatiecontexten over, net als het microniveau van de relatie tussen de professional en de cliënt of burger. Zoals auteurs als Kunneman, Van den Bersseelaar, Jacobs (e.a.) en Nap maar ook mijn eigen stage- en werkervaringen laten zien, zijn het deze professionele contexten waar steeds meer morele vraagstukken aan de orde zijn. In dit domein wordt nagedacht over wat 'goed werk' is, waarbij zowel vragen naar rechtvaardigheid aan de orde zijn als persoonlijke ervaringen en oriëntaties en beroepsspecifieke ideeën over 'goed werk'.

## ***Doelstelling***

### *Doelstelling van het onderzoek*

Met dit afstudeeronderzoek wil ik een bijdrage leveren aan de theorieontwikkeling binnen het domein van normatieve professionalisering, waarin de verhouding tussen ethiek en moraal binnen en tussen de 'clusters van

---

<sup>15</sup> Met 'primaat' wordt hier bedoeld dat het ethische wezenlijker is dan het morele; het morele is immers onderdeel van het ethische (zie verder § 2.2.1).

waarden'<sup>16</sup> een belangrijk, maar onderbelicht 'probleem' is; een probleem dat ik wil verhelderen. Het thema van mijn scriptie bevindt zich op het snijvlak van zingeving en humanisering en sluit aan bij vooral de tweede en derde doelstelling van het onderzoeksproject 'Normatieve professionalisering' binnen het onderzoeksprogramma van de UvH.

Het tweede doel van deze scriptie, dat met het eerste samenhangt, is het toegankelijk maken van de ethiek van Ricoeur. Hoewel er over zijn filosofie al vele boeken zijn gepubliceerd, is er minder over zijn ethiek geschreven en nog veel minder over de implicaties daarvan in professionele praktijken. Daarbij komt dat de studies in *Oneself as Another* erg complex van opbouw en inhoud zijn. Doordat de tekst erg rijk is aan (impliciete en expliciete) verwijzingen naar filosofische ideeën en stromingen, is zijn werk niet makkelijk te lezen voor diegenen zonder een gedegen filosofische achtergrond. Bijna iedere paragraaf vraagt om *close reading*, het opzoeken van vertalingen en filosofische betekenissen, herlezen en nogmaals herlezen en het raadplegen van secundaire literatuur.

Een andere complicerende factor ontstaat wanneer Ricoeurs werk niet in het Frans wordt gelezen maar bijvoorbeeld in de Engelse vertaling, die ik zelf heb gebruikt. Veel van de door Ricoeur gehanteerde begrippen hebben een subtiele betekenis die verwijst naar de grammaticale oorsprong ervan. Het denken en schrijven over Ricoeurs werk in een andere taal dan de gelezen vertaling, vereist daardoor enige (taalkundige) creativiteit. Door middel van de uitgebreide weergave van Ricoeurs ethiek en de concretisering ervan in concrete praktijken hoop ik deze ethiek dus toegankelijker te maken, met name voor Nederlandstalige studenten en andere geïnteresseerden zonder een filosofische opleiding.

De theorievorming in deze scriptie is daarnaast relevant voor professionals in uiteenlopende werkvelden die zich de vraag stellen naar 'goed werk', die in hun werk geconfronteerd worden met ethische en morele vraagstukken en soms voor lastige keuzes komen te staan. Zulke vraagstukken of keuzemomenten werpen vragen op naar het goede en het juiste, waarbij teleologische en deontologische oriëntaties slechts een beperkt licht schijnen op de situatie en Ricoeur een rijkere oriëntatie kan bieden. Ook is deze theorievorming relevant voor professionals die anderen begeleiden in morele leerprocessen. Hieronder vallen ook professionals op het gebied van integriteit en degenen die de integriteitsprofessionals opleiden, waaronder de ontwikkelaars en docenten van de Opleiding integriteitsfunctionaris / centrale vertrouwenspersoon.

---

<sup>16</sup> de normativiteit van *staat en markt*, de normen, waarden, deugden en attitudes van *het beroep* en/of werkveld en de normen en waarden die geworteld zijn in de *leefwereld* van professionals.

### *Doelstelling in het onderzoek*

Het hierboven omschreven doel van dit afstudeeronderzoek wil ik bereiken middels een exploratief onderzoek, bestaande uit een empirisch en een filosofisch gedeelte. Het empirische gedeelte bestaat uit het beschrijven van de praktijk en filosofie van G&I op het gebied van integriteitsontwikkeling en morele leerprocessen in (overheids)organisaties. Het filosofische gedeelte beslaat het grootste deel van deze scriptie en omvat een exploratie van de ethiek van Ricoeur, teneinde de implicaties hiervan te onderzoeken voor praktijken van normatieve professionalisering. Met het oog op mijn specifieke vraagstelling en de geringe omvang van dit onderzoek, focus ik hierbij op het belangrijkste werk van Ricoeur wat betreft zijn ethiek: *Oneself as Another* (1992). Met het oog op de tweede doelstelling nemen deze studies een groot deel van deze scriptie in beslag.

Op deze manier beantwoord ik de vraag hoe Ricoeur de spanning tussen teleologische en deontologische oriëntaties kan verhelderen in de zoektocht naar 'goed werk' in professionele contexten, oftewel processen van normatieve professionalisering. De praktijk van G&I fungeert als voorbeeld van een praktijk van normatieve professionalisering, waarin ik de filosofie met de praktijk verbind.

### *Leeswijzer*

In het eerste hoofdstuk worden de praktijk, werkwijze en filosofie van G&I beschreven en schets ik een tweede praktijkverhaal waarin ethische en morele vragen een rol spelen en de vraag naar onderlinge hun verhouding aan de oppervlakte komt. Beide praktijkverhalen zullen uiteindelijk in hoofdstuk 7 in een nieuw licht worden geplaatst, en zullen enkele keren worden genoemd in de tussenliggende hoofdstukken.

Hoofdstuk 2 omvat een schets van het leven en werk van Ricoeur, eindigend met een introductie op het werk dat in deze scriptie centraal staat: *Oneself as Another*. In hoofdstuk 3 bespreek ik Ricoeurs filosofie van het zelf en persoonlijke en narratieve identiteit (vijfde en zesde studie), waarvan begrip nodig is om zijn ethiek goed te kunnen begrijpen.

Hoofdstuk 4 begint met een bespreking van de ethiek van Ricoeur, die voortbouwt op zijn opvatting van narratieve identiteit. Vervolgens ga ik in op zijn bespreking van 'het ethische streven' (zevende studie). In hoofdstuk 5 volgt de weergave van zijn studie over 'de morele norm' oftewel de deontologische moraal (achtste studie).

Hoofdstuk 6 behandelt ten slotte de 'praktische wijsheid' (negende studie), waarbij Ricoeur zijn ethiek betreft op de concrete praktijk waarin morele normen met elkaar in conflict kunnen zijn. Hierin wordt zijn 'bemiddeling' tussen het ethische en het morele pas echt duidelijk.

In het laatste hoofdstuk (hoofdstuk 7) werk ik uit welke implicaties deze bemiddeling heeft voor het vraagstuk van de verhouding tussen het ethische en het morele in (het begeleiden van) morele leerprocessen van professionals. Hierin verbind ik tevens de opgedane inzichten met de eerder geschetste praktijkverhalen en met normatieve professionalisering in het algemeen.

Tot slot volgt de conclusie, waarin ik de genomen stappen in deze scriptie resumeer en antwoord geef op mijn onderzoeksvraag.

Zoals hierboven al werd genoemd, is een van de doelen van dit afstudeeronderzoek het toegankelijk maken van de ethiek van Ricoeur. Hiermee hangt samen dat ik in de hoofdstukken 3 t/m 6 dicht bij Ricoeurs tekst blijf en de argumentatie in zijn studies in *Oneself as Another* op de voet volg.

Doordat ik gebruik heb gemaakt van de Engelse vertaling, geef ik ook de citaten in het Engels weer. Wanneer het de begrijpelijkheid ten goede komt, vertaal ik de citaten naar het Nederlands. Vanwege de eerdergenoemde (ver)taalkwesties zal ik soms de 'oorspronkelijke' Engelse begrippen achter de door mij gekozen vertaling noemen, of in voetnoten vertaalkwesties toelichten.

# Hoofdstuk 1 - Normatieve professionalisering: een praktijk

In dit eerste hoofdstuk zoom ik in op de praktijk en achterliggende filosofie van het bureau Governance & Integrity Nederland (hierna: G&I<sup>17</sup>). Het werk van G&I vormt een van de praktijken van normatieve professionalisering waarin de verhouding tussen het ethische en het morele aan de orde komt en op scherp wordt gesteld. Door het uitlichten van deze praktijk beoog ik het onderzoeksthema van deze scriptie concreter te maken en de relevantie ervan voor de kennisontwikkeling binnen Normatieve Professionalisering te vergroten en te articuleren.

Vanwege bovenstaande doelstelling heeft dit hoofdstuk geen empirische pretenties; het schetst geen volledig beeld van de praktijk en filosofie van G&I en er is geen gestructureerd en navolgbaar empirisch onderzoek aan voorafgegaan. Van de (brede) praktijk en de filosofische achtergrond zal ik datgene uitlichten wat naar mijn idee het meeste aansluit bij mijn onderzoeksvraag<sup>18</sup>.

De beschrijving van de praktijk en filosofie van G&I is gebaseerd op enkele publicaties maar vooral op niet-gepubliceerde bronnen, zoals de inhoud van de opleiding tot 'trainer morele oordeelsvorming', het trainershandboek, gesprekken en interviews met de filosofen van G&I, niet-gepubliceerde artikelen, het opleidingsmateriaal van de opleiding tot integriteitsfunctionaris en mijn eigen ervaringen als trainer.

In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk ga ik in op de praktijk van G&I, inclusief de 'procedure voor morele oordeelsvorming'. In § 1.2 werk ik een tweede praktijkverhaal uit, deze keer met behulp van de procedure voor morele oordeelsvorming. Samen met de politiecasus uit de inleiding biedt

---

<sup>17</sup> Formeel gezien is Governance & Integrity, dat bestaat uit de drie filosofen en initiatiefnemers, de 'kraamkamer' van het bureau dat hun ontwikkelde producten 'afneemt' en aanbiedt: Governance & Integrity Nederland. Om esthetische redenen spreek ik in deze scriptie steeds van 'G&I' (waarmee ik beide bedrijven samen bedoel), iets dat mijns inziens gerechtvaardigd is wegens de inhoudelijke continuïteit tussen de twee bedrijven en de betrokkenheid van de drie filosofen bij het uitvoeringsbedrijf.

<sup>18</sup> Dit betekent onder andere dat ik wat betreft de praktijk vooral focus op de trainingen morele oordeelsvorming en de procedure voor morele oordeelsvorming die daar deel van uitmaakt. De aspecten van organisatieontwikkeling en handhaving die aan bod komen in zowel de integriteitstrajecten als de opleiding tot integriteitsfunctionaris, krijgen daardoor minder aandacht. Daarnaast zal ik me beperken tot het domein van de overheid (met een focus op politie en gemeenten).

dit verhaal een concreet voorbeeld van de complexe verhouding tussen ethiek en moraal, en daarmee een richtpunt om later in deze scriptie regelmatig naar te verwijzen. De derde paragraaf heeft de achterliggende filosofie van G&I als onderwerp. Aan het eind daarvan zal ik enkele kanttekeningen en opmerkingen plaatsen bij deze filosofie. In het licht van de filosofische achtergrond zal ik in de laatste paragraaf het geanalyseerde praktijkverhaal opnieuw beschouwen en er enkele kritische opmerkingen aan toevoegen.

## **1.1 De praktijk van Governance & Integrity**

Governance & Integrity werkt aan de integriteit van overheidsorganisaties en andere organisaties met een publieke taak, zoals gemeenten, rijksdiensten (brandweer et cetera), gemeenteraden, de Belastingdienst, provincies en de politie. Op kleinere schaal is G&I ook actief binnen het onderwijs, de toetsontwikkeling en de gezondheidszorg, en wordt er gewerkt aan de integriteit van de overheden van Antwerpen en Oekraïne (Lviv). (G&I Nederland website, 2011)

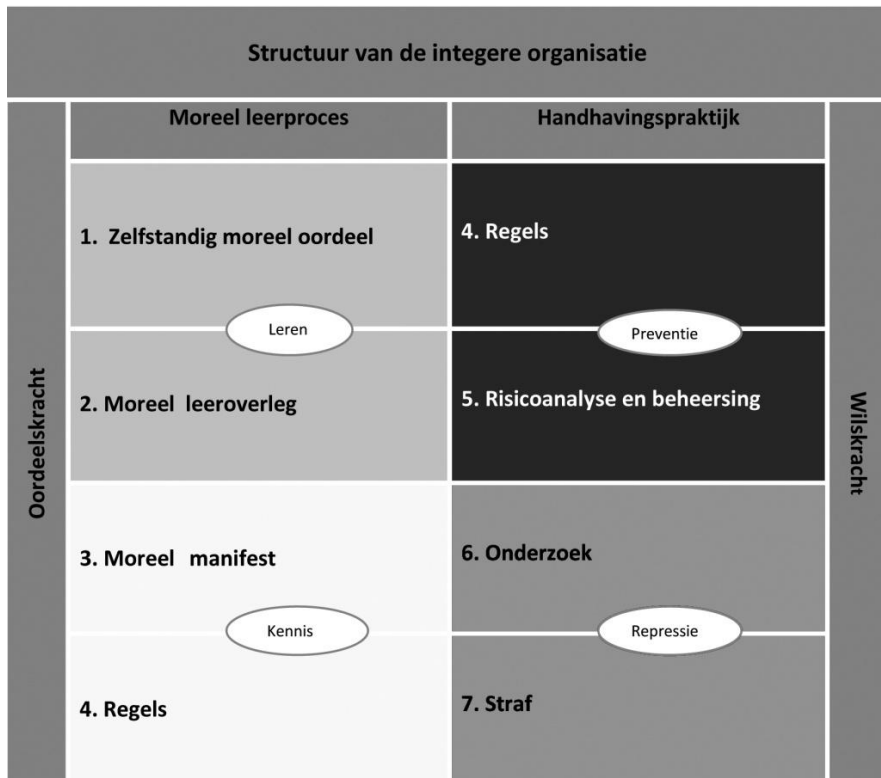
### *1.1.1 Het aanbod van Governance & Integrity*

Governance & Integrity werkt met (door henzelf opgeleide) trainers en adviseurs en heeft een variëteit aan 'producten' ontwikkeld die een samenhangend programma vormen. In de 'diagnostische fase' worden de bestaande elementen in de organisatie op het gebied van integriteit in kaart gebracht, de wensen en ambities besproken en een beleidsplan voor de integriteitsontwikkeling opgesteld. Hierna loopt het programma langs twee (samenhangende) 'sporen': dat van het morele leerproces en dat van de handhaving. Dit is waar G&I zich onderscheidt ten opzichte van andere benaderingen van integriteit: er wordt niet alleen ingezet op regels, codes en de handhaving daarvan, maar tevens op het morele leerproces van de organisatie en haar medewerkers. Ook wordt integriteit niet gezien als enkel het ontbreken van schendingen (corruptie, fraude, belangenverstrengeling) maar ook van moreel juist handelen in het primaire werkproces, dus in de alledaagse werkinhoudelijke beslissingen. (Hartog, 2010a; G&I Nederland website, 2011)

De onderdelen op het gebied van het leerproces zijn erop gericht alle medewerkers te bekwamen in (en te ondersteunen bij) het herkennen en onderzoeken van morele kwesties. Daarnaast worden leidinggevendens bekwamd in (en ondersteund bij) het organiseren en begeleiden van morele leeroverleggen van hun team en wordt de organisatie begeleid in het ontwikkelen van een 'moreel manifest'. Hierin worden de basisbegin-



selen ofwel kernwaarden beschreven, als verwoording van de morele ambities van de organisatie. Overheidsorganisaties (en tevens gemeenteraden) die nog niet beschikken over een ambtseed of deze willen aanpassen, kunnen deze laten ontwikkelen of herzien. Voor het onder de aandacht brengen van de ambtseed is er een ‘ambtseedbijeenkomst’ ontwikkeld.



*Afbeelding 1: De zeven structuurelementen van een integere organisatie*

De onderdelen op het gebied van de handhaving zijn gericht op het toerusten van leidinggevenden op hun handhavingstaken en het ontwikkelen (of aanpassen) en bespreken van een gedragscode. Daarnaast wordt er begeleiding geboden in het analyseren en beheersen van de integriteitsrisico's in verschillende werkprocessen en kan er specifieke regelgeving worden ontwikkeld.

Door middel van de trainingen, begeleiding en het advies op het gebied van het morele leerproces en de handhaving, wordt er gewerkt aan alle zeven 'structuurelementen' van de integere organisatie, weergegeven in bovenstaande afbeelding. Het individuele morele oordeel wordt versterkt

en ondersteund, er wordt een gezamenlijk leerproces ‘geïnstalleerd’, er worden rechtvaardige en duidelijke regels opgesteld en gehandhaafd en risico’s worden ingeperkt. Wanneer er melding wordt gedaan van een schending van de integriteitsregels, wordt dit zorgvuldig onderzocht en volgt eventueel een passende sanctie. (G&I, 2011)

Het uiteindelijke doel is dat de organisatie “recht doet aan de mensen en organisaties waarmee en waarvoor zij werkt” (G&I Nederland website, 2011). Volgens G&I zorgt het werken aan de zeven structurelementen ervoor dat het aantal integriteitsschendingen afneemt en het aantal meldingen toeneemt, evenals het vertrouwen van de burger in de overheid en tussen de medewerkers onderling.

### *1.1.2 De training morele oordeelsvorming*

Je zou kunnen zeggen dat de ‘training morele oordeelsvorming’ het hart vormt van het integriteitsprogramma dat Governance & Integrity aanbiedt. De oorspronkelijke vorm werd begin jaren 90 als ‘dilemmatraining’ voor de Belastingdienst ontwikkeld door twee van de filosofen van G&I in samenwerking met Henk van Luijk<sup>19</sup>. In de begintijd van G&I vormde de training het belangrijkste deel van het aanbod en was het ‘afnemen’ ervan een voorwaarde om in een organisatie aan het werk te gaan.

De afgelopen jaren is het aanbod uitgebreid en is men een groter belang gaan hechten aan de structurelementen op het gebied van de handhaving. De training morele oordeelsvorming blijft echter een belangrijk basiselement. Dit komt vooral doordat het individuele morele oordeel van iedere medewerker in de visie van G&I het fundament is van een integere organisatie. Het morele oordeel, waarin de vraag wordt beantwoord of een handeling ‘recht doet aan de ander’, is het richtpunt dat het beoordelen van handelingen en regels mogelijk maakt en waar vanuit de integere organisatie wordt vormgegeven. (Meij, 2012a)

Het doel in de trainingen is, in de eerste plaats, dat de deelnemers morele vraagstukken in hun werkpraktijk beter herkennen en kunnen benoemen, en in staat zijn om ze gezamenlijk (eventueel onder begeleiding) te onderzoeken. De deelnemers raken vertrouwd met de vraag naar moreel juist handelen, zien de ‘bijzonderheid’ van deze vraag en krijgen een vocabulaire aangereikt dat bijdraagt aan het inzicht in morele vraagstukken. Daarnaast krijgen de deelnemers inzicht in de maatschappelijke en organisatiene context waarbinnen integriteit (toenemend) in de belangstelling staat. (G&I, 2011b)

---

<sup>19</sup> Henk van Luijk (1929–2010) was tot 2000 hoogleraar bedrijfsethiek aan de Business Universiteit Nyenrode en wordt gezien als een van de meest invloedrijke bedrijfsethici van Europa.

In de trainingen komen verschillende aspecten van integriteit aan bod, zoals het belang van integriteit voor de overheid, de structurelementen van een integere organisatie, de basisbeginselen van de organisatie en de geschiedenis van de moraal in Nederland. Het belangrijkste in de training is echter het leergesprek over 'moreel juist handelen' en het oefenen met de procedure voor morele oordeelsvorming. Deze twee elementen zal ik hieronder nader toelichten.

### *Het moreel juiste*

Het leergesprek over 'moreel juist handelen' begint met de vraag aan de deelnemers wat het is dat een handeling moreel juist<sup>20</sup> maakt en hoe je kunt weten dat een handeling moreel juist is. Soms is een toelichting nodig bij dit specifieke gebruik van het begrip 'moreel', dat in combinatie met de term 'juist' naar rechtvaardigheid verwijst en dus een andere betekenis heeft dan in bijvoorbeeld 'morele steun', of 'het moreel hooghouden'. De deelnemers wordt gevraagd om een handeling (van zichzelf of anderen) in gedachten te nemen waarvan ze zeker weten dat die moreel juist is, en een handeling die duidelijk moreel verkeerd is. Met hun buurman of -vrouw gaan zij vervolgens in gesprek over deze voorbeelden. Aan de hand van de verschillen en overeenkomsten proberen zij tot een antwoord te komen op de vraag wat nou maakt dat we de ene handeling als moreel verkeerd beschouwen, en de andere als moreel juist.

In deze oefening wordt dus de morele intuïtie van de deelnemers aangesproken, om vervolgens te kunnen worden aangescherpt. De voorbeelden die op tafel komen variëren van alledaags gedrag dat ergernis of verontwaardiging oproept (afval op straat gooien, onbeschoftheid en onverschilligheid, diefstal) tot dilemma's in de privésfeer en beslissingen in het werk. Als het de deelnemers lukt om het specifieke van ieder voorbeeld te overstijgen en te zoeken naar wat ze moreel juist of verkeerd maakt, zijn er een aantal antwoorden die vrijwel altijd worden gegeven:

Een handeling is moreel juist.....

- als de regels worden gevolgd;
- als er wordt gehandeld volgens je persoonlijke normen en waarden;
- als er wordt gehandeld volgens de normen en waarden van de groep, organisatie, samenleving;
- als je eerlijk, betrouwbaar en open bent;
- als je elkaar helpt wanneer dat nodig is;

---

<sup>20</sup> G&I hanteert de kwalificatie 'moreel juist' als adjectief behorende bij 'de gerechtigheid' oftewel als alternatief voor het begrip 'gerechtig', dat niet als adjectief in het woordenboek voorkomt.

- als je niet alleen voor je eigen belang kiest, maar ook rekening houdt met dat van anderen;
- als je een afweging maakt oftewel belangen afweegt;
- als je anderen niet schaadt;
- als je jezelf er goed over voelt, oftewel 'jezelf in de spiegel kunt aankijken';
- als je je niet schuldig voelt, als je geen 'last krijgt van je geweten';

Daarnaast worden hier meestal een aantal kanttekeningen bij geplaatst door de deelnemers, zoals:

- wat moreel juist is, is voor iedereen verschillend;
- normen en waarden verschillen per persoon, per cultuur, etc.;
- normen en waarden en het moreel juiste zijn 'een kwestie van opvoeding'.

In het gesprek dat volgt, vraagt de trainer door op sommige antwoorden en worden er diverse voorbeelden besproken om de antwoorden nader te onderzoeken. De bedoeling is dat de deelnemers gaan inzien dat de vraag naar het moreel juiste een andere is dan de vraag naar de norm (naar 'wat normaal gevonden wordt'). Normen en waarden zijn weliswaar belangrijk, 'wijzen ons op de ander' en geven ons houvast, maar voldoen niet als 'maat' om te beoordelen of een handeling moreel juist is of niet. Ook kunnen normen en waarden met elkaar in conflict zijn en dus geen oplossing bieden in een dilemma. Het morele oordeel, waarin deze waarden als beginselen worden gewogen, moet dus altijd nog worden 'toegevoegd', aldus G&I (zie bijvoorbeeld Karssing & Verheij, 2010). Dit wordt met verschillende (klassieke) voorbeelden ondersteund, zoals de seriemoordenaar die volgens strikte persoonlijke normen handelt, de maffia met zijn gedragscode die enkel de eigen *famiglia* beschermt en de normen van het Duitsland van de jaren 30, met de Neurenberger rassenwetten.

Ook de andere antwoorden worden besproken aan de hand van voorbeelden. Zo is het evident dat het niet altijd mogelijk is om niemand te schaden, zeker voor gemeentebambtenaren (het kan bijvoorbeeld moreel juist zijn om iemand of een organisatie een boete op te leggen). Daarnaast wordt duidelijk dat regels en wetten niet altijd voldoen: ze kunnen onrechtvaardig zijn, de situatie kan om een uitzondering vragen en de wet 'loopt altijd achter'. Bovendien geven wetten en regels slechts het 'minimum' aan: wat verboden is en wat is toegestaan. Buiten het domein van de wet is er nog een heel domein waar de wet geen betrekking op heeft. Zo is het niet bij wet verboden om een belofte aan een naaste te breken, terwijl dat (afhankelijk van de specifieke situatie) waarschijnlijk wel moreel verkeerd is. Specifieke situaties vragen dus, zowel binnen als buiten het domein van regels en wetten, altijd om de 'toevoeging' van het morele oordeel.

Tot slot wordt duidelijk dat we niet altijd op ons 'goede gevoel' of schuldgevoel kunnen varen. We kunnen ons schuldig voelen over een moreel juiste beslissing (bijvoorbeeld wanneer je als leidinggevende iemand moet ontslaan), vooral in het geval van dilemma's doordat daarin altijd een partij wordt geschaad. We kunnen ons daarentegen prima voelen bij een moreel verkeerde beslissing, en zijn ons ook niet altijd bewust van moreel verkeerde handelingen. Wat het fenomeen 'schuldgevoel' ons echter wel laat zien, is dat het moreel juiste betrekking heeft op 'de ander': we voelen ons schuldig als we het gevoel hebben dat we een ander tekort hebben gedaan. Wanneer we enkel onszelf tekort doen, bijvoorbeeld doordat we te hard werken of een beslissing nemen waar we nadeel van blijken te ondervinden (zonder jas de deur uit terwijl het later koud blijkt te zijn), balen we en voelen we ons wellicht dom, maar niet schuldig.

Via het bespreken van deze antwoorden komen we uiteindelijk bij de door G&I gehanteerde definitie: "***Een handeling is moreel juist, als er recht wordt gedaan aan de ander.***" Deze definitie is echter vrij abstract en biedt in de praktijk weinig handvatten. Hij roept immers de vraag op wie of wat 'de ander' is, en wat 'recht doen' precies betekent. De definitie wordt daarom als volgt geoperationaliseerd: "***Een handeling is moreel juist als er voldoende rekening wordt gehouden met de rechten, belangen en wensen van alle betrokkenen***" (G&I, 2011, p. 6).

In bovenstaande operationele definitie zijn drie zwaartepunten te zien die om nadere toelichting vragen. De eerste is het woord 'voldoende', dat zowel naar de afweging verwijst als naar het moreel juiste als *ondergrens*. Een handeling is niet moreel juist als het geen betrokkenen schaadt maar als hun rechten en belangen zorgvuldig zijn afgewogen in het 'morele onderzoek'. Hierdoor wordt er *voldoende* rekening gehouden met alle anderen, ook al hoeven hun rechten en belangen niet de doorslag te geven. Daarnaast is in de term 'voldoende' te zien dat het moreel juiste verwijst naar een ondergrens. De zinsnede 'voldoende rekening houden met' impliceert een zekere plicht om de rechten van anderen te eerbiedigen en de schade die we hen berokkenen zo veel mogelijk te beperken. Er zitten echter ook grenzen aan deze plicht: we hoeven niet tegemoet te komen aan alle belangen en wensen van anderen. Met andere woorden: we hoeven niet méér te doen dan dat wat voldoende is oftewel dat waar de ander recht op heeft.

Het tweede en derde zwaartepunt zijn de 'rechten, belangen en wensen' en 'alle betrokkenen'. 'Alle betrokkenen' is een uitwerking van 'de ander', en verwijst niet naar degenen die meepraten over een beslissing maar naar ieder die invloed ondervindt van de handeling die wordt onderzocht. Bij beslissingen van ambtenaren zijn dat vaak specifieke burgers, groepen of organisaties en tevens de gemeente zelf, de dienst, de ambtenaar en colle-

ga's. Vaak zijn zelfs alle burgers (van de gemeente of het hele land) betrokken, als rechtstreeks belanghebbende of als 'de belastingbetaler'. De 'rechten, belangen en wensen' vormen datgene wat moet worden afgewogen in het morele onderzoek. Meer over het verschil tussen belangen en rechten is te lezen in § 1.3.

In de training wordt benadrukt dat het morele oordeel altijd situationeel is (de context en specifieke situatie zijn heel belangrijk) en tevens altijd voorlopig: er kan altijd meer informatie bekend worden, gevolgen kunnen duidelijker worden of anders ingeschat, je kunt argumenten over het hoofd hebben gezien of een verkeerde afweging hebben gemaakt. Het morele oordeel is volgens G&I echter niet subjectief en niet historisch of cultureel bepaald. Bovendien wordt de eenduidigheid ervan benadrukt: de filosofen van G&I (2011, p. 7) stellen dat een moreel onderzoek, mits juist uitgevoerd, leidt tot een eenduidig antwoord. Meer hierover eveneens in § 1.3.

Tot slot wordt in de training benadrukt dat moreel juist handelen een existentiële keuze is, waarvoor het enige motief gelegen is in de existentiële keuze om moreel juist te handelen. Moreel juist handelen kan een goed gevoel opleveren en soms tevens status en waardering van anderen, maar door de bank genomen loont het niet voor jezelf om een heel leven lang moreel juist te handelen.<sup>21</sup> Moreel juist handelen is dus handelen omwille van de ander, en de keuze om rekening te houden met die ander blijft zich een leven lang herhalen. Op ieder moment kunnen we beginnen of ophouden met het recht doen aan elkaar.

### *Praktijkvoorbeelden*

In het volgende onderdeel van de training wordt de deelnemers gevraagd om na te gaan welke beslissingen zij de afgelopen tijd hebben genomen die invloed hadden op anderen. Dit kunnen beslissingen zijn in het primaire werkproces, op het snijvlak tussen werk of privé of in de relatie met collega's (beslissingen die geheel in de privésfeer liggen, worden in de training buiten beschouwing gelaten). Daarnaast worden er drie soorten beslissingen onderscheiden: belangrijke (waarbij veel betrokkenen en/of zwaarwegende rechten en belangen in het geding zijn), lastige (waarbij de argumenten aan beide kanten ongeveer in evenwicht zijn) en twijfelachtige beslissingen (waarover achteraf twijfel is ontstaan). (G&I, 2011, p. 20)

De genoemde praktijkvoorbeelden worden geïnventariseerd (soms nadat de deelnemers ze in groepjes hebben uitgewisseld en besproken), waarna er één herkenbaar voorbeeld wordt uitgekozen om gezamenlijk te onder-

---

<sup>21</sup> De filosofen van G&I hanteren consequent de drie begrippen 'vrijheid, rijkdom en geluk' wanneer het gaat om datgene wat mensen -voor zichzelf- nastreven. Zij zien 'de gerechtigheid' als 'laatste vraag', als maat die fundamenteel anders is dan het streven naar het goede leven en de doelen die daar onderdeel van uitmaken.

zoeken. Aan de hand van dit voorbeeld wordt de ‘procedure voor morele oordeelsvorming’ toegepast en toegelicht (zie § 1.1.3). Vervolgens gaan de deelnemers in kleine groepjes uiteen om een van de andere praktijkvoorbeelden te onderzoeken, waarna zij de uitkomsten ervan aan de anderen presenteren.

### 1.1.3 De procedure voor morele oordeelsvorming

De procedure voor morele oordeelsvorming omvat zeven stappen die de deelnemers gezamenlijk dienen te doorlopen (De Jong et al., 2006a, pp. 137-140). Hieronder zal ik iedere stap kort toelichten.

#### **Stap 1: Voor welke beslissing of keuze sta ik? Wat lijkt me moreel juist om te doen?**

Eerst moet worden verhelderd wat precies de morele kwestie is. Welke handeling wil je onderzoeken, en wat is het alternatief (meestal het nalaten van de handeling)? Er kan dus maar één handeling tegelijk worden getoetst. Vervolgens wordt vanuit de morele intuïtie het voorlopige oordeel geformuleerd. Om ook het alternatief direct voldoende gewicht te geven en de onontkoombare morele schade in beeld te brengen, wordt vervolgens het belangrijkste argument *tegen* de voorlopige beslissing benoemd.

#### **Stap 2: Wie zijn de betrokkenen?**

In deze stap staat ‘de ander’ uit de definitie centraal: de betrokkenen vormen het hart van de morele afweging. Geïnterviewd worden alle betrokkenen die rechten, belangen of wensen hebben die geraakt worden door te nemen beslissing (nog zonder deze verder te specificeren). De ik-persoon hoort hier meestal zelf ook bij.

#### **Stap 3: Wie neemt de beslissing?**

Degene die de keuze maakt, moet altijd ‘ik’ zijn. Zelfstandig moreel oordelen betekent dat het ‘ik’ aansprakelijk is voor de keuze en de verantwoording ervan. In de trainingen waarin ambtenaren hun eigen morele kwesties onderzoeken, klinken vaak uitspraken als: ‘daar ga ik niet over’. Het is echter altijd het *eigen* oordeel dat je velt, eventueel in de vorm van een advies aan degene die uiteindelijk de beslissing neemt. De vraag bij stap 1 kan in dat laatste geval hergeformuleerd worden als ‘ik geef het advies om...’. Ook stimuleert deze stap het inleven in de positie van de casuseigenaar. De casus wordt als het ware losgemaakt van degene die hem inbracht: iedere deelnemer verplaatst zich in de positie van de ik-figuur.

#### **Stap 4: Heb ik nog nadere informatie nodig?**

In deze stap kunnen alle deelnemers informatievragen stellen aan de casuseigenaar. Om straks alle betrokkenen en argumenten te kunnen identificeren en een genuanceerde afweging te kunnen maken, moeten de omstandigheden en feiten in de kwestie worden gekend. Het kan ook blijken dat de omstandigheden of mogelijke gevolgen eerst nader onderzocht moeten worden, of dat we juist niet alles kunnen achterhalen en een aantal onzekerheden en onwetendheden als gegeven moeten zien.

#### **Stap 5: Wat zijn de argumenten?**

Alle deelnemers schrijven hun argumenten voor beide handelingsalternatieven op (zonder door elkaar te worden beïnvloed), waarna ze worden geïnventariseerd. In dit stadium worden alle argumenten van ieder soort 'toegelaten', van deugdethische tot utilitaristische en van mensenrechten tot drogredenen. Daarnaast behoren beide kanten even veel aandacht te krijgen en wordt gecontroleerd of alle betrokkenen een plek hebben in de argumenten.

#### **Stap 6a: Tot welke conclusie kom ik?**

In deze stap worden de argumenten van beide kanten *gewogen* en wordt de beslissing genomen. Om aan elk argument het juiste gewicht toe te kennen, moet onderscheid worden gemaakt tussen verschillende soorten argumenten. Sommige argumenten steunen op morele beginselen en gaan over *rechten* van (oftewel *plichten* jegens) betrokkenen. Dit zijn *beginsel*-ethische argumenten, zoals 'betrouwbaarheid', 'zorgvuldigheid', '(rechts)gelijkheid' of de 'zorgplicht' van organisaties voor hun medewerkers. Argumenten die betrekking hebben op gevolgen van de handeling, zijn *gevolgen*-ethische argumenten (zoals: het voorkomen van imagoschade of ruzie met je leidinggevende, of geld besparen). Gevolgen-ethische argumenten verwijzen niet naar rechten van betrokkenen maar naar hun *belangen* of wensen.

De vuistregel is dat beginselargumenten zwaarder wegen dan gevolgenargumenten, omdat zij rechten van anderen impliceren en daarmee een handelingsverplichting voor jezelf. Soms zijn de gevolgen echter zo verstrekkend dat zij zwaarder wegen dan een beginsel, en soms zijn rechten wel van toepassing maar hebben zij erg weinig gewicht, bijvoorbeeld doordat zij nauwelijks worden geschonden. Wensen zijn tot slot gedefinieerd als de belangen met het allerminste gewicht.

Het gaat uiteindelijk om het toekennen van het juiste gewicht aan *ieder* argument, met inachtneming van de specifieke context en na kritische evaluatie van ieder argument. Wanneer alle argumenten op deze manier zijn geanalyseerd en gewaardeerd, wordt de balans opgemaakt tussen



beide handelingsalternatieven: wat weegt het zwaarst en geeft de doorslag?

**Stap 6b: Hoe kan ik de toegebrachte schade beperken?**

Morele dilemma's zijn niet te karakteriseren als goed/fout-beslissingen. Bij het moreel oordelen wordt er altijd een 'offer' gebracht en wordt er (morele) schade berokkend aan betrokkenen. In deze stap wordt, na het oordelen, bekeken of de schade (deels) kan worden voorkomen en/of gecompenseerd.

**Stap 7: Voel ik mezelf goed over het gevormde oordeel?**

In deze stap peilen de deelnemers bij zichzelf of ze zich goed voelen over hun oordeel. De stap is bedoeld als eventuele correctie, omdat ons intellect ons te veel een bepaalde kant op kan sturen. Wanneer je schaamte of ongemak voelt als je je voorstelt naar het gevormde oordeel te handelen, dan zijn er vermoedelijk belangrijke argumenten over het hoofd gezien of onvoldoende gewicht toegekend. Deze moeten dan opnieuw worden gewogen. Ook kan de deelnemers worden gevraagd of ze de door hen als 'moreel juist' beoordeelde handeling ook daadwerkelijk zouden *doen*. Dit biedt gelegenheid om te bespreken wat de deelnemers daarvoor nodig zouden hebben van zichzelf of anderen, welke obstakels er eventueel zijn en of die weggenomen of verkleind kunnen worden.

## **1.2 De procedure voor morele oordeelsvorming in de praktijk**

In deze paragraaf zal ik een tweede praktijkverhaal schetsen, waarna deze wordt uitgewerkt met behulp van de 'procedure voor morele oordeelsvorming'. Nadat de achterliggende filosofie van G&I is geschetst, zal ik op dit verhaal terugkomen in een nadere beschouwing.

### *1.2.1 Een tweede verhaal uit de praktijk*

*Een medewerker van de afdeling 'Wonen en Welzijn' van een kleine gemeente in Friesland is belast met het verlenen van ontheffingen voor geluidsnormen. Hij neemt aanvragen in behandeling en adviseert zijn leidinggevende over het toekennen of afwijzen ervan. Bij zo'n ontheffing wordt het maximaal toegestane volume tijdelijk verhoogd, voor de duur van de bijzondere omstandigheden. Zojuist is er een aanvraag binnengekomen voor een ontheffing, door de organisatie van het jaarlijks tweedaags muziekfestival (rond Bevrijdingsdag) in de gemeente. Zonder zo'n ontheffing is het festival in deze vorm niet mogelijk, omdat de muziek dan niet voldoende publiek zou kunnen bereiken.*

*De vorige drie jaren heeft het evenement de geluidsnorm, die al was verhoogd vanwege de ontheffing, overschreden. Na de eerste overschrijding kreeg de organisatie een waarschuwing, het jaar daarop besloot de gemeente dat een geluidsbegrenzer verplicht zou worden gesteld. Een jaar later bleek de begrenzer echter niet te helpen en werd er weer een overtreding geconstateerd.*

*Het festival wordt gehouden op een groot grasveld, omringd door een woonwijk. Bij de gemeente is bekend dat omwonenden flinke geluidsoverlast ondervinden van het festival, dat twee dagen duurt. Bewoners hebben (informeel) geklaagd, en zelfs inwoners van de omliggende dorpen lieten weten de muziek te kunnen horen.*

*Een van de omwonenden heeft alle drie de jaren na de aanvraag van de geluidsontheffing een bezwaarschrift ingediend, dat niet werd toegekend. Deze omwonende heeft al vaker bezwaarschriften en klachten ingediend bij de gemeente.*

*Tijdens het festival heeft deze omwonende, evenals enkele andere bewoners, handavingsverzoeken ingediend bij de gemeente.*

*De 'Nota Cultuur' van de gemeente schetst als meerjarige koers dat culturele activiteiten zo veel mogelijk gestimuleerd zullen worden. De gemeente ziet al jaren haar inwonertal, de werkgelegenheid en het toerisme teruglopen, en wil zich beter profileren als interessante, bruisende gemeente. Een imagoverbetering door activiteiten zoals dit festival kan hier op lange termijn verbetering in brengen. Op korte termijn profiteren bovendien diverse ondernemers van het festival, en niet te vergeten iedereen die er als bezoeker plezier aan beleeft. Het College heeft enkele jaren geleden besloten om het festival structureel subsidie te verlenen.*

*In het evenementenbeleid is bepaald dat bij geluidsoverschrijding de eerste keer wordt gewaarschuwd, de tweede keer een begrenzer wordt verplicht en daarna de ontheffing kan worden geweigerd als er overschrijding blijft plaatsvinden. Hier zit dus een discretionaire ruimte voor de gemeentebestuurder: de mogelijkheid ligt open om in dat geval wel of niet de ontheffing te verlenen. Na de eerdere overschrijdingen is echter wel aangekondigd dat bij herhaling geen ontheffing meer zal worden verleend.*

*De medewerker begrijpt het belang van het festival, maar vindt de bezwaren van de omwonenden eveneens gegrond. De afgelopen jaren zijn de normen iedere keer weer overschreden, iets dat volgens hem niet 'beloond' zou moeten worden met een nieuwe ontheffing. Bovendien is een nieuwe ontheffing niet uit te leggen aan de omwonenden en vooral niet aan degene die eerder bezwaarschriften heeft ingediend. Deze omwonende is destijds iedere keer gerustgesteld met de toezegging dat er zou worden gezorgd dat de geluidsnormen niet zouden worden overschreden.*

*De medewerker overlegt met collega's, onder wie de meningen verdeeld zijn. De een vindt het festival zo belangrijk dat het geen optie is om de organisatie*

*een ontheffing te onthouden. Een ander ziet ook het liefste dat het festival er komt, maar stelt dat het vanwege de overtredingen helaas niet te rechtvaardigen is om weer een ontheffing te verlenen. Een derde collega is van mening dat een tweedaags muziekfestival zo dicht naast een woning sowieso een te grote belasting is voor de omwonenden, en dat een ontheffing na herhaalde-lijke overschrijding van de norm al helemaal niet verstrekt zou moeten worden.*

*De medewerkers voelen echter ook de druk van de cultuurnota om het festival door te laten gaan. Eerder heeft de gemeenteraad op basis van deze nota het evenementenbeleid aangepast aan de 'wensen' van organisatoren van een evenement. Daarbij komt dat de organisator wellicht een schadeclaim zou kunnen indienen wanneer de geluidsontheffing niet wordt toegekend. Het is zelfs denkbaar dat de 'klager' bij een negatief advies een claim zou indienen, omdat het erop zou duiden dat zijn eerdere bezwaarschriften wel degelijk gegrond waren.*

### 1.2.2 De analyse en het morele oordeel

Hieronder wordt het praktijkvoorbeeld geanalyseerd door de zeven stappen te doorlopen van de 'procedure voor morele oordeelsvorming'. In de vijfde stap worden de argumenten geanalyseerd door te kijken wie de betrokkene is en of het om een wens, belang (gevolgenargument oftewel 'G') of recht (beginselargument, oftewel 'B') van die betrokkene gaat. Wanneer een argument geen betrekking heeft op een betrokkene, is het meestal een feitelijke omstandigheid ('F'). Een argument dat ontmaskerd wordt als een 'smoesje', krijgt de markering 'S'. In onderstaand schema zijn de G's en B's onderstreept die in stap 5 het meeste gewicht zijn toegekend.

#### **Stap 1 - Adviseer ik om wel of geen ontheffing toe te kennen?**

- Voorlopige beslissing en belangrijkste bezwaar (voorbeelden):
- Adviseren om niet toe te kennen, ondanks vermoeden dat het college 'toch wel een manier vindt'.
- Adviseren om toe te kennen, ondanks overlast voor de omwonenden.
- Adviseren om niet toe te kennen, ondanks 'gemiste kans' voor imago van de gemeente.
- Adviseren om toe te kennen, ondanks dat de organisatie de normen blijft overschrijden.

#### **Stap 2 - Wie zijn de betrokkenen?**

De aanvrager (raadslid), de 'klager', de festivalbezoekers, optredende artiesten, de horeca, de politiek (raad en college), organisatoren van andere/toekomstige evenementen, andere omwonenden, degene die de ge-

luidsbegrenzing uitvoert, de gemeente als geheel, ik als gemeentebestuurder, mijn leidinggevende.

### **Stap 3 - Wie neemt de beslissing?**

Ik neem de beslissing (om positief of negatief te adviseren).

### **Stap 4 - Heb ik nog nadere informatie nodig?**

Er zou jurisprudentie bekeken kunnen worden: zijn er gevallen geweest waarbij een vergunning is geweigerd en heeft de organisator toen schadeclaims ingediend? En/of hebben 'klagers' achteraf gelijk gekregen en/of claims ingediend omdat hun bezwaar de vorige keren blijkbaar toch gegrond was?

### **Stap 5 - Wat zijn de argumenten?**

| <b>Argumenten vóór toekennen</b>                                                                                                                                                                                                                                                                  | <b>Argumenten voor weigeren</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Dient meer belanghebbenden dan ontheffing weigeren (G, uitgesplitst in drie van de andere argumenten)                                                                                                                                                                                             | De geluidsoverschrijding was vorig jaar aanzienlijk en is door een betrouwbare partij vastgesteld (F)                                                                                                                                                                                                          |
| Bij weigeren krijgt de klager met terugwerkende kracht gelijk en kan hij claims indienen (G - twijfelachtig argument: met iets verkeerd doorgaan omdat anders duidelijk wordt dat het verkeerd is. Bovendien is het evenementenbeleid gevolgd, zowel destijds als nu bij een eventuele weigering) | Het festival geeft, mede door de normoverschrijding, veel overlast voor omwonenden, waarvan er verschillende hebben geklaagd. ( <b>B</b> - recht van omwonenden + 'klager' om door de gemeente beschermd te worden tegen onredelijk veel overlast, in dit geval: boven de vastgestelde normen)                 |
| Een van de geformuleerde kernwaarden van de gemeente is 'klantgericht', wat pleit voor het tegemoetkomen van de aanvrager (B - enigszins discutabel: moet klantgerichtheid in deze situatie wel meer betekenen dan de aanvraag snel en zorgvuldig behandelen? Weinig gewicht dus.)                | Risico van procedures / claims als het doorgaat en de normen weer overschreden blijken te worden (G - kosten van schadevergoedingen, belasting ambtelijk apparaat en evt. gevolgen voor inhoud evenementenbeleid. De burgers van de gemeente zijn hierin als belastingbetalers 'betrokkenen')                  |
| De aanvraag voldoet aan de voorwaarden: is compleet, op tijd etc. (F - argument om de aanvraag in behandeling te nemen, niet om koste wat kost te honoreren)                                                                                                                                      | Geloofwaardigheid van de gemeente: vertrouwen van de burger behouden / vergroten door aan het beleid vast te houden en overlast te voorkomen ( <b>G</b> - ligt tegen een beginselargument aan, maar dat is al verwoord in het eerste argument. Hier gaat het om de gevolgen voor het vertrouwen van de burger) |

|                                                                                                                                                               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Het evenementenbeleid biedt de ruimte om na drie overschrijdingen de ontheffing te weigeren, maar ook om daar vanaf te wijken (F)                             | Goed voor het imago van de gemeente als normoverschrijdingen, overlast en klachten worden voorkomen (G)                                                                                                                                                                                        |
| De klager klaagt altijd en nemen we eigenlijk niet meer serieus (S - feit, maar als argument in deze context een smoesje: mag niet meewegen in de beslissing) | Evenementenbeleid volgen – biedt ruimte om ontheffing niet te weigeren, maar is duidelijk bedoeld om wel te weigeren na overschrijding en waarschuwing. ( <b>B</b> - betrouwbaarheid en rechtsgelijkheid. Betrokkenen: burgers / omwonenden van de gemeente en eventuele andere organisatoren) |
| Cultuurnota geeft koers aan van stimuleren culturele activiteiten (F)                                                                                         | Signaal afgeven en daarmee zorgen dat de normen bij volgende evenementen niet meer overschreden worden (G)                                                                                                                                                                                     |
| Voorkomen van conflict met politiek (betrokkene: ik, leidinggevende) (G)                                                                                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| Plezier voor de bezoekers. ( <b>G</b> )                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| De organisator kan een claim indienen als evenement niet doorgaat door weigering ontheffing (G)                                                               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| Politiek wil zich hiermee profileren (G)                                                                                                                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| Festival komt imago van de gemeente ten goede ( <b>G</b> )                                                                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| Nadelige gevolgen voor mijzelf voorkomen (gedoe met de politiek, werk dat een claim oplevert) (G)                                                             |                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| In belang van de organisator, artiesten, horeca etc ( <b>G</b> )                                                                                              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                |

### **Stap 6a - Tot welke conclusie kom ik? (voorbeelden):**

- Ik adviseer om de ontheffing toe te kennen. Dat is moreel juist omdat het de belangen van de gemeente en de organisatie/horeca dient, ondanks het bezwaar dat omwonen overlast ondervinden.
- Ik adviseer om de ontheffing te weigeren. Dat is moreel juist omdat omwonenden beschermd dienen te worden tegen onredelijk veel overlast, en de ervaring heeft geleerd dat de organisatie telkens de norm overschrijdt. Ondanks het bezwaar dat de gemeente baat zou hebben bij een festival.

### **Stap 6b - Hoe kan ik de toegebrachte schade beperken?**

- Als de ontheffing wordt toegekend: Tijdens het evenement extra streng handhaven (stilleggen bij overschrijding) en dit aankondigen bij zowel de organisatie als omwonenden. Daarnaast eventueel zelf geluidsbegrenzing organiseren en toezien op een goede uitvoering.
- Als de ontheffing wordt geweigerd: De beslissing zorgvuldig verantwoorden naar de organisatoren en de politiek toe. Eventueel een alternatieve locatie zoeken (verder van bewoning en/of een locatie binnen).

### **Stap 7 - Voel ik mezelf goed over het gevormde oordeel?**

Het is voorstelbaar dat deelnemers bij de beslissing om de ontheffing toe te kennen, het gevoel hebben dat ze de omwonenden tekort doen en de beslissing niet kunnen verantwoorden naar hen toe. Aan de andere kant kan dit gevoel ontstaan bij de beslissing om te weigeren, maar dan richting de organisatoren, de politiek en wellicht ook burgers die zich op het festival verheugen. In beide gevallen is er namelijk sprake van (aanzienlijke) morele schade.

## **1.3 De filosofie van Governance & Integrity**

De filosofie van Governance & Integrity die ten grondslag ligt aan haar integriteitsprogramma en training morele oordeelsvorming, is niet terug te vinden in één boek waarin het samenhangend wordt beschreven. Er zijn diverse artikelen en hoofdstukken in bundels geschreven en gepubliceerd, waarvan het merendeel echter voornamelijk praktijkgericht is en geen volledige filosofische onderbouwing biedt. Onderstaande korte weergave (en interpretatie) van deze filosofie is daarom vooral gebaseerd op het materiaal van de trainersopleiding, de colleges binnen de opleiding, gesprekken en een interview met de filosofen en fragmenten uit enkele artikelen.

### *1.3.1 Het morele oordeel*

Met het werken aan de integriteit van overheden heeft Governance & Integrity als doel om “de werking van de gerechtigheid wereldwijd te versterken” (G&I BV website, 2012). Dit doet zij door het morele oordeel te introduceren als *maat* (oftewel criterium) die zowel alle handelingen als het inrichten van de organisatie richting geeft. ‘Moreel juist’ hanteren zij hierbij als ‘handelen in overeenstemming met de gerechtigheid’ oftewel ‘gerechtig’ handelen. Het begrip ‘rechtvaardig’ wordt hierbij bewust niet gebruikt, vanwege de connotatie van ‘distributieve’ oftewel ‘verdelende’ rechtvaardigheid. Het moreel juiste heeft nadrukkelijk betrekking op alle

handelingen in alle sferen, en niet alleen op verdelingsvraagstukken. Ook bijvoorbeeld het breken van een belofte in de privésfeer of het helpen van iemand in nood kunnen we onderzoeken vanuit de vraag of het in overeenstemming is met de gerechtigheid. Het is echter niet toevallig dat G&I zich met name richt op de overheid. Je zou kunnen zeggen dat gerechtigheid intrinsiek verbonden is met de *core business* van de overheid. De overheid komt op voor het algemeen belang, brengt compromissen tussen (groeps)belangen tot stand en beschermt de rechten van individuele burgers. Daarbij komt dat de overheid in een democratische rechtsstaat het monopolie bezit op het gebruik van geweld en het innen van belasting, vanuit het idee van verdelende rechtvaardigheid (G&I, 2011, pp. 14-15). G&I beschouwt het als een fundamenteel mensenrecht om burger te zijn van een *good enough state*, en ziet het tot stand brengen van een integere overheid als een wezenlijke stap in het proces van modernisering. (G&I BV website, 2012)

De toenemende aandacht voor integriteit en het individuele morele oordeel wordt door G&I geplaatst tegen de achtergrond van processen van globalisering, modernisering, secularisering, individualisering en emancipatie. In onze huidige samenleving hebben verschillende autoriteiten aan invloed ingeboet. Dit geldt niet alleen voor de autoriteit van de dokter, schoolmeester, ouders tegenover kinderen en mannen ten opzichte van vrouwen, maar ook voor het morele gezag van met name de kerk. In onze gesecculariseerde en cultureel diverse samenleving is de tijd van het individuele morele oordelen aangebroken, aldus G&I. Het belang van de vraag naar de gerechtigheid is bovendien steeds groter geworden door de processen van individualisering en modernisering, en ons daarmee samenhangende streven naar vrijheid, rijkdom en geluk. Dit streven begrenst zichzelf namelijk niet, en kan ervoor zorgen dat we de ander uit het oog verliezen. De individualisering en het geluksstreven kunnen ertoe leiden dat we ons als het ware in onszelf opsluiten. Dit alles vraagt van ons dat wij ons bekwamen in het morele oordelen, dat volgens G&I in deze individuele en 'autonome' vorm momenteel nog in de kinderschoenen staat. Het 'recht doen aan de ander' treedt hierin op als begrenzing van ons streven naar het goede leven. (G&I BV website, 2012; Geraedts, 2006; Meij, 2012a) Het is echter niet alleen de morele autoriteit en het bijbehorende houvast die zijn verdwenen of verminderd onder invloed van de processen van modernisering en secularisering. De toenemende ruimte en aandacht voor het morele oordeel en morele dilemma's laten een breuk zien met de traditionele morele cultuur. Waar Plato morele dilemma's zag als 'verschijningen' die door goed nadenken verdwijnen, en Kant morele dilemma's en conflicterende voorschriften zag als 'onvoltooid denken', wordt nu uitgegaan van situaties waarin de handelingsmogelijkheden elkaar uitsluiten en iedere beslissing altijd betwifelbaar en omstreden zal blijven. Er is

geen alwetende Goddelijke Rede meer als transcendente oordelende instantie, van waaruit een dilemma kan worden opgelost of kan verdwijnen. Ook kunnen we het moreel juiste handelen niet definiëren vanuit de ontologie (het zijn van een goed, deugdzaam mens) of vanuit het streven naar het grootste geluk voor iedereen (De Jong et al., 2006b, pp. 220-228). Hieruit volgt ook dat er geen transcendente ‘maat’ oftewel criterium meer is op basis waarvan we kunnen oordelen: het recht doen aan de ander is de enige maat, en wij zijn het zelf die daarover moeten oordelen. Deze maat wordt door G&I wel beschouwd als universeel (zie § 1.3.3).

Met het intersubjectieve gebruik van de menselijke rede kunnen we dus beoordelen welke handeling het meeste recht doet aan de betrokkenen, maar in het geval van een dilemma is morele schade ‘aan de andere kant’ onvermijdelijk wanneer er meerdere betrokkenen zijn. Kenmerkend voor een dilemma is immers dat er voor verschillende handelingsmogelijkheden goede argumenten zijn die naar betrokkenen verwijzen, zoals in het voorgaande praktijkverhaal naar de omwonenden, de organisator, artiesten en festivalbezoekers. Uit deze onvermijdelijkheid van ‘morele schade’ volgt de plicht om de schade zo veel mogelijk te beperken, maar ook de conclusie dat het morele oordeel altijd voorlopig en omstreden blijft. Uit het ontbreken van een transcendente maat volgt tevens dat in het morele onderzoek de argumenten niet onder een gemeenschappelijke noemer of regel kunnen worden gerubriceerd maar het juist om het bijzondere, specifieke van de situatie draait. In het oordelen krijgen redenen “het gewicht dat hen toekomt” (Meij, 2012b), afhankelijk van de specifieke omstandigheden.

### 1.3.2 *Gerechtigheid en rechten*

Ethiek wordt door G&I gedefinieerd als het denken dat betrekking heeft op ‘goed handelen’, waarin drie gebieden onderscheiden kunnen worden: grond, doel en maat. In de premoderne filosofie werd naar de *grond* (in de zin van fundament of oorsprong) van het goede, deugdelijke handelen gezocht. Deze grond werd achtereenvolgens gezocht in het Zijn en in de mens (de Grieken), in de geschiedenis (de Middeleeuwen) en in de Rede (de Verlichting). In de moderniteit richtte men zich steeds meer op het *handelen*, geproblematiseerd in termen van de *doelen* oftewel de gevolgen van het handelen (consequentialisme): het maximaliseren van vrijheid, rijkdom en geluk voor het grootste aantal mensen. Vanaf de tweede helft van de 20<sup>e</sup> eeuw kwam de vraag naar de *maat* voor het handelen op; de vraag naar de gerechtigheid. De belangrijkste filosofen van deze periode waar G&I schatplichtig aan is, zijn Rawls, Levinas, Habermas, Hannah Arendt, Jacques Derrida en Chris Argyris. Daarnaast is Kant (1724-1804) indirect een inspiratiebron doordat enkele van de bovengenoemde filoso-



fen door zijn denken zijn geïnspireerd. G&I ziet de filosofie van de gerechtigheid en het morele oordeel dus als voortbouwend op 2500 jaar moraal-filosofie.<sup>22</sup> (Hartog, 2010a, p. 9; Meij, 2012a)

In navolging van Habermas' differentiëring van 'het goede' in het praktische, ethische en morele, onderscheiden de filosofen van G&I (zie bijvoorbeeld F. Geraedts et al., 2006) drie vragen die aan elke handeling kunnen worden gesteld: Is deze handeling effectief? Is deze handeling in overeenstemming met wie ik wil zijn? Is deze handeling moreel juist, oftewel: doe ik hiermee recht aan de ander? De vraag naar het handelen in overeenstemming met de gerechtigheid wordt hierbij beschouwd als 'laatste vraag', die fundamenteel anders is dan de vraag naar het goede en daar dus altijd aan toe moet worden gevoegd. In lijn met het denken van Derrida stellen zij dat moreel juiste handelingen, gedaan uit naam van de gerechtigheid, niet samen de gerechtigheid *zijn*. De gerechtigheid is niet de som van juiste handelingen maar kan worden omschreven als een idee of als een vraag, die zich 'in de toekomst verbergt'. In deze omschrijving is ook de historiciteit van 'de idee gerechtigheid' te zien: het betreft een doorlopend, nooit voltooid leerproces. Het gaat om het altijd blijven stellen van de *vraag*, waaruit tevens volgt dat het moreel juiste geen dwingend voorschrift, ideologie of utopie is.<sup>23</sup> Juist in naam van de gerechtigheid, via de zich herhalende vraag of er recht wordt gedaan aan iedereen, ontstaat verzet tegen grote ideeën en (morele) dwang, die tot totalitarisme kunnen leiden. (Hartog, 2010a, p. 8)

### *Rechten*

In de 'filosofie van de gerechtigheid' van Governance & Integrity wordt met 'rechten' nadrukkelijk niet alleen naar juridisch rechten verwezen en beperkt men zich niet tot het niveau van instituties en organisaties. Rechten worden in de breedst mogelijke zin bedoeld<sup>24</sup>. Wanneer iets een recht is en niet slechts een belang, is niet in algemene zin te zeggen en hangt vaak van de specifieke context af. Wat mijns inziens wel in algemene zin te zeggen is, is dat het gaat om datgene wat we in redelijkheid van elkaar *mogen* verwachten. De nadruk ligt hier op 'mogen', omdat onze verwach-

---

<sup>22</sup> Op deze grove indeling van een paar duizend jaar filosofie valt natuurlijk een en ander af te dingen. Zo is het consequentialisme niet pas in de moderne tijd (met het utilitarisme) ontstaan en stond het idee van een maat of criterium voor het handelen al bij Plato centraal.

<sup>23</sup> In samenhang hiermee maken de filosofen van G&I onderscheid tussen 'beschrijvende zinnen', die betrekking hebben op het *denken*; 'voorschrijvende zinnen', die betrekking hebben op het *handelen*, en 'vragende zinnen', die betrekking hebben op het *oordelen*.

<sup>24</sup> In deze scriptie hanteer ik het begrip 'rechten' tevens in de breedste zin. Wanneer ik specifiek juridische rechten bedoel, wordt dit expliciet genoemd.

tingen natuurlijk niet gelijk staan aan onze rechten. We kunnen meer verwachten dan dat waar we recht op hebben, maar ook rechten hebben waar we ons niet eens bewust van zijn (zoals de rechten van het kind). Rechten zijn betekenissen die samenhangen met het feit dat wij mens zijn en met andere mensen samenleven; betekenissen die iets zeggen over plichten ten opzichte van elkaar.

De filosofen van G&I spreken soms van 'belangen die de status van een recht hebben verkregen'. Het gaat dus om betekenissen die in onze cultuur en instituties worden gevormd, die in het samenleven besloten liggen en in een moreel onderzoek ter plekke gezamenlijk worden gereconstrueerd. In een gezamenlijk moreel onderzoek ontstaat dan ook regelmatig discussie over de vraag of in de specifieke context al dan niet sprake is van een recht. Dit is vooral het geval bij praktijkvoorbeelden waarin rechten niet vooraf zijn gedefinieerd of waar zelfs nooit over wordt nagedacht in termen van rechten. In een moreel dilemma met betrekking tot collega's en de organisatie worden bijvoorbeeld vaak de beginselargumenten 'collegialiteit', 'loyaliteit' en de 'zorgplicht' van de organisatie voor haar medewerkers genoemd. In de theorie van G&I verwijzen deze beginselen naar rechten van betrokkenen en daarmee naar handelingsverplichtingen voor anderen. Maar waar heeft een medewerker dan precies recht op, en is datgene waar hij recht op heeft wel echt in het geding in de specifieke situatie? Vertaald naar de politiecasus zou je je bijvoorbeeld af kunnen vragen of het beginsel van 'rechtsgelijkheid' betekent dat *andere* automobilisten, die eerder zijn bekeurd voor te hard rijden wegens haast, er recht op hebben dat de politieagenten ook de vrouw uit de casus bekeuren.

Het idee van (mensen)rechten roept de rechtsfilosofische vraag op waarin deze rechten gefundeerd zijn of kunnen worden; een vraag waar veel moraalfilosofen zich mee bezig houden en waar verschillende antwoorden op worden gegeven. Wat maakt dat we elkaar rechten (zouden moeten) toekennen? Wat maakt dat wij een plicht hebben om recht te doen aan de ander of, anders geformuleerd, de rechten van anderen niet te schenden? En wat maakt de mens daarin zo bijzonder dat we rechten enkel toekennen aan mensen, en niet aan bijvoorbeeld dieren en planten?

G&I komt echter niet tot het idee van rechten via een ontologische definitie van de mens, oftewel een uitspraak over wat de mens *is*, waaruit zou volgen dat we mensen recht moeten doen. De beweging is eerder andersom: de vraag wordt gesteld wanneer er iets fundamenteel menselijks wordt geschonden, oftewel wanneer er een fundamentele grens wordt overschreden in het handelen ten opzichte van anderen. Welke dingen die mensen elkaar aandoen vinden wij verschrikkelijk, en welke momenten in de geschiedenis zijn aanleiding geweest om rechten te gaan formuleren?

Wanneer we onszelf deze vraag stellen, komen we al snel terecht bij de verschillende periodes van totalitarisme, met de Holocaust als meest afschrikwekkende voorbeeld. In geweld, vernietiging en vernedering wordt er volgens onze morele intuïtie iets fundamenteel menselijks geschonden; iets wezenlijks in het mens-zijn.<sup>25</sup> Op het schenden van deze fundamentele ‘ondergrens’ bieden (individuele) mensenrechten het enige mogelijke antwoord. In navolging van filosofe Hannah Arendt ziet G&I het morele oordelen dan ook als een constant verzet tegen iedere vorm van totalitair denken, tegen moreel relativisme en tegen morele gedachteloosheid en onverschilligheid. Rechten impliceren een grens waar we achting voor moeten hebben; ons streven en handelen wordt erdoor begrensd, en ook het streven naar het grootste goed voor het grootste aantal mensen kan het ‘opofferen’ van individuele rechten niet rechtvaardigen. (Meij, 2012a)

De historische gebeurtenissen die volgens onze morele intuïtie iets wezenlijks van het mens-zijn schenden, maken ons dus duidelijk welke rechten we dienen te formuleren. Dit is volgens G&I een doorgaand leerproces en zal dus nooit worden voltooid. Formuleringen van rechten worden herzien, nieuwe rechten worden geformuleerd en bestaande rechten ter discussie gesteld, zoals religieuze rechten vanuit de vraag of religieuze overtuigingen wel fundamenteeler zijn dan andersoortige overtuigingen.

Het denken in rechten roept dus ook de doorlopende vraag op aan *wie* we rechten zouden moeten toekennen. Waar in de ethiek van Plato rechten voorbehouden waren aan ‘de vrije burgers’ (waaronder vrouwen, kinderen, slaven en ‘vreemdelingen’ niet vielen), beschouwen wij nu een veel grotere groep als ‘anderen’ om recht te doen. Momenteel worden wij ons bijvoorbeeld steeds meer bewust van de kwetsbaarheid van kinderen, en formuleren wij rechten om hun welzijn en ontwikkeling te beschermen. In onze samenleving speelt de vraag naar het ‘wie’ tevens een rol in de discussie over dierenwelzijn en abortus (vanaf welk moment is de ongeboren vrucht een mens, een ander?) en in specifieke vraagstukken zoals de rechten van migranten. In deze vraagstukken blijven mensen van mening verschillen over wie tot ‘de anderen’ behoren en welke rechten men zou moeten definiëren. Kenmerkend daarin is dat religieuze teksten en uitspraken niet meer voldoen als argument, bijvoorbeeld om abortus te verbieden.

G&I stelt dus dat oorlog, vernedering en morele onverschilligheid niet vragen om een antwoord in termen van een positief recht, maar om een

---

<sup>25</sup> De vraag wat dit wezenlijke dan is, wordt door G&I niet beantwoord. Je zou kunnen zeggen dat dit wordt neergelegd als open, doorlopend te onderzoeken vraag die samenhangt met de vraag wie we allemaal als ‘anderen’ beschouwen (bijvoorbeeld wel of niet met inbegrip van dieren en het ongeboren kind).

*negatief* antwoord: waar ligt de grens van wat we een ander mogen aandoen? Hiermee zou je hun filosofie als ‘minimale moraal’ kunnen karakteriseren en lijkt hun filosofie nauw verwant met het idee van ‘de fatsoenlijke samenleving’ van de filosoof Avishai Margalit: een samenleving waarin de overheid haar burgers niet vernedert. De filosofen van G&I vinden echter dat de term ‘minimaal’ niet goed uitdrukking geeft aan de enorme stap die het ‘recht doen aan de ander’ impliceert. In wezen gaat het om het zien en erkennen van een ander als iemand die je iets verschuldigd ben; iets dat iets groots en wezenlijks van je vraagt en dus zeker niet minimaal is. (Meij, 2012a) Aangezien G&I rechten erg breed definieert, is het ook de vraag of de term ‘minimale moraal’ wel van toepassing is (zie ook § 1.3.4). In mijn interpretatie betekent de hierboven beschreven ‘omweg’ via de historische gebeurtenissen overigens niet dat G&I een historisch-culturele opvatting van rechten hanteert. Het zijn de historische gebeurtenissen die ons doen *inzien* waar we achting voor moeten hebben en welke grenzen we dienen te beschermen. Ze zorgen voor ontwikkeling en voor wendingen in ons denken waardoor we de rechten steeds beter en vollediger kunnen formuleren. De vraag is wel of dit ook geldt voor de minder fundamentele rechten die voorkomen in de brede opvatting van rechten. Buiten de fundamentele mensenrechten<sup>26</sup> zoals het recht op leven, lichamelijke integriteit, burgerrechten et cetera, blijkt de culturele context namelijk juist wel van groot belang voor het definiëren van rechten. Zie verder § 1.3.4 voor de kanttekeningen met betrekking tot dit aspect.

### 1.3.3 *Intersubjectiviteit, universaliteit en eenduidigheid*

In de filosofie van Governance & Integrity, met name in de procedure voor morele oordeelsvorming, is een grote verwantschap te zien met de discousethiek van de filosoof Jürgen Habermas. Habermas ontwikkelde een ‘procedurele’, deontologische benadering waarin doordacht wordt hoe men in een gezamenlijk, machtsvrij gesprek tot algemeen geldende normen voor het moreel juiste handelen kan komen. Zijn (deontologische) ethiek is schatplichtig aan Kant, die met zijn categorische imperatief een procedure ontwikkelde om te beoordelen of een handeling moreel juist in de zin van ‘omwille van de plicht’ is. Waar Kant het morele echter fundeerde in de ‘Universele Rede’, wordt bij Habermas de rede communicatief en

---

<sup>26</sup> De ‘universele mensenrechten’ zoals geformuleerd in internationale verklaringen, stellen dat iedereen ‘vrij en met gelijke rechten wordt geboren’. Zij worden dus gezien als onderdeel van (of onlosmakelijk verbonden met) het wezen van het mens-zijn, in iedere cultuur, tijd en situatie. Dit betekent ook dat we mensenrechten altijd al ‘hebben’: ze worden ons niet toegekend en kunnen ons niet worden ontnomen.

de oordeelsvorming situationeel. Habermas ziet (in lijn met de 'linguïstische wending') het bewustzijn en het denken als door de taal gestructureerd en dus sociaal gevormd, waardoor het beraadslagende subject geplaatst dient te worden in de sociale ruimte van communicatie. (Habermas, 1993; Hartog, 2010a; 2012)

Het belangrijkste verschil tussen de filosofie van Habermas en G&I is dat de discousethiek van Habermas geen concept van rechten omvat zoals bij G&I, hoewel dit concept ook bij G&I tamelijk onbepaald blijft. Wat je bij Habermas (1994, p. 245) als 'recht' zou kunnen benoemen, is de toegang tot de beraadslaging: ieder heeft het recht om eraan deel te nemen en/of dat alle deelnemers zich verplaatsen in zijn of haar positie. Dit recht formuleert Habermas als een van de vooronderstellingen van argumentatie, die volgens hem niet alleen een procedurele maar ook een normatieve inhoud hebben. Deze normatieve inhoud is een gerichtheid van het communicatieve handelen op een 'ideale communicatiegemeenschap', die *alle* subjecten omvat die in staat zijn tot talige communicatie en handelen. Er wordt dus een ideale gesprekssituatie voorondersteld (als regulatief principe), waarin alle deelnemers, onder gelijke, symmetrische condities, tot gezamenlijke interpretaties kunnen komen.

Naast dit verschil is de procedure voor morele oordelen van G&I tevens gericht op een ander doel dan de Habermasiaanse beraadslaging. Waar Habermas zich richt op het vinden van algemeen geldende normen, wordt in de 'procedurele voor morele oordeelsvorming' bepaald of een handeling in een specifieke situatie moreel juist is. Over dit verschil valt echter wel te discussiëren, aangezien het bij Habermas wel om normen gaat die enkel gelden in vergelijkbare situaties, dus onder dezelfde specifieke omstandigheden. Een verschil dat wel evident is, is overigens dat Habermas zijn discousethiek niet van toepassing acht in het privédoein. Waar G&I bijvoorbeeld stelt dat ik tot een eenduidig antwoord kan komen op de vraag of het moreel juist is om wegens vermoeidheid de verjaardag van mijn oma over te slaan, zou Habermas deze vraag niet in die termen stellen.

Een van de onderscheidende kenmerken van de filosofie van G&I, namelijk de claim van universaliteit en eenduidigheid, is wel nauw verwant met de procedurele ethiek van Habermas. Vergelijkbaar met de visie van G&I op het morele oordeel, beschouwt Habermas de intersubjectief geformuleerde 'juiste normen' als universeel geldig. De juistheid van de norm wordt hierbij begrepen in termen van aanvaardbare argumenten voor een geldigheidsclaim, waardoor *normatieve* juistheidsclaims van het zelfde niveau zijn als waarheidsclaims. Beide zijn immers discursief: ze komen tot stand in het redeneren en argumenteren. (Habermas 1993, p. xvii; Hartog, 2012, p. 8)

De discoursethiek van Habermas omschrijft de randvoorwaarden voor een gesprek waarin gezocht wordt naar een morele norm in een specifieke situatie, waarvan alle betrokkenen de consequenties en 'bijwerkingen' kunnen accepteren en waarbij deze consequenties de voorkeur hebben boven alle bekende alternatieven. De universaliteit is gelegen in het zogenaamde 'U-principe' (het principe van universalisatie), dat elke deelnemer verplicht om zich het perspectief van alle betrokkenen eigen te maken. Het zijn namelijk de behoeften en belangen van al die betrokkenen, en de consequenties van de norm voor hen, die de relevante argumenten vormen op basis waarvan er een besluit wordt genomen. In dit proces moet ieder zich in vrijheid kunnen uitspreken; de enige aanwezige dwang is de 'dwangloze dwang van het betere argument'. Door deze 'intersubjectivering' van het argumenteren en de morele oordeelsvorming, wordt de subjectiviteit ervan ontstegen, evenals de beperkende grenzen van onze solidariteit, die we doorgaans alleen voelen voor mensen in onze naaste omgeving. (Habermas, 1994, p. 246)

De claim van eenduidigheid en objectivering (zie bijv. De Jong et al., 2006a, p. 14) door G&I ligt in lijn met de hierboven beschreven universaliserende werking van het U-principe en van de procedure voor morele oordeelsvorming, gericht op consensus. Eerder al noemde ik de stelling dat de procedure, mits goed uitgevoerd, leidt tot een eenduidig oordeel. Dit 'goed uitvoeren' is weliswaar van veel factoren afhankelijk, zoals intelligentie en communicatieve vaardigheden van de deelnemers, algemene ontwikkeling en ervaring met de procedure, beschikbare tijd en informatie en het kritisch en zorgvuldig genoeg analyseren en afwegen van de argumenten. Als aan deze voorwaarden is voldaan, zullen de deelnemers echter gezamenlijk op hetzelfde oordeel uitkomen, aldus de filosofen van G&I. De eenduidigheid is volgens hen gelegen in de 'onderzoeksstrategie': de opdracht die de deelnemers zichzelf stellen om de rechten en belangen van alle betrokkenen zorgvuldig te wegen en tot een moreel oordeel te komen. Het morele onderzoek start altijd vanuit de verplichting om de schade voor anderen zo klein mogelijk te houden. Vanuit dit commitment worden alle betrokkenen en hun rechten en belangen in ogenschouw genomen.

Het kan vóórkomen dat de deelnemers na het onderzoek niet tot een gezamenlijke conclusie komen. Dit kan komen doordat beide kanten (de argumenten voor beide handelingsmogelijkheden) zodanig in evenwicht zijn dat beide alternatieven even veel recht lijken te doen aan de betrokkenen, en deelnemers de balans verschillend laten doorslaan. Het kan echter ook zijn dat de deelnemers geen overeenstemming bereiken over de vraag of een argument een recht of belang is, of doordat zij een verschillende waarde en daarmee gewicht toekennen aan een recht of belang. De filosofen van G&I stellen dat in zo'n geval nog geen oordeel kan worden

geveld, ook al is het morele oordeel in principe individueel. Deze ‘dissensus’ moet volgens hen leiden tot de conclusie dat de kennis en argumentatie van de deelnemers op dat moment tekort schiet, en dwingt hen als het ware om verder na te blijven denken. (Meij, 2012a)

#### 1.3.4 Opmerkingen en kanttekeningen bij de filosofie van G&I

Zoals uit bovenstaande weergave blijkt, is de filosofie van G&I een complex geheel aan filosofische ideeën. Dit heeft te maken met de verschillende filosofische inspiratiebronnen, maar zeker ook met het feit dat deze filosofie op een erg breed terrein van toepassing wordt geacht en verschillende niveaus van abstractie en concretie omvat. Daarnaast is de filosofie van G&I natuurlijk ontwikkeld door drie filosofen, die wel nauw samenwerken maar alle drie een eigen inbreng en focus hebben. Hieronder zal ik enkele aspecten van de filosofie uitlichten die tegenstrijdig lijken te zijn of anderszins ter discussie staan.

Zoals in de inleiding reeds is besproken, maakt G&I een strikt onderscheid tussen ‘het ethische’ en ‘het morele’. Het ethische wordt door hen opgevat als het individuele, subjectieve streven naar het goede en de zoektocht naar wat bij jezelf past. Het morele heeft betrekking op het recht doen aan de ander, is universalistisch en overstijgt juist de eigen opvattingen en idealen (zie § 1.3.2). Hierbij is weinig aandacht voor de plaats die ‘de ander’ wel degelijk heeft in het *ethische* streven. Dit geldt ook voor de verschillende ethische stromingen; zo hebben de deugden in de deugdethiek nadrukkelijk betrekking op de houding en het handelen ten opzicht van anderen. Het gaat in de ethiek niet alleen om goed leven, maar ook om goed *samen*leven. (Hartog, 2010a) Deze kanttekening zal in hoofdstuk 4 worden ondersteund door Ricoeurs uitwerking van ‘het ethische streven’, dat hij definieert als ‘het streven naar een goed leven met en voor anderen, in rechtvaardige instituties’.

Een andere kanttekening betreft de stelling dat we het morele oordeel niet moeten opvatten als ‘voorschrijvend’, iets dat op gespannen voet lijkt te staan met het idee van G&I dat het ‘recht doen aan de ander’ een plicht is. De rechten van anderen impliceren immers een handelingsverplichting voor het zelf. Het gaat hier dus om een verplichting die tegelijkertijd geen ‘dwingend moeten’ is, en om ‘oordelen zonder voor te schrijven’.

De hierboven genoemde rechten en de domeinen waarbinnen we die rechten definiëren, vormen mijns inziens het meest problematische aspect van de filosofie van G&I. De problematiek start al bij het definiëren van het verschil tussen rechten en belangen. Zoals we hierboven zagen (zie § 1.3.2) worden rechten gedefinieerd als ‘belangen die de status van een recht

hebben verkregen'. Het gaat dus om betekenissen die in onze cultuur en instituties worden gevormd en die in een moreel onderzoek worden gereconstrueerd en kritisch besproken. Of er sprake is van een recht en welk gewicht dat recht krijgt toebedeeld, hangt af van de specifieke context. Door deze vorm van contextualisme en het feit dat de rechten 'producten van de cultuur' zijn, lijkt het 'recht doen aan de ander' op minder grote afstand van normen en waarden te staan dan in de 'trainingen morele oordeelsvorming' wordt gesteld. De waarden en normen dienen kritisch te worden besproken en te worden gewogen, maar vormen wel datgene dat in de analyse wordt afgewogen.

Een ander aspect met betrekking tot de rechten is de kwestie van de 'minimale moraal', voortkomend uit het idee dat ieder het recht heeft dat zijn menselijke waardigheid, het wezenlijke aan het mens-zijn, niet wordt geschonden. In mijn interpretatie hanteert Governance & Integrity een erg maximale invulling van de minimale moraal, vanwege de brede opvatting van rechten. Het idee van fundamentele mensenrechten, geformuleerd vanuit de mogelijkheid van geweld en vernedering oftewel vanuit de kwetsbaarheid van de mens, lijkt te worden doorgevoerd tot op het niveau van de alledaagse omgang tussen mensen. De vraag naar de gerechtigheid is volgens G&I van toepassing op macro-vragen over de inrichting van een democratische rechtsstaat, op politieke besluitvorming en op vraagstukken met betrekking tot bijvoorbeeld immigratie, dierenwelzijn, abortus en euthanasie. De vraag naar het moreel juiste achten zij echter natuurlijk ook van toepassing op het niveau van organisaties. We kunnen de vraag stellen of een organisatie als geheel moreel juist 'handelt', maar ook iedere handeling binnen of vanuit een organisatie (zoals van politieagenten) aan een moreel onderzoek onderwerpen. Tot slot is de vraag naar de gerechtigheid zelfs van toepassing op de vraag of ik vanavond mijn moeder zal bezoeken omdat ik dat heb beloofd, en op de vraag of het moreel juist is om je bureau op kantoor niet op te ruimen terwijl een collega er wellicht gebruik van wil maken. Er kunnen vraagtekens geplaatst worden bij de vermeende continuïteit tussen fundamentele mensenrechten en bovengenoemde voorbeelden van situaties waar slechts 'kleine belangen' op het spel staan en waarin het wellicht niet zinvol is om in termen van rechten te redeneren.

Dit brede spectrum roept ook vragen op wat betreft de universaliteit van de rechten die in een moreel onderzoek worden geformuleerd. De fundamentele mensenrechten zoals het recht op leven, lichamelijke integriteit, burgerrechten et cetera, worden gezien als universeel geldig. Wat betreft het niveau van organisaties, politieke praktijken en professies blijkt de culturele context echter juist wel van groot belang voor het definiëren van rechten. Zo geldt het recht op bescherming tegen al te grote overlast (zoals in de gemeentecasus) alleen in de context van het wonen in een gemeente,



die als gemeentelijke overheid het beschermen van haar inwoners als plicht heeft. In de privésfeer ligt de plicht om woord te houden besloten in de (communicatieve) betekenis van de belofte, en dienen we de rechten wat betreft familiebezoek wellicht te zoeken in de geldende familietraditie en de karakterisering van de onderlinge relaties.

Door te stellen dat we in ieder domein rechten kunnen formuleren en geen onderscheid of hiërarchie te formuleren, lijkt de filosofie van G&I geen coherent geheel te vormen. Wanneer de menselijke waardigheid en kwetsbaarheid als uitgangspunt wordt genomen om in termen van rechten datgene te definiëren dat we moeten beschermen, lijkt dat idee van rechten niet rechtstreeks van toepassing te zijn op vraagstukken waarin deze menselijke waardigheid niet in het geding is. Door de verschillende soorten rechten samen te nemen en het onderscheid ertussen niet te problematiseren, wordt de filosofie van G&I als het ware een complexe mengeling van contextualisme en universalisme.

Hiermee samen hangt de claim van eenduidigheid, die volgens G&I gelegen is in de opdracht die de deelnemers zichzelf stellen: het zorgvuldig wegen van de rechten en belangen van alle betrokkenen om tot een moreel oordeel te komen (zie § 1.3.3). Dissensus impliceert wat betreft G&I de opdracht om verder te blijven denken en discussiëren tot een gezamenlijk moreel oordeel is gevormd. Wat mij betreft staat deze eenduidigheid ter discussie, en kunnen deelnemers op goede gronden tot verschillende conclusies komen doordat zij niet alles in dezelfde mate belangrijk vinden en verschillende ervaringen hebben waar zij uit putten. Dit soort verschillen in opvatting dienen altijd aanleiding te zijn voor het uitwisselen van ervaringen en argumenten, waarbij eenduidigheid het doel is, ofwel het regulatief principe. Wat mij betreft ligt echter in de constructie en het wegen van de rechten besloten dat eenduidigheid niet altijd mogelijk is. In de samenleving en in het morele onderzoek worden de betekenissen ge(re)construeerd, de rechten en belangen gedefinieerd en gewicht aan ze toegekend. Hieruit volgt de mogelijkheid dat men erover van mening verschilt, iets dat ook dagelijks zichtbaar is in zowel maatschappelijke en politieke discussies als in morele kwesties op het werk of in de privésfeer. Dit opent tevens de mogelijkheid dat de ene agent in de politiecasus de automobiliste een bekeuring geeft terwijl de ander dit niet doet, beide gerechtvaardigd en op basis van dezelfde zorgvuldige afweging. Ook G&I beaamt de mogelijk van dissensus, maar stelt dat men door verder nadenken en discussiëren uiteindelijk *altijd* tot een gezamenlijk oordeel komt. Mijn stelling is echter dat de deelnemers *gerechtvaardigd* oftewel op goede gronden tot verschillende conclusies kunnen komen, ook al hanteert men eenduidigheid als regulatief principe.

Ook met betrekking tot de procedure voor morele oordeelsvorming zijn enkele discussiepunten te formuleren. Een van deze kwesties volgt uit de definitie van moreel juist handelen: volgens G&I komen we middels de procedure tot een antwoord op de vraag of de onderzochte handeling moreel juist is oftewel 'voldoende recht doet aan alle betrokkenen'. Eerder zagen we al dat het woord 'voldoende' verwijst naar een ondergrens van dat wat we anderen niet aan mogen doen: we hebben de plicht om hun rechten niet te schenden, tenzij bepaalde rechten van anderen ermee conflicteren en na zorgvuldige afweging de doorslag geven (zie § 1.2.2).

Wat de procedure voor morele oordeelsvorming echter doet, is een handeling en het 'meest waarschijnlijke alternatief' naast elkaar te plaatsen en af te wegen welke het *meest* recht doet aan alle betrokkenen. Zo zou in de politiecasus waarschijnlijk worden onderzocht of het bekeuren van de vrouw (voor beide overtredingen) moreel juist is, of het *niet* bekeuren van de vrouw (het handelingsalternatief). Het is een vergelijkende procedure, die dus geen antwoord geeft op de vraag of de twee onderzochte handelingen *voldoende* recht doen aan de betrokkenen oftewel boven of onder de 'ondergrens' geplaatst dienen te worden. Voor de mogelijkheid dat beide handelingsmogelijkheden boven die grens zitten en dus moreel juist zijn, of dat beide moreel verkeerd zijn, is geen ruimte in de procedure. Natuurlijk kan men tijdens het onderzoek of bij stap 7b (het beperken van de schade) nieuwe handelingsalternatieven bedenken. Het compromis van het uitschrijven van slechts één bekeuring kan in beeld komen als beter alternatief, wat tot een herformulering van de beginvraag in stap 1 leidt. De procedure voorziet echter niet in ruimte of werkvormen om op een creatieve manier te zoeken naar oplossingen die het meest recht doen aan alle betrokkenen.

De mogelijkheid dat beide handelingsmogelijkheden recht doen aan alle betrokkenen is mijns inziens zeer reëel. Zo kan men voor de keuze staan om te kiezen tussen het (minimaal) recht doen aan de ander, en *meer* voor de ander doen waar hij of zij recht op heeft, zonder dat daar iemand door wordt geschaad. Ook in de politiecasus is het goed mogelijk dat zowel door het uitschrijven van de boete als door het enkel geven van een waarschuwing de betrokkenen voldoende recht zou zijn gedaan. Daarnaast kan met behulp van de procedure ook een moreel verkeerde beslissing worden onderzocht waarbij het geformuleerde handelingsalternatief eveneens moreel verkeerd is. De conclusie zal uiteindelijk bepalen welke van de twee mogelijkheden nog het *meest* recht doet aan de betrokkenen. De handelingsmogelijkheden worden in de procedure echter niet onderzocht op hun morele juistheid, oftewel op de vraag of zij *voldoende* rekening houden met de rechten, belangen en wensen van alle betrokkenen.

Het laatste aspect van de filosofie van Governance & Integrity dat ik wil bespreken, is de positie van de ik-persoon in het morele onderzoek. Eerder werd reeds de visie verwoord dat moreel juist handelen draait om de *ander*: het gaat niet om het eigen belang maar om het recht doen aan anderen. Dit roept natuurlijk de vraag op wat de status van de ik-persoon in het morele onderzoek is. Wordt aan de ander tegemoetgekomen ten koste van het zelf, oftewel: wordt het 'ik' opgeofferd ten behoeve van de ander? Deze kwestie is extra interessant met het oog op Ricoeurs werk dat in hoofdstuk 3 t/m 6 zal worden besproken: *Het zelf als een ander*. De titel werpt al enig licht op een van de ideeën die hierin worden uitgewerkt: niet alleen is de ander een zelf zoals ik; ik ben vanuit het perspectief van anderen 'een ander', die ook recht gedaan dient te worden en die ook een appèl kan doen op anderen.

Nu lijkt de positie van het zelf in het morele onderzoek niet veel te verschillen van dit idee van Ricoeur; in de procedure voor morele oordeelsvorming wordt de ik-persoon immers ook onder 'de anderen' geschaard. De status van de ik-persoon in de afweging is echter enigszins ambigu. De rechten en belangen van het 'ik' worden wel opgenomen in de argumenten, maar uit deze rechten volgt geen handelingsverplichting voor degene die de beslissing moet nemen. De beslisser is immers dezelfde persoon als het 'ik' in de casus. Het verschil is goed te zien in een praktijkvoorbeeld waarin een medewerker voor de keuze staat om zijn welverdiende vakantie uit te stellen vanwege een onverwachte deadline op het werk. Je zou kunnen zeggen dat er zoiets bestaat als het 'recht op vakantie', en als dat contractueel is vastgelegd is dit zeker het geval. De werkgever kan de werknemer dit recht niet ontzeggen, met wellicht ernstige calamiteiten als enige uitzonderingsgrond. Het recht op vakantie brengt echter voor de werknemer geen handelingsverplichting met zich mee: hij kan wel degelijk besluiten geen 'gebruik te maken' van dit recht. De rechten en belangen van de ik-persoon vallen door deze *status aparte* van het 'ik' vrij snel weg tegen de rechten en belangen van anderen, terwijl niet duidelijk is wanneer ze juist wel de doorslag zouden kunnen of moeten geven.

Met dit aspect hangt tevens de vraag samen hoe groot we de kring dienen te maken van betrokkenen aan wie we recht moeten doen, en waar de grens ligt van de verantwoordelijkheid die wij jegens anderen hebben. In onze welvarende en tevens geglobaliseerde samenleving hebben veel van onze handelingen indirecte gevolgen voor 'anonieme anderen' in andere werelddelen en in de toekomst. Wanneer ik een kop koffie drink of een maaltijd eet, werk ik wellicht mee aan (een systeem van) uitbuiting, ontbossing, milieuvervuiling en een voedseltekort in een land hier ver vandaan. Door het typen van deze scriptie op mijn computer, of door met de auto of het vliegtuig op vakantie te gaan, vervuil ik de lucht en raken grondstoffen uitgeput, met schadelijke gevolgen voor de generaties na ons.

Wanneer deze informatie bekend is, en dat is het in toenemende mate, zal blijken dat mijn belang bij een kopje koffie niet opweegt tegen het recht van Afrikaanse koffieboeren om niet te worden uitgebuit. Het belang van een luxe leven met veel energieverbruik zal niet opwegen tegen het recht van toekomstige anderen op een bewoonbare planeet. Moreel juist handelen wordt dus zeer complex wanneer we in het morele oordeel daadwerkelijk alle anderen betrekken die direct of indirect geraakt worden door ons handelen. Wellicht zou het op deze manier zelfs onmogelijk worden om in onze samenleving prettig te leven zonder constant het moreel verkeerde te doen. Naar mijn idee zou het uitbreiden van de groep 'betrokkenen' alleen al betekenen dat we ons bij bijna iedere handeling de vraag zouden moeten stellen of deze moreel juist is. Weegt de bijdrage die ik met dit afstudeeronderzoek lever op tegen alle schade die ik toebreng door het gebruik van elektriciteit, papier, inkt, gemotoriseerd vervoer, et cetera? G&I thematiseert dit spanningsveld niet, maar stelt wel dat het alleen zinvol is om in ons morele oordeel de gevolgen te wegen waar wij 'redelijkerwijs verantwoordelijk voor zijn'. We hoeven niet de last van de wereld op onze schouders te dragen, aldus G&I: "Gerechtigheid is geschikt voor de wereld, niet voor de hemel" (Meij, 2012a). De vraag is hiermee echter niet opgelost, maar hergeformuleerd. Wanneer zijn we nog redelijkerwijs verantwoordelijk, en wanneer kan iets ons niet meer persoonlijk aangerekend worden? Wanneer van alle inwoners van een land niemand zich verantwoordelijk voelt voor de gevolgen van bijvoorbeeld hun leefgewoonten voor 'de verre ander', komen de belangen en rechten van die anderen niet in beeld en zullen zij ons streven naar een goed leven nooit begrenzen. Zo kunnen situaties van onrecht blijven bestaan, doordat het de meerderheid 'slecht uitkomt' om rechten en belangen van sommige anderen onder de eigen verantwoordelijkheid te scharen.

#### **1.4 Opmerkingen en kanttekeningen bij de procedure voor morele oordeelsvorming**

Nu door het bespreken van de filosofie van G&I de context van de procedure voor morele oordeelsvorming duidelijker is geworden, kunnen we de hierboven weergegeven analyse van het praktijkverhaal (§ 1.2.1) opnieuw beschouwen en er een aantal kanttekeningen bij plaatsen. Naar deze kanttekeningen zal in hoofdstuk 7 worden terugverwezen.

Wat het praktijkvoorbeeld allereerst duidelijk maakt, is dat morele vraagstukken in organisatiecontexten erg complex kunnen zijn, vaak veel betrokkenen omvatten en dat van te voren meestal niet alle rechten zijn gedefinieerd die in het geding zijn. Duidelijk is dat op grond van het evenementenbeleid de ontheffing deze keer geweigerd kan worden. De ge-

meenteambtenaar heeft echter ook de ruimte om anders te beslissen. Dit maakt dat alle vragen open liggen: Heeft de 'klager' recht op de weigering van de ontheffing, vanwege de eerdere overschrijdingen van de geluidsnormen? Heeft de cultuurnota enig gewicht? Hoe zwaar wegen de belangen van de organisator, artiesten, horeca en bezoekers? In het toekennen van gewicht aan de argumenten dienen ook inschattingen gemaakt te worden van nog onbekende gevolgen, zoals de reactie van de politiek, de te verwachten juridische procedures en het al dan niet opnieuw overschrijden van de geluidsnormen.

Ook is in deze casus goed zichtbaar dat het toebrengen van morele schade inherent is aan morele dilemma's. Wanneer er voor de ene handelingsmogelijkheid wordt gekozen, kan er niet tegemoet worden gekomen aan de belangen en rechten van de betrokkenen aan de andere kant.

Daarnaast valt op dat in dit geval de mogelijkheden om de schade te beperken een grote rol spelen. Zo zijn er diverse maatregelen mogelijk om te zorgen dat bij toekenning van de ontheffing de (verhoogde) normen niet overschreden zullen worden, en zijn er aan de andere kant mogelijkheden om een andere locatie te zoeken voor het festival. Deze maatregelen komen pas na de conclusie in beeld, terwijl zij in de afweging de doorslag zouden kunnen geven. De belangen van organisator, gemeente, horeca en artiesten zouden namelijk niet (of in ieder geval in mindere mate) worden geschaad wanneer het festival op een andere plek doorgang kan vinden. Zoals in de vorige paragraaf al werd genoemd, zou dit kunnen leiden tot het herformuleren in de vraagstelling, en uiteindelijk tot de conclusie dat de nieuw geformuleerde handelingsmogelijkheid het meeste recht doet aan alle betrokkenen.

Met betrekking tot de procedure kan ook de vraag worden gesteld of deze voldoende ruimte biedt om de morele kwesties te bespreken die als het ware achter de argumenten liggen. In dit praktijkvoorbeeld is dat bijvoorbeeld de vraag aan welke mate van geluidsoverlast inwoners überhaupt blootgesteld mogen worden ten behoeve van 'het algemene belang'. De vraag naar de grenzen van 'aanvaardbare schade' gaat vooraf aan de kwestie van de ontheffing voor geluidsnormen. Tot slot legt de casus ook kwesties bloot die betrekking hebben op het ontstaan van het dilemma. Wat zou men kunnen doen om in de toekomst te voorkomen dat (verhoogde) geluidsnormen, zelfs met het gebruik van begrenzers, alsnog worden overschreden? Deze vraag wordt als zodanig niet gesteld in de procedure voor morele oordeelsvorming.

Dit soort vragen kunnen natuurlijk ook worden gesteld naar aanleiding van de politiecasus. De deelnemers aan het morele onderzoek kunnen focussen op een specifieke handeling van de agenten, maar ook op achterliggende vragen over de waarden en doelen die in het politiewerk besloten liggen. Enkele van de vragen die hiermee samenhangen, zijn genoemd na

het praktijkverhaal in de inleiding. Natuurlijk kunnen deze kwesties omhoog komen in het bespreken van de argumenten en vervolgens ook worden onderzocht. In de procedure voor morele oordeelsvorming ligt de focus echter vooral op het onderzoeken van de specifieke handeling.

In de bovengenoemde kanttekeningen (§ 1.3.4) zijn reeds enkele vraagtekens geplaatst bij de vermeende eenduidigheid van het morele oordeel. De complexiteit van de gemeentecasus zet deze claim op scherp: Komen de deelnemers aan het morele onderzoek, mits zij het onderzoek goed uitvoeren, in deze kwestie altijd tot een eenduidig antwoord? Zal iedereen uiteindelijk hetzelfde gewicht toekennen aan het 'recht op bescherming tegen overlast' van de omwonenden, aan de eerdere overschrijdingen van de geluidsnormen en aan de belangen van diegenen die graag een festival willen organiseren of bezoeken?

Tot slot is in de besproken casus goed te zien dat G&I zich in haar focus beperkt tot het *oordeel* over het handelen en zich niet richt op het handelen zelf. Dit punt hangt samen met het in § 1.3.4 genoemde ontbreken van ruimte of werkvormen om op een creatieve manier te zoeken naar oplossingen die het meest recht doen aan alle betrokkenen. De argumentatie in de procedure voor morele oordeelsvorming is gericht op het oordeel over de centraal gestelde handeling en het alternatief. Hiermee blijven niet alleen niet de bovengenoemde 'achterliggende kwesties' buiten beeld maar ook bijvoorbeeld de houding ten opzichte van de betrokkenen, de omgang met de gemeenteraadsleden of de kwaliteit van de communicatie met de 'klager' en andere omwonenden.

Daarbij komt dat in de concrete omgang tussen mensen niet enkel de beslissing voor een bepaalde handeling van belang is maar ook de *manier waarop* deze beslissing wordt uitgevoerd. Zo denk ik dat de automobiliste uit de politiecasus zich beter behandeld zal voelen wanneer de agenten naar haar luisteren en begripvol zijn maar haar toch een boete geven, dan wanneer zij niet zouden luisteren of haar verhaal zouden weglachen maar het verder bij een waarschuwing laten. Je zou wellicht kunnen zeggen dat het 'recht doen aan de ander' niet enkel is gelegen in de beslissing die wordt genomen in een dilemma, maar tevens in de 'kwaliteit' van het handelen zelf.

## Hoofdstuk 2 - Ricoeur: leven en werk

Om Ricoeurs identiteitsfilosofie en ethiek te kunnen plaatsen, zal ik in dit hoofdstuk eerst een korte beschrijving van zijn leven en werk geven en de inzet van zijn ethiek positioneren. Natuurlijk is volledigheid in het bestek van deze introductie onmogelijk. Ik heb getracht om de belangrijkste gebeurtenissen in het leven en werk van Ricoeur erin op te nemen, evenals de hoofdlijnen in de ontwikkeling van zijn filosofie.

In de eerste paragraaf beschrijf ik de grote lijnen van het (professionele) leven van Ricoeur. De tweede paragraaf gaat over de inzet van *Oneself as Another* en de introductie die Ricoeur zelf aan de studies vooraf laat gaan.

### 2.1 Leven en werk

Paul Ricoeur werd in 1913 geboren in de Franse stad Valence, in een streng protestantse familie. Omdat zijn moeder reeds kort na zijn geboorte overleed en zijn vader korte tijd later sneuvelde aan het begin van de Eerste Wereldoorlog, werd hij samen met zijn oudere zus door grootouders en een tante opgevoed in Rennes. (Ricoeur, 1995, pp. 3-5; Simms, 2003, p. 2)

#### 2.1.1. Jeugd en studie

Al op jonge leeftijd was Ricoeur zeer toegewijd aan zijn schoolwerk en het lezen van filosofische en literaire boeken. Echt geïnteresseerd in filosofie raakte Ricoeur echter pas tijdens de lessen filosofie in zijn laatste jaar van de middelbare school. Zijn interesse werd niet zozeer aangewakkerd door de besproken auteurs, maar door de aandacht die docent Roland Dalbiez besteedde aan de diepgewortelde redenen voor hun opvattingen. Naar deze tijd is volgens Ricoeur (1995, p. 4) zijn weerstand te herleiden jegens de claims van “adequatie, directheid en onweerlegbaarheid” van het cartesiaanse *cogito*<sup>27</sup> (‘ik denk, dus ik ben’) en het Kantiaanse ‘ik denk’, alsmede van de filosofische erfgenamen van deze twee denkers.

---

<sup>27</sup> Het *cogito* (‘ik denk’) vormt het uitgangspunt van de reflexieve filosofie en werd voor het eerst verwoord door René Descartes. Hij constateerde dat het feit dat wij denken het enige is dat zijn ‘methodische twijfel’ kon doorstaan, wat leidde tot zijn beroemde uitspraak ‘Ik denk, dus ik ben’. Tegenover deze ‘directe’ kennis van onszelf kan de filosofie worden geplaatst die juist de ‘bemiddeldheid’ van ons denken en onze ervaringen benadrukt, bijvoorbeeld door de taal, onze lichamelijke, anderen, de cultuur et cetera.

In de drie jaren die hierop volgden behaalde Ricoeur een mastertitel in de filosofie aan de Universiteit van Rennes, na gezakt te zijn voor het toelatingsexamen voor de prestigieuze École Normale Supérieure in Parijs. Gedurende deze studie ontwikkelde zich in Ricoeur steeds meer een 'interne oorlog' (zoals hij het zelf noemt) tussen het geloof en de rede, oftewel tussen zijn protestantse opvoeding en zijn intellectuele vorming. De protestantse noties van schuld, vergeving en het woord van God dat voorafgaat aan het woord van de mens, werden geconfronteerd met de fundamentele twijfel die de traditie van de kritische filosofie kenmerkt. Ricoeur spreekt in termen van 'wapenstilstand' als destijds het hoogst haalbare in dit conflict. Weliswaar schreef hij over filosofie in relatie tot het Bijbelse geloof, maar nooit ondernam hij een poging om ze daadwerkelijk met elkaar te verbinden. (Ricoeur, 1995, pp. 5-6; Simms, 2003, pp. 2-3) Zijn interesse in theologie en godsdienstfilosofie is gebleven, wat hem onderscheidt van het merendeel van de Franse filosofen (De Boer, 1993, p. 27).

In 1934-1935 studeerde Ricoeur een jaar aan de Sorbonne (de Universiteit van Parijs), waar hij kennismaakte met het werk van de christelijke filosoof Gabriel Marcel, die de term 'existentialisme' introduceerde. Ook verdiepte hij zich in het werk van Karl Jaspers en Edmund Husserl, wiens fenomenologie in Frankrijk erkenning kreeg toen zijn notie van 'intentionaliteit' werd omarmd. Het filosofische idee van intentionaliteit brak met het cartesiaanse idee van bewustzijn als *zelf*bewustzijn. Vanuit de intentionaliteit gezien, toont het bewustzijn zich namelijk in eerste instantie in een gerichtheid naar buiten toe. Bovendien legitimeerde het idee van intentionaliteit het hanteren van verschillende soorten 'object-oriëntaties': onder intenties konden zowel perceptie, verbeelding, de wil, affectiviteit, als waarden en het religieuze geweten worden geschaard. (Ricoeur, 1995, pp. 7-8; Simms, 2003, pp. 2-3) In deze tijd kreeg Ricoeur, als een van de beste studenten, voor het eerst de kans om les te geven en kreeg hij enige bekendheid als auteur van diverse artikelen. Daarnaast nam hij lessen in de Duitse taal, om onvertaalde Duitse filosofische werken te kunnen lezen. In de periode tot 1940 bestudeerde hij onder andere het werk van Husserl en *Sein und Zeit* van Martin Heidegger.

Inmiddels was Ricoeur na zijn afstuderen in 1935 getrouwd met zijn jeugdliefde, met wie hij uiteindelijk vijf kinderen kreeg. Het gezinsleven omschrijft hij als gelukkig, maar tevens overschaduwed door het overlijden van de grootouders die hem hadden opgevoed, evenals de dood van zijn zus, korte tijd later.

In 1940, aan het begin van de Tweede Wereldoorlog, werd Ricoeur ondanks zijn pacifisme opgeroepen voor militaire dienst. Al na korte tijd werd hij gevangengenomen, waarna hij vijf jaar doorbracht in krijgsgevangenenkampen in Oost-Duitsland. Ondanks de barre omstandigheden en



het gemis van zijn gezin, beschrijft Ricoeur deze periode als zeer vruchtbaar. Met enkele andere gevangenen, met wie hij een intense vriendschap ontwikkelde, begon hij een onofficiële universiteit binnen het kamp. Hierin werden (Duitse) filosofische werken gelezen en besproken. In deze tijd vertaalde Ricoeur Husserls *Ideeen* in het Frans en schreef hij samen met een medegevangene twee boeken, over de filosofen Jaspers en Marcel. (Ricoeur, 1995, pp. 9-10; Simms, 2003, p. 3)

### 2.1.2 Na de Tweede Wereldoorlog

Na zijn vrijlating in 1945 werkte Ricoeur als filosofiedocent en schreef hij zijn thesis *The voluntary and the involuntary*, het eerste deel van wat later de trilogie *Philosophy of the will* zou worden. In 1950 werd Ricoeur op basis van dit werk en zijn vertaling van Husserl de doctorstitel verleend.

In *The voluntary and the involuntary* is reeds het begin van Ricoeurs latere 'identiteitsfilosofie' en ethiek te zien, vooral wat betreft zijn analyse van de relatie tussen motieven, emoties, gewoonten en 'het absolute onvrijwillige' (zie ook § 3.1.2). Onder dit laatste schaarde hij het onbewuste en het leven maar ook het karakter: het deels onbewuste, genetisch bepaalde, onveranderlijke, dat deels onze motieven en handelingen bepaalt. (Ricoeur, 1995, p. 12) *The voluntary and the involuntary* wordt gerekend tot de existentiële fenomenologie<sup>28</sup>, een stroming die na de Tweede Wereldoorlog in opkomst was met Sartre en Merleau-Ponty als vertegenwoordigers. Deze fenomenologie noemt men 'existentieel' om het te onderscheiden van de idealistische, transcendentale fenomenologie van Husserl, waarin bewustzijn en intellect als fundamenteel worden gezien in plaats van de relaties die de mens met de wereld en zijn medemensen heeft. (De Boer, 1993, pp. 29-30)

Vanaf 1948 werkte Ricoeur tien jaar lang aan de Universiteit van Strassbourg als docent in de geschiedenis van de filosofie, en tien jaar aan de Sorbonne als leerstoelhouder algemene Filosofie. In 1960 werd het tweede deel van zijn *Philosophy of the will* uitgebracht: *Finitude and guilt*, dat

---

<sup>28</sup> De fenomenologie is de filosofische discipline die de structuren van de ervaring en het bewustzijn bestudeert. Als filosofische stroming ontstond de fenomenologie in de eerste helft van de twintigste eeuw, met als grondleggers Husserl, Heidegger, Maurice Merleau-Ponty en Jean-Paul Sartre. Letterlijk betekent 'fenomenologie' het vatten in begrip (logos) van de verschijnselen (fenomenen). Onder 'fenomenen' worden de verschijningen van de dingen en de manieren waarop we dingen ervaren verstaan. Het gaat dus om de betekenis die de dingen in onze ervaring hebben, vanuit het gezichtspunt van de eerste persoon. (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/phenomenology>). De fenomenologie tracht de werkelijkheden 'onmiddellijk', zonder een kennistheorie als uitgangspunt en vooronderstelling, te begrijpen. (Störing, 1876, p. 228)

bestond uit de delen *Fallible man* en *Symbolism of evil*. In *Fallible man* adresseert Ricoeur de thema's eindigheid, kwetsbaarheid, schuld en kwade wil, thema's die ook terugkomen in de laatste studies van *Oneself as Another* (zie ook hoofdstuk 5 en 6). Ook betwist hij de eerdergenoemde 'onmiddelijkheid' van het *cogito*, door te stellen dat het subject zichzelf niet rechtstreeks kent, maar via "the signs deposited in memory and in imagination by the great literary traditions" (Ricoeur, 1995, p. 16). In de symbolen van het kwaad die te vinden zijn in de vele verhalen en mythes, zag hij de indirecte uitdrukking van ons bewustzijn van het kwaad. Vanuit dit idee wordt in *Symbolism of evil* Ricoeurs eerste definitie van hermeneutiek<sup>29</sup> geschetst, waarin ons zelfbegrip bemiddeld wordt door symbolen en mythes, en waarbij zelfreflectie tevens geschiedenis en cultuur omvat (Ricoeur, 1995, p. 17). Dit werk markeert een wending naar de hermeneutiek in Ricoeurs werk: door dit idee van bemiddeling wordt interpretatie het sleutelbegrip van de filosofie (De Boer, 1993, p. 32). Ook is hierin de invloed van de *linguistic turn* op Ricoeurs filosofie te zien, een wending in de filosofie die alle filosofische scholen beïnvloedde. (Ricoeur, 1995, p. 23) De linguïstische visie hangt samen met de hermeneutische kijk op de mens: de mens is een wezen dat in de taal en in verhalen leeft. Hij beschouwt niet louter de fenomenen om hem heen, maar interpreteert ervaringen altijd vanuit een 'voorverstaan'. (De Boer, 1993, p. 34)

In de jaren 60 was Ricoeur inmiddels alom bekend als lector en auteur, zowel in Frankrijk als internationaal. In dit decennium van filosofische polemieken en de opkomst van het structuralisme, waardoor ook Ricoeur werd beïnvloed, ontwikkelde hij zijn reflexieve filosofie verder. Zijn hermeneutiek was tot nu toe vooral gericht geweest op symbolen, en breidde zich uit naar de betekenis van alle 'systemen van tekens': niet alleen dubbelzinnige taaluitingen zoals symbolen behoeven interpretatie, maar *alle* teksten. (De Boer, 1993, p. 33) Ook het bestuderen van de psychoanalyse en hermeneutiek van Freud was van invloed op Ricoeurs hermeneutiek, uitmondend in het boek *Freud and philosophy* (1965). Deze studie bracht Ricoeur het besef van de beperkingen van elke filosofische interpretatie en

---

<sup>29</sup> De term 'hermeneutiek' verwijst naar de kunst van het begrijpen en interpreteren van talige en niet-talige expressies, evenals naar de (filosofische) theorie hierover. De hermeneutische traditie vindt haar oorsprong in de oude Griekse filosofie, en ontwikkelde zich in de Middeleeuwen en Renaissance tot een onderdeel van respectievelijk de Bijbelwetenschappen en de studie van antieke culturen. Vanaf de 19<sup>e</sup> eeuw ontwikkelde de hermeneutiek zich, onder invloed van o.a. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger en Gadamer, tot een filosofie van (symbolische) communicatie en later een filosofie van de betekenis van het menselijk leven. (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics>)

daarmee de 'gelijke rechten' van conflicterende interpretaties (Ricoeur, 1995, pp. 17-22).

Ondertussen had Ricoeur in 1967 de Sorbonne verlaten om decaan te worden van de letterenfaculteit van de nieuwe, experimentele Universiteit van Nanterre, waar hij na de studentenopstand in 1970 vertrok om te verblijven en les te geven in Leuven, Chicago en Toronto (Simms, 2003, p. 4). Het jaar daarvoor was zijn reeks essays over hermeneutiek uitgebracht, onder de titel *The conflict of interpretations*. In deze essays komt het idee van 'het gewonde *cogito*' naar voren. Het ego, dat altijd transparant, kenbaar en zelfstandig leek te zijn, is volgens Ricoeur weliswaar 'gewond' geraakt, maar niet dood. De kritieken en ontmaskeringen van 'meesters van het wantrouwen' als Marx, Freud en Nietzsche hebben het subject (als uitgangspunt van het *cogito*, het 'ik denk') aangetast, maar het wantrouwen is niet tot het einde door te voeren waardoor de zelfstandigheid van het subject overeind blijft. (De Boer, 1993, p. 28; Ricoeur, 1995, p. 23)

### 2.1.3 *Terug in Nanterre*

In 1974 keerde Ricoeur terug naar Nanterre, waar de universiteit inmiddels een dependance was geworden van de Universiteit van Parijs. Hier schreef hij een aantal artikelen die later werden gepubliceerd onder de titel *Hermeneutics and the human sciences* (1981). Daarnaast richtte Ricoeur zich op het bestuderen van de literaire genres in de Bijbelse canon en de diverse benamingen van 'God' in de Bijbelse taal, waarin filosofische en Bijbelse hermeneutiek samenkwamen (Ricoeur, 1995, p. 24). Vanaf 1976 was hij daarnaast ook hoogleraar filosofische theologie aan de Universiteit van Chicago.

In Nanterre publiceerde Ricoeur tevens *The rule of the metaphor* (1975), waarin hij het fenomeen van 'semantische innovatie' adresseert. Semantische innovatie is het produceren van nieuwe betekenissen door processen van taalvernieuwing, waaronder ook metaforen kunnen vallen. In dit fenomeen van het 'scheppen' van nieuwe betekenissen zag Ricoeur een verwantschap met andere vormen van scheppen, zoals 'plotontwikkeling' (*emplotment*) in verhalen (zie ook § 3.2). Deze relatie tussen de metafoor en het samenstellen van gebeurtenissen in een plot werkte Ricoeur enkele jaren later uit in *Time and narrative I* (1983), het eerste deel van de trilogie die naast *Oneself as Another* als belangrijkste werk wordt gezien. (Ricoeur, 1995, p. 27; Simms, 2003, p. 4)

In *Time and narrative* is het resultaat te zien van twee verschuivingen in het denken van Ricoeur: van een 'hermeneutiek van het symbool' naar de 'hermeneutiek van de tekst', en tevens van de 'hermeneutiek van de tekst' naar een 'hermeneutiek van menselijk handelen'. Zoals de titel al suggereert, wordt de rode draad in *Time and narrative* gevormd door het filoso-

fische thema 'tijd', dat daarvoor slechts impliciet een thema was in Ricoeurs werk over (filosofie)geschiedenis en narrativiteit (Ricoeur, 1995, pp. 38-39). In deze trilogie werkt Ricoeur (1995, pp. 39-40) het idee uit dat het verhaal zijn loop pas voltooit in de ervaring van de lezer, en diens temporele ervaring 'hervormt'. Zijn hypothese is dat tijd als het ware datgene is waaraan het narratieve altijd refereert, terwijl de functie van het narratieve bestaat in het zodanig articuleren van tijd dat het de vorm van menselijke ervaring krijgt.

#### 2.1.4 *De Gifford lectures en Oneself as Another*

In 1984, kort na het voltooiën van *Time and narrative*, werd Ricoeur uitgenodigd om de *Gifford lectures* van 1986 in Edinburgh te verzorgen. Voor deze lezingen werkte Ricoeur de implicaties van zijn studies voor de notie van het subject verder uit. Zijn eerdergenoemde kritiek op de 'onmiddellijkheid' van het *cogito* was in zijn studies naar narrativiteit al uitgebreid naar het thema van de grammaticale 'eerste persoon' en van 'het psychologische zelf' in de (zelf)reflectie. In de studies naar narrativiteit kwam het idee naar voren van het onderscheid tussen 'het zelf' en 'het ik'. Een aanwijzing hiervoor was de constatering dat vertellingen in wezen een perspectief van de derde persoon hanteren, wat een relatie suggereert tussen reflectie en de term 'zelf'. (Ricoeur, 1995, p. 48)

Om de implicaties hiervan te onderzoeken, integreerde Ricoeur elementen van de analytische filosofie van alledaagse taal in zijn hermeneutiek van het sprekende en handelende subject. Hierop volgde een zoektocht naar de aard van de identiteit van dit subject. Ricoeur constateerde een dubbelzinnigheid in de Franse term '*même*', dat 'hetzelfde' betekent maar in combinatie met '*soi*' 'zichzelf' betekent en dus verwijst naar 'het zelf'. Aan de hand van deze betekenissen ontleedde Ricoeur de notie identiteit in twee aspecten ervan: de identiteit van '(het)zelfde' (gerelateerd aan het Latijnse begrip *idem*) en de identiteit van 'het zelf' (gerelateerd aan het Latijnse *ipse*). Deze analyse werd ondersteund door zijn in *Time and narrative* ontwikkelde idee van narratieve identiteit, en vormt het begin van de bundel *Oneself as Another* (1994<sup>30</sup>).

*Oneself as Another* wordt gezien als een van de belangrijkste werken van Ricoeur, als resultaat van een decennialang onderzoek naar 'het zelf'. De eerste zes studies in deze bundel, gewijd aan de kwesties van taal, handelen en narratieve identiteit, vormden de basis voor de *Gifford lectures*. De hierop volgende studies die Ricoeurs 'kleine ethiek' vormen, zoals hij dit

---

<sup>30</sup> *Oneself as Another* verscheen oorspronkelijk in 1990 als *Soi-même comme un autre* en werd in 1992 uitgebracht in de Engelse vertaling. Voor dit onderzoek heb ik gebruikgemaakt van de *paperback edition* uit 1994.

zelf noemt (1995, p. 35), zijn later toegevoegd. Hierin verbindt hij het zelf met 'de ander' en tot slot met 'het ieder', in zijn definitie van 'het ethische streven': "the wish to live well with and for others in just institutions" (Ricoeur, 1995, p. 51). Narrativiteit fungeert hierbij als brug tussen de theorie van het handelen en Morele theorie (Ricoeur, 1995, pp. 48-53).

In 1980 ging Ricoeur met pensioen in Nanterre. Het hoogleraarschap in Chicago hield hij aan tot in 1991, het jaar waarin hem de *Grand Prix* van de Académie Française werd toegekend. Ook na zijn pensionering bleef Ricoeur echter lesgeven en schrijven, met name over politieke filosofie en gerechtigheid. De belangrijkste publicaties uit deze periode zijn *Critique and conviction* (1995), *The just* (1995), *On translation* (2004) en *Reflections on the just* (2001). Ook na zijn dood in 2005 zijn er nog werken van Ricoeur en vertalingen van eerder werk uitgebracht.

### 2.1.5 Karakterisering van het werk van Ricoeur

Het werk van Ricoeur kan ruwweg in twee periodes worden ingedeeld. In de eerste periode richt het denken van Ricoeur zich op de mens als enkeling: de reflectie van het zelf, de verhouding tussen bewustzijn en natuur en de manier waarop de menselijke vrijheid zich verwerkelijkt. De tweede periode begint rond 1965, wanneer Ricoeur zijn werk over Freud publiceert. Vanaf dit moment benadert Ricoeur de mens vanuit de cultuur: we leren de mens niet 'rechtstreeks' kennen, maar via de producten die de mens tot stand brengt of heeft gebracht. De hermeneutiek of interpretatieler staat daarom centraal: via het interpreteren van de 'werken van de cultuur', waaronder de verhalen en mythes, leert de mens zichzelf kennen. De reflectie is dus niet onmiddellijk, maar volgt een omweg via de interpretatie van symbolen en verhalen. (de Boer, 1993, p. 29)

Zoals al enigszins blijkt uit bovenstaand resumé van Ricoeurs leven en werk, heeft Ricoeur een zeer brede wijsgerige oriëntatie. Zijn filosofie wordt doorgaans geplaatst binnen de fenomenologie, maar uit het werk Ricoeur blijkt kennis van zowel de klassieke filosofie als de belangrijke filosofische stromingen in de twintigste eeuw. Ook heeft hij zich altijd verdiept in andere wetenschappen voor zover zij zich met dezelfde thema's als hijzelf bezighouden, zoals de psychologie, sociologie, linguïstiek en literatuurwetenschappen, en schreef hij over religie en politiek. In gesprek met deze stromingen en wetenschappen bekritiseert hij ze niet alleen, maar probeert hij recht te doen aan de waarde ervan voor het begrijpen van de betreffende thema's. Zijn denken kan synthetisch van aard worden genoemd, omdat hij afwijkende inzichten uit verschillende stromingen integreert met zijn eigen ideeën en gericht is op consensus in plaats van conflict. (de Boer, 1993, pp. 27-28; Simms, 2003, p. 1) In de

hierboven beschreven ontwikkeling van Ricoeurs werk is dit bijvoorbeeld te zien in zijn interactie met de analytische filosofie en Freuds psychoanalyse.

Door deze synthetische werkwijze en zijn enorme belezenheid, introduceert het werk van Ricoeur de lezer niet alleen in zijn eigen oriëntatie maar ook in het brede veld van de filosofie. Zoals reeds is genoemd, zijn Ricoeurs teksten hierdoor zo rijk aan (impliciete en expliciete) verwijzingen naar filosofische ideeën en stromingen, dat ze niet makkelijk te lezen zijn voor diegenen zonder een gedegen filosofische achtergrond.

## 2.2 *Oneself as Another*: inzet en inleiding

### 2.2.1 *Inzet van Oneself as Another*

De inzet van *Oneself as Another* is complex te noemen, wat ook blijkt uit de verschillende karakteriseringingen die in de literatuur te vinden zijn.

De Boer (1993) legt in zijn interpretatie van Ricoeurs inzet de nadruk op het 'ontstijgen van lokale gezichtspunten'. Hij verwijst hierbij naar Ricoeurs eerder genoemde opvatting dat de mens pas gekend wordt in of via zijn culturele producten, zoals de grote literaire werken. Dit idee roept de vraag op wat de vele verschillende interpretaties die er bestaan precies zeggen over onze identiteit. Heeft de mens slechts een narratieve identiteit die gebonden is aan een specifieke plaats en tijd? Volgens De Boer (1993, p. 41) stelt Ricoeur in *Oneself as Another* dat de mens niet louter vanuit zijn geschiedenis kan worden begrepen. We dienen een bovenhistorisch en universeel inzicht te ontwikkelen als het gaat om het menselijk handelen op het terrein van de politiek. In onze laatmoderne tijd is politiek altijd 'kosmopolitiek' en kunnen we ons in ons handelen niet meer laten leiden door lokale tradities: we moeten de lokale gezichtspunten ontstijgen.

Het hierboven geschetste probleem adresseert Ricoeur door onder historische identiteit nu ook ethische identiteit te scharen. In wat De Boer een 'zoektocht naar het overstijgen van lokale gezichtspunten' noemt, gaat Ricoeur te rade bij de plichtethiek van Kant en de discoursethiek van Habermas en Karl-Otto Apel. Zij zoeken naar een basis voor een universele Ethiek oftewel normen die voor iedereen gelden, en funderen hun Ethiek in de veronderstelling dat iedere taaluiting gericht is op redelijkheid en op verantwoording aan een universeel gehoor. (De Boer, 1993, pp. 40-41)

Wall et al. (2002, pp. 1-8) leggen de nadruk op Ricoeurs onderzoek naar het zelf en diens vermogen om te handelen, te spreken, te vertellen en verantwoordelijkheid toe te rekenen, waarmee *Oneself as Another* het belang van het idee van menselijke vermogens (*human capability*) in zijn gehele oeuvre verheldert. Door de ethiek te benaderen vanuit de menselij-

ke vermogens, worden twee gevaren vermeden die inherent zijn aan het debat binnen de ethiek en moraalfilosofie. Het eerste is het morele relativisme oftewel het gezichtspunt dat de mogelijkheid ontkent van het vaststellen van de geldigheid van ethische doelen en waarden en van morele normen. Volgens deze opvatting houden onze ethische oriëntaties en overtuigingen wat betreft morele normen geen stand buiten onze individuele voorkeuren of sociale conventies en zijn zij allen even geldig, hoewel vaak onverenigbaar. Het tweede gevaar is het particularisme oftewel de overtuiging dat de waarden en normen die richting geven aan onze levens, alleen geldig zijn in de specifieke culturele en historische gemeenschap waarin ze zijn ontstaan.

Ricoeurs ethische project in *Oneself as Another* zet hier tegenover de mogelijkheid dat de oriëntaties, overtuigingen en normen in een gemeenschap of traditie kunnen worden besproken in een kritische, maar tegelijkertijd constructieve, dialoog. De vraag naar ethiek en moraal wordt benaderd vanuit het menselijke handelen, gevormd in tradities en gemeenschappen, en ontvankelijk voor pluraliteit en 'andersheid' en gefundeerd in de menselijke vermogens tot interpretatie, dialoog en (morele) verbeelding. (Wall et al., 2002, p. 3)

Zelf zou ik Ricoeurs studies over ethiek en moraal willen duiden als de ontwikkeling van een Ethiek vanuit het onderzoek naar het zelf. Het zelf dat hierin naar voren komt, is een zelf dat gericht is op het goede, dat in een zorgzame relatie staat tot zijn naasten en wiens leven (en ethische streven) bemiddeld wordt door instituties. Ricoeur schetst kortom de ethische implicaties van zijn eerder uitgewerkte ideeën over de menselijke vrijheid en narratieve identiteit. Zoals ook Marsh (2002a, pp. vii-xiv) benoemt, wordt in *Oneself as Another* duidelijk welk soort ethiek volgt uit Ricoeurs opvatting van de mens als een vrij, belichaamd en sociaal wezen, dat zich in de wereld bevindt en bemiddeld wordt door talige structuren en een psychologisch en sociaal onderbewuste.

Van Elteren (2004) benadrukt hierbij tevens het menselijk vermogen om te oordelen over wat 'goed' en 'verplicht' is (p. 54). De mens is een wezen dat vatbaar is voor voorschriften, waaronder morele voorschriften. Daarnaast is de mens ook een kwetsbaar wezen. Zoals Manschot (2003, p. 2) constateert, brengt Ricoeur de kwetsbaarheid van de mens vooral in verband met het geweld dat mensen elkaar aandoen, als kwaadaardige uitwas van interactie in asymmetrische relaties. De mens is een wezen dat streeft naar een goed en vervuld leven, maar is ook in staat om het kwade te doen. Deze mogelijkheid van het kwade maakt 'de morele norm', in de vorm van verboden en geboden, noodzakelijk.

Ricoeur neemt de hermeneutiek van het zelf als startpunt en laat narrativiteit fungeren als brug tussen de (narratieve) identiteit en de ethiek. Zoals

in hoofdstuk 5 zal blijken, ontwikkelt hij van hieruit een ethiek die verbonden is met het idee van het hierboven genoemde *idem*- en *ipse*-aspect van onze identiteit (zie § 2.1.4). Het is dus in de eerste plaats een filosofie van onze ethische en morele *identiteit* die wordt ontwikkeld in *Oneself as Another*. De dialectiek tussen het zelf en de ander wordt voorafgegaan door een dialectiek tussen *idem* en *ipse* als aspecten van het zelf.

Het 'ethische streven' van de mens definieert Ricoeur als 'het streven naar een goed leven, met en voor anderen, in rechtvaardige instituties'. Zoals uit de interpretaties van De Boer en Wall et al. reeds blijkt, laten de studies een zoektocht zien naar een Ethiek die het particuliere overstijgt en de ethische identiteit te boven gaat, maar die toch recht kan doen aan de pluraliteit en uniciteit van individuen en concrete situaties. In deze zoektocht betreft Ricoeur de ethiek van Aristoteles op de verschillende niveaus van het ethische streven (het zelf, de relatie tot concrete anderen en de relatie tot het 'ieder' oftewel het niveau van de instituties). Dezelfde drie niveaus worden besproken in het onderzoek naar de moraliteit, in een kritische bespreking van de pogingen van Kant en Rawls om een strikt procedurele fundering voor rechtvaardigheid te ontwikkelen.

Uiteindelijk ontwikkelt Ricoeur een Ethiek waar de moraal onderdeel van is. Volgens Ricoeur leidt het toepassen van morele (universaliseerbare) normen in de praktijk tot conflictsituaties, waardoor we terug moeten keren naar de ethiek. Het handelen in een pluralistische samenleving en in complexe praktijken vraagt een vorm van 'praktische wijsheid' die het ethische streven aan een kritische dialoog onderwerpt (de 'zeef van de norm'), maar deze normen niet isoleert en het laatste woord laat hebben. In de concrete praktijken komt het particuliere en bijzondere van situaties en personen in beeld die door de universaliserende normen aanvankelijk worden uitgezuiverd.

Dit roept de vraag op hoe we de verhouding tussen ethiek en moraal die Ricoeur voorstelt, moeten duiden. Zelf stelt Ricoeur aan het begin van de zevende studie in *Oneself as Another* dat hij de "primacy of ethics over morality" zal aantonen (1994, p. 170). Bovenstaande interpretatie in acht nemend zouden we inderdaad kunnen stellen dat in Ricoeurs filosofie de ethiek het primaat over het morele heeft, in de zin dat het wezenlijker is dan de moraal. Het morele wordt hierin immers opgevat als kritisch 'moment' in het ethische streven, en is niet in zichzelf maar in de ethiek gefundeerd. De term 'primaat' kan echter makkelijk verkeerd worden begrepen en de aandacht wegleiden van de genuanceerde verhouding tussen ethiek en moraal zoals door Ricoeur uitgewerkt. Ricoeurs definitie van ethiek als 'het streven naar een goed leven met en voor anderen, in rechtvaardige instituties' maakt het morele tot een onontbeerlijk onderdeel van de ethiek. Het streven naar het goede leven is het streven naar een goed leven voor *iedereen*.



## 2.2.2 Inleiding van Oneself as Another

De uitwerking van de hierboven omschreven hermeneutiek en ethiek wordt in *Oneself as Another* voorafgegaan door een lijvige inleiding. Hierin schetst Ricoeur –in zijn kenmerkende stijl vol verwijzingen naar filosofische stromingen, begrippen en de grammaticale herkomst ervan– de drie belangrijkste intenties achter de studies in dit boek. Deze intenties zijn grotendeels reeds aan de orde gekomen in deze en vorige paragraaf, maar zal ik voor de duidelijkheid hieronder kort weergeven, alvorens over te gaan tot de inhoud van de vijfde en zesde studie.

De eerste intentie betreft het aanduiden van de voorrang van reflexieve bemiddeling op de directe ponering van het subject zoals uitgedrukt in de eerste persoon enkelvoud: ‘ik denk’, ‘ik ben’. Dit idee steunt, zoals reeds eerder in dit hoofdstuk uitgelegd, op het grammaticale verschil tussen ‘zelf’ en ‘ik’ in zowel het Engels en Duits als het Frans en Italiaans. In het Frans verwijst bijvoorbeeld de term *se* (zoals in *se nommer*: ‘heten’) naar het reflexieve karakter van alle persoonlijk voornaamwoorden (Ricoeur, 1994, p. 1). Vertaald naar het Nederlands verwijzen de wederkerende voornaamwoorden ‘me’, ‘je’ en ‘zich’ (als in ‘zich voelen’) naar dit reflexieve karakter, evenals de samenstellingen met ‘zelf’: ‘hij noemt zichzelf’, et cetera. Deze voorgestelde voorrang van reflexieve bemiddeling moet gezien worden in lijn met Ricoeurs eerdergenoemde opvatting dat de mens niet op een rechtstreekse manier tot zelfkennis kan komen, maar aangewezen is op een reflexieve omweg (via de ‘werken van de cultuur’, het eigen levensverhaal et cetera).

Naar de tweede filosofische intentie wordt impliciet verwezen in de term *self* in de titel van het boek. Het gaat hier om het onderscheiden van de twee belangrijkste betekenissen van het woord ‘identiteit’. Deze twee betekenissen komen naar voren wanneer we de term ‘identiek’ interpreteren, wat op twee manieren mogelijk is: als equivalent van het Latijnse *ipse* of *idem*. In de oorspronkelijke titel van het boek, *Soi-même comme un autre*, betekent *même* niet alleen ‘zelf’, maar verwijst het ook naar *même* als bijvoeglijk naamwoord, dat ‘(het)zelfde’ betekent.<sup>31</sup> ‘Het zelf’ verwijst naar het ‘*ipse*-aspect’ van onze identiteit, terwijl ‘(het)zelfde’ naar het *idem* verwijst. Deze dubbelzinnigheid van het begrip ‘identiek’ relateert Ricoeur in zijn studies aan een elementair kenmerk van het zelf, namelijk zijn temporaliteit (*temporality*)<sup>32</sup>. De relatie is het meest direct te zien in het *idem*-aspect van identiteit, in de betekenis van ‘permanentie in de tijd’:

---

<sup>31</sup> In het Nederlands is een vergelijkbare verwantschap te zien tussen de termen ‘zelf’ en ‘zelfde’.

<sup>32</sup> Met ‘temporaliteit’ wordt in dit geval niet ‘tijdelijkheid’ bedoeld, maar ‘bepaaldheid door en in de tijd’.

ondanks dat we veranderen, blijven wij door de tijd heen dezelfde persoon. (Ricoeur, 1994, pp. 1-3)

De derde intentie is explicieter in de titel van het boek verwerkt: het uitwerken van de dialectiek<sup>33</sup> tussen 'zelf' en 'het-ander-dan-zelf' in de *ipse*-identiteit. 'Het andere', of 'ander(s)-zijn', wordt meestal tegenover '(het)zelfde' en 'het zelf' geplaatst. Ricoeur verenigt anders(s)-zijn (*otherness*) en zelf-zijn (*selfhood*)<sup>34</sup> echter, waarbij dit ander(s)-zijn niet opgevat moet worden als het resultaat van een vergelijking, maar als constitutief voor zelf-zijn (*selfhood*). Het zelf-zijn van iemand impliceert altijd al ander(s)-zijn, en kan niet gedacht worden zonder de ander. Het woordje *as* in de titel heeft niet alleen de betekenis van een vergelijking (zichzelf, gelijk de ander), maar "indeed that of an implication (oneself inasmuch as being other)" (Ricoeur, 1994, p. 3). Zelf ben ik namelijk niet alleen anders dan anderen; in de perceptie van iemand anders ben ik zelf 'een ander'. Doordat ik met verschillende anderen verschillende relaties heb ben ik zelfs meerdere 'anderen', die allen bepalend zijn voor mijn eigen identiteit.

De bovengenoemde intenties, die alle drie vertrekken vanuit een grammaticale kwestie, corresponderen met de drie belangrijkste kenmerken van Ricoeurs hermeneutiek van het zelf. Deze drie kenmerken zijn de analyse als 'omweg' in de reflectie, de dialectiek tussen zelf-zijn en (het)zelfde-zijn en tot slot de dialectiek tussen zelf-zijn en ander(s)-zijn. Deze drie kenmerken adresseert Ricoeur (1994, p. 16) vanuit de vraag: 'wie?', die terugkomt in alle inspanningen om het probleem van 'het zelf' (als antwoord op de vraag naar het wie) te verhelderen. Deze vraag valt uiteen in vier subvragen: 'Wie spreekt?' 'Wie handelt?' 'Wie vertelt over zichzelf?' 'Wie is het morele subject van toerekening?'<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> 'Dialectiek' als filosofische term heeft veel verschillende betekenissen, afhankelijk van de filosoof/auteur en de filosofische stroming. Ricoeur gebruikt het begrip in een vrij algemene betekenis, namelijk om een spanningsvolle verhouding van heen-en-weer bewegen aan te duiden.

<sup>34</sup> De gebruikelijke Nederlandse vertaling voor *selfhood*, 'persoonlijkheid', wordt mijns inziens meer geassocieerd met het karakter dan de betekenis die Ricoeur aan deze term geeft. In deze scriptie de gebruik ik daarom het begrip 'zelf-zijn', soms gevolgd door de Engelse term ter verduidelijking. Iets vergelijkbaars geldt voor de term *sameness*. Omdat met de term 'gelijkheid' de grammaticale verwantschap met 'zelf' verdwijnt, hanteer ik als vertaling '(het)zelfde-zijn'. *Otherness* vertaal ik als 'ander(s)-zijn', vanwege de verwantschap tussen het woord 'anders' en het zelfstandig naamwoord '(de) ander'.

<sup>35</sup> Ricoeur maakt in *Oneself as Another* onderscheid tussen toeschrijven (*ascription*) en toerekenen (*imputation*). Bij toeschrijven gaat het om een beschrijvend koppelen van een handeling aan de actor (degene die handelt). Toerekenen gaat verder en heeft Morele implicaties, doordat het verwijst naar verantwoordelijk-

In de eerste twee van de negen studies in *Oneself as Another* maakt Ricoeur gebruik van elementen uit de taal filosofie en wordt met een 'omweg' via de analytische filosofie de vraag 'Wie spreekt?' benaderd. In deze benadering valt de vraag naar het 'wie' uiteen in twee deelvragen: *over* wie spreekt men, in het benoemen van personen als verschillend van dingen? En *wie* spreekt, in het zichzelf benoemen als spreker, zich richtend tot een gesprekspartner?

De derde en vierde studie vormen een handelingsfilosofie die de vraag 'wie spreekt?' verbindt met de vraag 'wie handelt?', doordat taalhandelingen als handelingen worden gedefinieerd. In taalhandelingen benoemt de actor zichzelf als degene die handelt. Ook hier wordt met behulp van de analytische filosofie voor een omweg gekozen, deze keer via de vragen 'wat?' en 'waarom?'

In de vijfde en zesde studie, die ik in hoofdstuk 3 zal bespreken, wordt de vraag 'Wie vertelt over zichzelf?' benaderd als een vraag naar 'persoonlijke identiteit' en gepositioneerd op het snijvlak van de hermeneutiek en de analytische filosofie. Hierbij wordt de vraag naar identiteit en het verband met narrativiteit geadresseerd in het verlengde van *Time and narrative* maar met behulp van nieuwe inzichten, zoals de dialectiek tussen *idem*- en *ipse*-identiteit.

De zevende en achtste studie, die ik zal bespreken in hoofdstuk 4, gaan in op de vraag wie het *morele* subject van toerekening is. Deze studies werpen licht op de ethische en morele dimensies van het subject aan wie een handeling kan worden toegeschreven. De dialectiek tussen 'het zelfde' en 'het andere' komt pas hierin volledig tot ontwikkeling. Ricoeur zal hierin uiteindelijk stellen dat de autonomie van het zelf nauw verbonden is met zorgzaamheid (*solicitude*) voor zijn medemens en met rechtvaardigheid (*justice*) voor ieder individu.

De negende studie, *The self and practical wisdom: Conviction* genoemd, bespreek ik in hoofdstuk 5. Hierin stelt Ricoeur dat een moraal van plichten tot situaties van conflict (tussen normen) leidt, waarin onze praktische wijsheid niet anders kan dan terugkeren naar de ethiek.

De tiende studie, die ik in deze scriptie verder buiten beschouwing laat, onderzoekt de ontologische implicaties van de eerdere studies naar het zelf. Hierin wordt de vraag gesteld wat voor 'soort zijnde' het zelf is.

---

heid. Zo kan bijvoorbeeld een strafbaar feit aan iemand worden toegeschreven, maar niet toegerekend omdat de persoon als ontoerekeningsvatbaar wordt beschouwd.

## Hoofdstuk 3 - Identiteit en narrativiteit

In dit hoofdstuk zal ik Ricoeurs ideeën over persoonlijke en narratieve identiteit weergeven zoals omschreven in de vijfde en zesde studie van zijn boek *Oneself as Another*, respectievelijk *Personal Identity and Narrative Identity* en *The Self and Narrative Identity* genoemd.

De eerste paragraaf heeft ‘persoonlijke en narratieve identiteit’ als onderwerp, in de tweede paragraaf staat de dialectiek tussen zelf-zijn (*selfhood*) en (het)zelfde-zijn (*sameness*) centraal. In de derde paragraaf bespreek ik de verbinding die narrativiteit tot stand brengt tussen descriptie en prescriptie oftewel beschrijven en voorschrijven. Volgens Ricoeur zijn verhalen namelijk nooit geheel Ethisch neutraal, maar hebben zij de functie van ‘oefeningen in praktische wijsheid’. Verhalen vormen als het ware een ‘Ethisch laboratorium’ waarin wij kunnen experimenteren. De narratieve verbeelding die hierin aan het werk is staat niet los van ons werkelijke leven, maar is een voedingsbodem voor onze ethische verbeelding in concrete situaties.

### 3.1 Persoonlijke en narratieve identiteit

In de analyse die voorafgaat aan de vijfde studie van *Oneself as Another* en die ik verder buiten beschouwing heb gelaten, heeft Ricoeur betoogd dat de theorie van het handelen weliswaar steunt op de taal filosofie maar gezien moet worden als een autonome discipline. Ricoeur stelt dat de belangrijkste vraag niet is wat een handeling onderscheidt van andere gebeurtenissen, maar “what specifies the self, implied in the power-to-do, at the junction [kruispunt] of acting and the agent” (Ricoeur, (1994, p. 113).

De voorgaande studies gaven nog geen rekenschap van een gegeven dat volgens Ricoeur essentieel is in het begrijpen van het handelende zelf: de temporaliteit van het zelf en van het handelen. De persoon over wie wij spreken, en de actor van wie een handeling afhangt, hebben een geschiedenis. Ricoeur stelt zelfs dat zij hun geschiedenis *zijn*. Alleen in de *temporele* dimensie van het menselijk bestaan kan het raadsel van de persoonlijke identiteit worden gearticuleerd. Ricoeur ontwikkelt daarom een narratieve theorie, vanuit de vraag naar de rol die het narratieve speelt bij de vorming van het zelf. (Ricoeur, 1994, pp. 113-114)

### 3.1.1 Bestendigheid in de tijd

Het 'probleem' van persoonlijke identiteit geeft volgens Ricoeur aanleiding om twee verschillende betekenissen van het concept 'identiteit' in het taalgebruik met elkaar te confronteren, zoals in het vorige hoofdstuk al kort aan de orde kwam. De eerste betekenis is die van identiteit als (het)zelfde-zijn (Engels: *sameness*, Latijn: *idem*, Duits: *Gleichheit*, Frans: *mêmeté*). De andere betekenis is identiteit als zelf-zijn (Engels: *selfhood*, Latijn: *ipse*, Duits: *Selbstheit*, Frans: *ipséité*); een fundamenteel andere betekenis dan 'hetzelfde'. Zolang dit onderscheid tussen het zelf-zijn en (het)zelfde-zijn niet wordt gemaakt en de narratieve dimensie van identiteit niet wordt erkend, kan het probleem van de persoonlijke identiteit niet worden opgelost. Het is echter pas door de vraag naar de 'bestendigheid in de tijd' van het zelf, dat het verschil tussen *idem* en *ipse* naar voren komt als belangrijk probleem, zoals in de volgende alinea's duidelijk zal worden. (Ricoeur, 1994, pp. 115-116)

De vraag naar de bestendigheid in de tijd (*permanence in time*) lijkt op het eerste gezicht alleen verbonden te zijn met *idem*-identiteit oftewel (het)zelfde-zijn. Het gaat hier immers om het 'dezelfde blijven' van een persoon door de tijd heen, ondanks kleine of grotere veranderingen. (Het)zelfde-zijn is een relationeel concept, dat verwijst naar numerieke of kwalitatieve identiteit. Numerieke identiteit staat tegenover pluraliteit en gebruiken we in ons dagelijks spraakgebruik om aan te duiden dat we twee of meer 'verschijningen'<sup>36</sup> van iets, door de tijd heen, herkennen als hetzelfde. In deze betekenis gaat het bij *sameness* dus om (het)zelfde-blijven als specifieke vorm van (het)zelfde-zijn. Kwalitatieve identiteit daarentegen draait om extreme gelijkheid, en gebruiken we om aan te geven dat twee dingen inwisselbaar zijn zonder merkbaar verschil.

De twee soorten identiteit zijn aan elkaar verwant maar niet tot elkaar te reduceren, vergelijkbaar met Kants categorieën van kwaliteit en kwantiteit. De relatie ertussen is te zien wanneer we bijvoorbeeld na lange tijd een persoon weer zien, die in de tussentijd uiterlijk erg is veranderd. Doordat zijn kwalitatieve identiteit is veranderd, aarzelen we bij de (numerieke) her-identificatie. Ricoeur gebruikt ter illustratie het herkennen van verdachten door getuigen, waarbij twijfel vaak toeneemt naarmate er meer tijd zit tussen het delict en de her-confrontatie. (Ricoeur, 1994, pp. 116-117)

Omdat deze twee vormen van (het)zelfde-zijn dus niet geheel voldoen als criterium voor identificatie, benoemt Ricoeur een derde component van de

---

<sup>36</sup> In de Engelse vertaling van Ricoeur wordt hier het woord *occurrences* gebruikt, dat lastig te vertalen is maar in deze context zoiets betekent als 'verschijningen', 'gedaantes' of 'instanties'.

notie van identiteit: “the *uninterrupted continuity* between the first and the last stage in the development of what we consider to be the same individual”. (Ricoeur, 1994, p. 117) Deze continuïteit toont zich bijvoorbeeld in het feit dat we iemand van geboorte tot sterven als één persoon zien, maar ook in het feit dat we bijvoorbeeld een apparaat niet anders gaan beschouwen of benoemen wanneer in de loop der jaren alle onderdelen een keer zijn vervangen. De bestendigheid in de tijd laat zien dat tijd dus wel een factor van verschil en afwijking is, maar de gelijkenis niet vernietigt.

Volgens Ricoeur bevestigt deze redenering het structurele oftewel relationele karakter van identiteit. Wanneer alle onderdelen van een apparaat worden vervangen, blijft de structuur ervan intact: de onderdelen blijven dezelfde functie en relatie tot elkaar houden. Wanneer identiteit relationeel is, zou een logische gevolgtrekking zijn dat identiteit dus geen substantie (in de zin van ‘zelfstandig denkbaar’) is. Ricoeur verwijst hierbij echter naar Kants classificatie van substantie als relationeel: het gaat om een toestand van onderhevig zijn aan (kleine) veranderingen, zonder *wezenlijk* te veranderen. Bestendigheid in de tijd wordt daarom opgevat als datgene dat numerieke identiteit te boven gaat. De vraag die Ricoeur stelt naar aanleiding van de analyse van identiteit als (het)zelfde-zijn, is de volgende: impliceert het zelf-zijn van het zelf een vorm van bestendigheid in de tijd die niet te reduceren is tot de categorie van substantie? In andere woorden: Is er een vorm van bestendigheid in de tijd, die niet te reduceren is tot de vraag naar het ‘wat’, maar een antwoord is op de vraag: ‘wie ben ik?’ (Ricoeur, 1994, pp. 117-118)

Met deze vraag verwijst Ricoeur impliciet naar het vervolg van zijn studies, die uitmonden in een onderzoek naar de relatie tussen het zelf en de ander. In deze relatie gaat het uiteindelijk niet om de vraag ‘wie ben ik?’, maar om de vraag ‘wie ben jij?’ Hierin is goed te zien dat Ricoeurs ethiek vertrekt vanuit een hermeneutiek van het zelf (zie § 2.2.1): wat is een ‘zelf’, hoe kan het zelf zichzelf kennen en hoe kan een ander op dit zelf rekenen?

### 3.1.2 Karakter

De vraag ‘wie ben ik?’ wordt door Ricoeur benaderd door de polariteit tussen twee ‘modellen van bestendigheid’ te onderzoeken, die kunnen worden gevat in twee beschrijvende en tegelijkertijd symbolische begrippen: ‘karakter’ en ‘het nakomen van een belofte’. Zijn hypothese is dat in de bestendigheid van het karakter de overlap van het *ipse* en *idem* tot uitdrukking komt, terwijl de trouw bij het houden van een belofte juist de kloof markeert tussen de bestendigheid van ‘het zelf’ en die van ‘hetzelfde’. (Ricoeur, 1994, p. 118)

Onder ‘karakter’ verstaat Ricoeur (1994, pp. 119-121) het geheel aan onderscheidende kenmerken, aanleg en neigingen waardoor we een men-

selijk individu kunnen herkennen als 'dezelfde'. In de beschrijving ervan komen de eerder genoemde numerieke en kwalitatieve identiteit, de ononderbroken continuïteit en de bestendigheid in de tijd samen. Anders dan eerder in *The Voluntary and the Involuntary*, ziet Ricoeur het karakter niet langer als onveranderlijk. In zijn herinterpretatie is het karakter niet iets dat ons onvrijwillig ten deel valt maar iets dat we verwerven, waardoor de temporele dimensie ervan in beeld komt.

De eerste notie die Ricoeur koppelt aan neigingen en aanleg (*disposition*) is die van de gewoonte. Wanneer een gewoonte eenmaal is gevormd, als 'sediment' van herhaalde handelingen of gedragingen, raakt de temporaliteit ervan gemakkelijk uit het zicht: de langzame vorming van de gewoonte in de tijd. Deze sedimentatie geeft het karakter bestendigheid in de tijd, waarin *ipse* en *idem* elkaar overlappen. De sedimentatie van mijn gewoonten vormt het *ipse* (mijn 'zelf'), dat zich aandient als *idem*, in karaktertrekken waaraan ik te herkennen ben. Eenvoudiger gezegd is mijn karakter dat deel van mijn zelf dat hetzelfde blijft.

De tweede notie die Ricoeur bespreekt, betreft het geheel aan ontwikkelde identificaties van het zelf, waarin de ander onderdeel wordt van onze identiteit. De identiteit van een persoon of gemeenschap bestaat voor een groot deel uit identificaties met waarden, normen, idealen, rolmodellen en helden, in wie de persoon of gemeenschap zich herkent. 'Het andere' maakt dus deel uit van onze identiteit, niet alleen in de vorm van anderen in wie wij onszelf herkennen, maar ook in onze waarden en idealen. Deze overstijgen per definitie onszelf en onze eigen overleving en daarmee tevens het *idem*-aspect van onze identiteit. (Ricoeur, 1994, pp. 121-122).

Deze identificaties zorgen ervoor dat loyaliteit een element wordt van het karakter: het trouw zijn aan jezelf (bijvoorbeeld aan je idealen), waarmee het zelf wordt gehandhaafd. Waarderingen en voorkeuren die worden geïnternaliseerd, vormen net als gewoonten een soort sediment en daarmee het ethische aspect van het karakter. Niet alleen wanneer we ons niet gedragen in overeenstemming met onze gewoonten, maar ook wanneer we afwijken van onze idealen, meningen en waarderingen, zullen anderen vinden dat we 'niet onszelf zijn' of dat ons gedrag 'niet typerend voor ons' is (Ricoeur, 1994, p. 122). Hoewel *ipse* en *idem* in het karakter geheel overlappen, kan de pool van het *idem* dus toch niet gedacht worden zonder het *ipse*: het deel van onze identiteit dat geen voldongen feit is, maar naar voren komt in de strijd om zichzelf trouw te blijven. Het trouw zijn aan de geïnternaliseerde identificaties en waarderingen oftewel aan onze overtuigingen wordt bijvoorbeeld pas echt als zodanig zichtbaar wanneer we naar onze overtuigingen handelen *ondanks* onze neigingen of gewoonten.

Door de stabiliteit van de verworven gewoonten en identificaties, omvat het karakter numerieke en kwalitatieve identiteit, een ononderbroken

continuïteit door veranderingen heen, en bestendigheid in de tijd in de zin van (het)zelfde-blijven (*sameness*). Het karakter is de plaats waar het *idem* en *ipse* oftewel het 'wat' en het 'wie' overlappen. In andere woorden: "Character is truly the "what" of the "who" (Ricoeur, 1994, p. 122). Ricoeur benadrukt echter dat deze overlap niet betekent dat we *ipse* en *idem* niet van elkaar zouden moeten onderscheiden. De sedimentatie van gewoonten en waarderingen toont een samentrekking (*contraction*) van de geschiedenis van het karakter, die door narratie (het vertellen van deze geschiedenis) weer ontvouwd en gehegroepeerd kan worden. Volgens Ricoeur is het de taak van een reflectie op narratieve identiteit om een balans te vinden tussen het *idem*- en het *ipse*-aspect ervan. Aan de ene kant staan de onveranderlijke kenmerken van de identiteit, ontleend aan de verankering van de levensgeschiedenis in het karakter; aan de andere kant de kenmerken die de identiteit van het zelf juist tegenover het zelfde-zijn (*the sameness*) van het karakter plaatsen. (Ricoeur, 1994, pp. 122-123)

### 3.1.3 *Het nakomen*<sup>37</sup> van een belofte

Behalve het karakter is er nog een model van bestendigheid in de tijd, een model waarin de twee soorten identiteit niet overlappen maar zich juist van elkaar verwijderen: het nakomen van een belofte. In het nakomen van een belofte 'houd je je woord', oftewel blijf je trouw aan de belofte die je een ander hebt gedaan. Het nakomen van een belofte is een vorm van standvastigheid van het zelf die niet verwijst naar het 'wat', maar naar het 'wie'. Het kan niet worden omschreven in algemene termen, maar alleen in termen van het zelf. Ricoeur vergelijkt dit onderscheid met een onderscheid dat Heidegger maakt tussen de bestendigheid van een substantie en dat van zelfhandhaving (*self-subsistence*). De bestendigheid van het karakter oftewel het zelfde-blijven van onze eigenschappen is wezenlijk anders dan het vasthouden aan het gegeven woord. (Ricoeur, 1994, p. 123)

Het nakomen van een belofte toont zich dus inderdaad als het weerstaan van veranderingen in de tijd. Het gaat om het vasthouden aan de belofte, ook wanneer je van mening verandert. Je committeert je aan een bepaald handelen in de toekomst, ongeacht je (wellicht wispelturige) karakter of neigingen of verlangens die je een andere kant op sturen. De bestendigheid van het karakter en het nakomen van een belofte vormen daarom volgens Ricoeur twee polen van de bestendigheid in de tijd. De ruimte tussen deze twee polen moet gezocht worden in de sfeer van de temporaliteit; de sfeer

---

<sup>37</sup> 'Keeping a promise' kan ook vertaald worden met 'zich houden aan een belofte'. Ik heb voor de vertaling 'het nakomen van een belofte' gekozen vanwege het meer actieve karakter ervan, door de verwijzing naar het handelen. In de formulering 'zich houden aan' klinkt echter het kenmerk van standvastigheid door.



waarin de notie van narratieve identiteit zich bevindt. In wat wij over onszelf vertellen en hoe wij onszelf en ons levensverhaal configureren, bewegen we voortdurend heen en weer tussen twee grenzen. We bewegen tussen de ondergrens, waar *idem* en *ipse* overlappen in de bestendigheid in de tijd, en de bovengrens, waar het *ipse* de vraag naar de identiteit stelt zonder ondersteuning van het *idem*. (Ricoeur, 1994, pp. 123-124)

### 3.1.4 De paradoxen van persoonlijke identiteit

Ricoeur besluit zijn vijfde studie met het bespreken van enkele theorieën over persoonlijke identiteit die geen onderscheid maken tussen *idem* en *ipse* en de narratieve dimensie niet thematiseren, maar wel de paradoxen van persoonlijke identiteit zichtbaar maken. De belangrijkste hiervan is de theorie van Derek Parfit, zoals beschreven in zijn boek *Reasons and Persons* (1986). In dit werk is de filosofie van Locke terug te zien, die de paradox van persoonlijke identiteit benaderde vanuit ogenschijnlijk onoplosbare gedachte-experimenten (*puzzling cases*). Zo stelde hij zich voor dat het geheugen van een prins wordt 'getransplanteerd' naar het lichaam van een schoenlapper, wat de vraag oproept of de schoenlapper vervolgens de prins is geworden. Ook aanwezig in het werk van Parfit is het scepticisme van Hume, die constateerde dat de innerlijke zoektocht naar 'het zelf' niets dan percepties oplevert. Waar Ricoeur concludeert dat zelfs in deze conclusie 'het zelf' terugkeert (in de vraag: *wie* zoekt maar vindt niets; *wie* percipieert?), stelt Parfit dat de vraag naar de identiteit betekenisloos blijkt te zijn. (Parfit, geciteerd in Ricoeur, 1994, pp. 125-130)

Parfit neemt als uitgangspunt een definitie van identiteit die hij de 'reductionistische thesis' noemt: "A person's existence just consists in the existence of a brain and body, and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events" (Parfit, geciteerd in Ricoeur, 1994, p. 131). Wat in dit reductionisme volgens Parfit ontbreekt, is het idee dat een persoon meer is dan alleen de optelsom van lichaam en brein. In zijn correctie, de 'niet-reductionistische thesis', wordt dit 'meer' benoemd. Parfit stelt dat identiteit bestaat uit een 'nader feit' in relatie tot fysieke en/of mentale continuïteit. Dit idee noemt hij daarom de *Further Fact View*. In de visie van Ricoeur blijft deze correctie te veel in het vocabulaire van de reductionistische these hangen, met de onpersoonlijke noties van 'gebeurtenissen' en 'feiten'. In dit vocabulaire verdwijnt de notie van 'eigenaarschap', namelijk dat iemand zijn of haar eigen lichaam en ervaringen 'bezit'. Wanneer we gedachten en het geheugen beschouwen, wordt duidelijk dat we deze niet op een onpersoonlijke manier kunnen aanduiden zonder de betekenis te verliezen. 'Ik denk' kan niet worden vertaald naar 'er doet zich een gedachte voor'. (Ricoeur, 1994, pp. 130-132)

Een andere overtuiging die Parfit wil bestrijden, is het idee dat er op de vraag naar de identiteit altijd een eenduidig antwoord te geven is. Door te benadrukken dat het antwoord op de vraag naar identiteit in de *puzzling cases* onbepaald is en blijft, suggereert hij dat de vraag naar de identiteit zinloos is. Een van deze gedachte-experimenten is de fictieve ervaring van teleportatie: er wordt een exacte kopie van mijn hersenen gemaakt en naar een ontvanger op de planeet Mars gestuurd, die daarmee een kopie van mij maakt. Deze 'kloon' is identiek aan mij in die zin dat de structuur en opeenvolging van alle (fysieke en mentale) elementen en gebeurtenissen hetzelfde zijn. In het ene gedachte-experiment worden mijn lichaam en brein vernietigd tijdens de 'reis' van mijn kopie. Dit roept de niet te beantwoorden vraag op of ik door de verzonden kopie toch overleef, of niet. In dit geval is de kopie niet hetzelfde als ik wat betreft numerieke identiteit, maar wel wat betreft kwalitatieve identiteit. In het tweede gedachte-experiment raakt tijdens de reis van mijn kopie enkel mijn hart beschadigd, waardoor ik spoedig zal overlijden. Ik ontmoet vervolgens mijn kloon op Mars, die mij troost door me te beloven dat ze mijn plaats zal innemen. Hoe dien ik in dit geval naar de toekomst te kijken? Zal ik sterven, of in mijn replica overleven en voortleven? (Ricoeur, 1994, pp. 134-135)

Zoals gezegd, komt Parfit aan de hand van deze schijnbaar onoplosbare gedachte-experimenten tot de conclusie dat de vraag naar de identiteit 'leeg' is. Ricoeur stelt echter dat deze conclusie alleen kan worden getrokken als identiteit enkel als (het)zelfde-blijven (*sameness*) wordt opgevat: zal degene die uit het experiment voortkomt, dezelfde zijn als ik? Wat het gedachte-experiment echter wel naar voren brengt, is de temporaliteit als een van de meest fundamentele kenmerken van de menselijke conditie. In het hele proces van het klonen en de ruimtereis ben ik degene die bezorgd is over mijzelf: ik vraag me af of ik zal overleven in mijn replica. De verschuiving van het probleem van het geheugen (zoals in het gedachte-experiment met de prins) naar dat van het overleven introduceert de notie van geschiedenis, of eigenlijk van toekomst, die niet in onpersoonlijke termen kan worden beschreven (Ricoeur, 1994, p. 136). Net als de belofte verwijst dit gedachte-experiment dus naar de temporele dimensie van onze identiteit: een belofte verwijst naar het handelen in de toekomst; het zelf maakt zich in het gedachte-experiment zorgen over zijn voortbestaan in de toekomst.

De derde opvatting die Parfit wil ontkrachten, is dat de vraag naar de identiteit belangrijk zou zijn. In het gedachte-experiment maken we ons zorgen omdat het oordeel over onze identiteit ons belangrijk lijkt. Wanneer we geen belang meer hechten aan de kwestie van de identiteit, verontrust de onzekerheid over onze overleving ook niet meer. Ricoeur stelt echter dat de evaluatieve vraag 'wat van belang is', altijd de vraag veronderstelt 'voor wie het van belang is'. De gedachte-experimenten leiden

inderdaad tot een crisis van zelf-zijn (*selfhood*), maar het afschrijven van de vraag naar de identiteit wordt vooral veroorzaakt door het niet onderscheiden van hetzelfde-zijn en zelf-zijn. Parfit verwerpt de vraag naar identiteit in de betekenis van hetzelfde-zijn, maar stelt dat hiermee dat ook de vraag naar identiteit in de zin van eigenaarschap (*mineness*), zoals omschreven in zijn niet-reductionistische these, zinloos is geworden. (Ricoeur, 1994, pp. 136-138)

De gedachte-experimenten van Parfit onderstrepen dus dat we ons idee van identiteit niet moeten reduceren tot de betekenis van (het)zelfde-zijn. De relatie tussen het *idem*- en *ipse*-aspect van onze identiteit kan variëren en maakt zichtbaar hoe fundamenteel de temporele dimensie van onze identiteit is.

Wat Ricoeur tevens ziet in het betoog van Parfit, is een (moreel) pleidooi om ons minder met onszelf bezig te houden. We zouden ons minder bezig moeten houden met verschillen –tussen onszelf en anderen maar ook onszelf in verschillende momenten– en met onze uniciteit, maar op het verbindende van de overeenkomsten. Door de vraag naar identiteit te neutraliseren, wordt de vraag naar onze relatie tot anderen echter ook verworpen (Ricoeur, 1994, pp. 138-139). Ricoeur wijst hiermee vooruit naar de zesde studie, waarin de narratieve interpretatie van identiteit de vraag naar de identiteit weer zal bevestigen. Deze bevestiging gebeurt echter wel in de vorm van een vraag waar niet altijd een antwoord op mogelijk is: ‘wie ben ik eigenlijk?’ en ‘wie ben ik waarop jij kunt rekenen?’. Door de ethische implicaties van narrativiteit te onderzoeken, zal ook de relatie tussen identiteit en ethiek worden geschetst.

### 3.2 Dialectiek tussen zelf-zijn en (het)zelfde zijn

In de zesde studie van *Oneself as Another* werkt Ricoeur de notie van narratieve identiteit verder uit. Dit doet hij op een meer constructieve manier dan in het polemische vorige gedeelte, waarin narrativiteit naar voren kwam vanuit kritiek op verschillende theorieën over identiteit (zoals die van Parfit). In deze studie wordt de dialectiek tussen zelf-zijn (*selfhood*) en (het)zelfde-zijn (*sameness*) onderzocht die in de notie van narrativiteit zichtbaar is. Vervolgens verkent Ricoeur de manieren waarop narratieve theorie ‘bemiddelend’ kan optreden tussen de theorie van het handelen en de Morele theorie. (Ricoeur, 1994, p. 140)

De aard van narratieve identiteit komt volgens Ricoeur (1994, pp. 140-141) pas echt aan het licht in de dialectiek tussen zelf-zijn en (het)zelfde-zijn. In deze dialectiek wordt daarmee de bijdrage van de narratieve theorie aan de vorming van het zelf duidelijk. Het betoog waarin dit wordt uitgewerkt begint met het begrip ‘plotontwikkeling’ (*emplotment*), als

voortzetting van zijn eerdere werk *Time and Narrative*. In de plotontwikkeling van een verhaal, waarbij gebeurtenissen met elkaar worden verbonden, wordt duidelijk hoe het idee van bestendigheid in de tijd kan worden verbonden met verscheidenheid, veranderlijkheid, variatie en instabiliteit; noties die op het eerste gezicht eraan tegenovergesteld lijken te zijn. Vervolgens werkt hij uit hoe plotontwikkeling een 'dialectiek van het personage' produceert, die een dialectiek tussen (het)zelfde-zijn en zelf-zijn is.

### 3.2.1 *Concordantie en discordantie*

De eerste stap die Ricoeur zet op weg naar de dialectiek tussen (het)zelfde-zijn en zelf-zijn, bestaat in het aantonen dat de identiteit van het personage<sup>38</sup> in een verhaal wordt geconstrueerd in verbinding met dat van het plot.

In *Time and Narrative* werd identiteit op het niveau van plotontwikkeling beschreven in termen van een dynamische 'competitie' tussen het verlangen naar 'concordantie' en het aanvaarden van 'discordanties'. Met 'concordantie' (overeenstemming, samenhang) wordt het ordeningsprincipe bedoeld dat de feiten en gebeurtenissen rangschikt zodat er samenhang ontstaat. Concordantie is de betekenisvolle samenhang die het verhaal tot stand brengt tussen de elementen die zonder het plot heterogeen zouden zijn. Onder 'discordanties' (verstoringen) verstaat Ricoeur (1994, p. 141) de 'kenteringen van het lot', die tot aan het slot van het verhaal de eenheid oftewel de identiteit van het verhaal 'bedreigen'. Deze gebeurtenissen en wendingen in het verhaal maken het plot tot een (geordende) transformatie van de beginsituatie tot de situatie aan het slot van het verhaal. Voor het samenstellen (*the composition*) van het verhaal, waarin als het ware wordt bemiddeld tussen concordantie en discordantie, gebruikt Ricoeur de term 'configuratie'.

Deze narratieve configuratie omschrijft Ricoeur (1994, pp. 141-142) als 'discordante concordantie', waarin op verschillende manieren synthese van het heterogene plaatsvindt. De synthese is te zien in de verschillende manieren waarop de plotontwikkeling bemiddelt: tussen de veelvoudigheid van gebeurtenissen en de temporele eenheid van het verhaal, tussen de ongelijksoortige componenten van het handelen (intenties, oorzaken, toevallige gebeurtenissen) en de volgorde van het verhaal, en tussen zuivere opeenvolging van gebeurtenissen en de temporele vorm van het verhaal, die niet chronologisch hoeft te zijn. Volgens Ricoeur wordt in deze

---

<sup>38</sup> In het Engels is de verwantschap tussen 'karakter' en 'het personage' veel duidelijker te zien, doordat voor beide betekenissen '*character*' wordt gebruikt.

meervoudige dialectiek de tegenstelling duidelijk tussen de verstrooiing van de episodes in het verhaal en het unificerende van de configuratie.

Op dit punt verwijst Ricoeur (1994, p. 142) terug naar de 'onpersoonlijke omschrijvingen' van het zelf, zoals die van Parfit. In dit soort omschrijvingen wordt geen onderscheid gemaakt tussen 'gebeurtenis' (*event*) en het – meer neutrale– 'voorval' (*occurrence*). In de narratieve opvatting van het zelf daarentegen verliest de gebeurtenis zijn onpersoonlijke karakter, doordat het wordt gedefinieerd in termen van de relatie tot de narratieve configuratie van het verhaal en daarmee tevens tot de personages. De gebeurtenis maakt deel uit van de onstabiele structuur van de eerdergenoemde 'discordante concordantie'.

De paradox van plotontwikkeling is dat de toevallige gebeurtenissen achteraf worden begrepen als integraal onderdeel van het verhaal, waardoor ze in het configureren een bepaalde noodzakelijkheid en waarschijnlijkheid krijgen. Het onvoorziene en toevallige, oftewel dat wat anders had kunnen lopen of evengoed niet had kunnen gebeuren, krijgt met terugwerkende kracht een narratieve noodzakelijkheid. Een noodzakelijkheid die ontbreekt wanneer gebeurtenissen enkel als 'voorvallen' worden beschouwd: als het verrassende dat niet in de lijn van de eerdere gebeurtenissen (in de 'lijn der verwachting') ligt (Ricoeur, 1994, p. 142). Het toevallige en andere discordante elementen krijgen op deze manier in de configuratie een betekenis binnen de voortgang van het verhaal, in plaats van de lijn ervan te verstoren.

### 3.2.2 *Het personage en de rol*

Het hierboven omschreven concept van plotontwikkeling verbindt Ricoeur met het personage in een verhaal, waardoor het handelen wordt verbonden met de identiteit van het personage: degene die handelend optreedt in een verhaal. Deze handelende rol betekent volgens Ricoeur (1994, pp. 143-144) dat de categorie van het personage een narratieve categorie is en dat het personage, net als het plot, in narratieve termen opgevat moet worden. De correlatie tussen het verhaal en het personage werd al verondersteld door Aristoteles in zijn *Poetics*. In het vertelde verhaal, dat door de plotontwikkeling een interne structuur en eenheid verkrijgt, ontwikkelen het personage en het verhaal hun identiteit in wisselwerking met elkaar.

De verwevenheid van het handelende personage en het verhaal hangt samen met de *rol* van een personage in een verhaal, door de literair theoreticus Claude Bremond gedefinieerd als "the attribution of some possible, actual, or completed predicate-process to a subject-person". In de eerdere studies heeft Ricoeur dit 'toeschrijven van handelen aan een actor' als filosofisch probleem geïntroduceerd (de vraag: 'wie handelt?'), een probleem waarvoor Bremond een narratieve oplossing presenteert. In de

plotontwikkeling van een verhaal ligt de correlatie tussen de actor en de toe te schrijven handelingen al besloten. Daarnaast is in bovenstaande definitie van de rol een verwijzing te zien naar drie 'stadia van mogelijkheid' (mogelijk, daadwerkelijk en voltooid) met betrekking tot het handelen. (Ricoeur, 1994, p. 144)

In het brede repertoire van rollen is een belangrijke tweedeling te zien die de theorie van het handelen verbindt met de ethische theorie: de rol van de actor en die van degene die het handelen ondergaat (*the sufferer*). Verhalen gaan over actoren die handelen en over mensen die deze handelingen ondergaan en er soms onder lijden. Het 'probleem van de moraal', zoals Ricoeur het in een eerdere studie al noemde, is geënt op het besef van deze wezenlijke asymmetrie, met het geweld van de overmachtige actor als uiterste mogelijkheid. In de studie over 'de morele norm' (zie hoofdstuk 5) zal deze asymmetrie een centraal thema blijken. In het ondergaan van het handelen van anderen ligt tevens de relatie tussen enerzijds de rol en anderzijds het domein van waardering en vergelding. Degene die het handelen ondergaat, kan de begunstigde van respect of waardering zijn, maar ook het slachtoffer van minachting of disrespect. (Ricoeur, 1994, pp. 144-145)

In de analyse van de plotontwikkeling, het personage en de rol, is te zien hoe de semiotiek<sup>39</sup> van de actor en de semiotiek van het narratieve verloop van verhalen elkaar versterken, oftewel hoe het plot en het personage met elkaar verweven zijn. De narratieve structuur brengt de twee processen van plotontwikkeling samen: dat van het handelen en dat van het personage. Ricoeur ziet deze verbinding als de juiste respons op de eerder omschreven vermeende aporieën uit de analytische filosofie (de *puzzling cases*): de schijnbaar niet te beantwoorden vragen 'wie?', 'wat?' en 'waarom?'. Wanneer we vanuit de grammatica naar deze woorden kijken, duiden ze gescheiden velden van betekenis aan. Kijken we echter vanuit de syntagmatiek, oftewel naar de samenhang van de woorden, dan is te zien dat de reeks antwoorden op deze vragen een verhaal vormen.

In het verhaal wordt verteld wie wat deed, en waarom en wanneer. De plotontwikkeling is daarmee een proces van identificatie, zowel met betrekking tot het plot als tot het personage. Het omvat een (oneindige) zoektocht naar motieven van de personages, maar tevens een zoektocht op het niveau van het toeschrijven van handelingen aan personen, die per definitie eindig is. (Ricoeur, 1994, pp. 146-147)

---

<sup>39</sup> 'Semiotiek' verwijst in deze context naar het bestuderen en interpreteren van de taal en symboliek in een verhaal.

### 3.2.3 *Dialectiek tussen zelf-zijn en (het)zelfde-zijn*

Nu de relatie tussen het handelen en het personage van een verhaal is besproken, kan de laatste stap worden gezet in het verbinden van de narratieve theorie met de thematiek van (het)zelfde-zijn en zelf-zijn. Ricoeur stelt dat de correlatie tussen het handelen en het personage in het verhaal resulteert in een *interne* dialectiek van het personage. Deze dialectiek is een uitvloeisel van de dialectiek tussen concordantie en discordantie, in gang gezet door de plotontwikkeling. Vergelijkbaar met de concordantie in de plotontwikkeling, ontleent het karakter zijn eigenheid aan de *uniciteit* van zijn of haar leven. Dit leven vormt een temporele eenheid, is enkelvoudig en te onderscheiden van ieder ander leven. Deze temporele eenheid wordt echter bedreigd door de discordantie in het levensverhaal: de onvoorziene gebeurtenissen, zoals ontmoetingen en ongelukken, die de eenheid en de samenhang onderbreken.

De eerder omschreven synthese van concordantie en discordantie in een verhaal is ook te zien in het levensverhaal: het onvoorziene en toevallige wordt door de plotontwikkeling met terugwerkende kracht onderdeel van het noodzakelijke verloop van het verhaal. Toeval wordt op deze manier omgevormd tot lotsbestemming. Doordat het verhaal in de narratieve theorie van Ricoeur (1994, pp. 147-148) gelijk wordt gesteld aan het levensverhaal, en de identiteit van het verhaal aan de identiteit van het personage, moet ook persoonlijke identiteit opgevat worden in termen van deze dialectiek. De persoon wordt opgevat als een personage in een verhaal, en staat dus niet los van zijn of haar ervaringen. Het verhaal construeert de identiteit van het personage, die we dus zijn of haar 'narratieve identiteit' kunnen noemen. Het personage deelt de dynamische identiteit die het levensverhaal kenmerkt.

Door de plotontwikkeling via het handelen te verbinden met het personage, komt Ricoeur dus uit bij de notie van narratieve identiteit. Ook in het begrijpen van onszelf, door het vertellen van ons levensverhaal, geven we betekenis aan de gebeurtenissen in ons leven. Hierbij krijgen ook de discordante elementen hun plaats in de configuratie van het verhaal en zijn zij dus tevens vormend voor onze identiteit. Zoals De Mul (2000, pp. 6-7) opmerkt is hierin natuurlijk Ricoeurs opvatting zichtbaar over de 'bemiddelde' wijze waarop de mens zichzelf leert kennen. Zoals in § 2.1.5 al werd genoemd, kunnen we 'de mens' in het algemeen slechts leren kennen in een omweg via de 'werken van de cultuur'. Iets vergelijkbaars geldt voor personen: het zelf heeft niet rechtstreeks toegang tot zichzelf maar kan alleen via de omweg van het verhaal een antwoord geven op de vraag 'wie ben ik?'.

De dialectiek van het personage situeert Ricoeur vervolgens tussen de twee polen van bestendigheid in de tijd die eerder zijn besproken: (het)zelfde-zijn en zelf-zijn. Volgens Ricoeur is de bemiddelende rol van de narratieve identiteit te zien in de 'verbeelde variaties' waaraan het verhaal de identiteit onderwerpt. Verhalen bieden onze verbeeldingskracht een ruimte waarin de identiteit van het personage (en onze eigen identiteit) zich op oneindig veel manieren kan ontwikkelen. Het verhaal spoort –als het ware– aan tot het creëren van deze variaties, wat de literatuur maakt tot een laboratorium voor gedachte-experimenten met betrekking tot de identiteit van personages. In deze experimenten worden niet alleen mogelijke variaties 'getest' maar wordt ook het verschil tussen de twee betekenissen van bestendigheid in de tijd scherp zichtbaar, doordat de relatie ertussen varieert.

De twee betekenissen van bestendigheid in de tijd (het karakter en het nakomen van een belofte, oftewel (het)zelfde-zijn en zelf-zijn) lijken in onze alledaagse ervaringen vaak samen te vallen. Wanneer we bijvoorbeeld 'op iemand rekenen', vertrouwen we op de stabiliteit van diens karakter maar verwachten we ook dat degene zijn woord houdt, ondanks eventuele veranderingen die invloed hebben op zijn karaktertrekken en neigingen. In literaire fictie kan de verhouding tussen (het)zelfde-zijn en zelf-zijn oneindig variëren. In sommige verhalen, zoals vaak in sprookjes, is er sprake van personages met een duidelijk en bepaald karakter, dat te (her)identificeren is als hetzelfde. In klassieke romans ondergaan personages vaak een transformatie, waardoor de identificatie als 'hetzelfde' weliswaar vermindert maar niet geheel verdwijnt. Er zijn echter ook romans waarbij de ontwikkeling van het personage niet wordt bepaald door de plotontwikkeling maar het plot in dienst lijkt te staan van het personage, wiens karakter daardoor niet duidelijk en bepaald lijkt te zijn. Dit ziet Ricoeur (1994, pp. 148-149) bijvoorbeeld in de 'bewustzijnsstroomromans', die het bewustzijn van één of meerdere personages als belangrijkste onderwerp hebben, met de bewustzijnsstroom (*stream of consciousness*) als verteltechniek.

Deze variatie van een personage zonder duidelijk karakter laat zien dat ook de narratieve opvatting van identiteit 'schijnbaar onoplosbare gedachte-experimenten' met betrekking tot identiteit kent, vergelijkbaar met de eerdergenoemde *puzzling cases* van Parfit. In hedendaagse toneelstukken en romans zijn bijvoorbeeld voorbeelden te zien van 'het verliezen van identiteit', zoals in *De Man zonder Eigenschappen* (*Der Mann ohne Eigenschaften*) van Robert Musil. Hierin raakt het personage onidentificeerbaar en daarmee 'onnoembaar', 'in een wereld van eigenschappen zonder mensen' zoals het vaak wordt geformuleerd maar waarmee Ricoeur het oneens is. Ricoeur stelt dat met het 'vernietigen' van het personage in een verhaal



ook de configuratie van het verhaal verloren gaat, en vooral de mogelijkheid van een slot waar het verhaal zich naartoe beweegt. Wanneer op deze manier zowel de configuratie van het verhaal als de identiteit van het personage verdwijnt, verliest het literaire werk zijn narratieve vorm en is het eigenlijk meer een essay geworden dan een verhaal. (Ricoeur, 1994, p. 149)

De conclusie van Ricoeur is dat dit soort schijnbaar onoplosbare gedachte-experimenten geïnterpreteerd moeten worden als verhalen die het zelf-zijn blootleggen door het houvast van (het)zelfde-zijn weg te nemen. De man zonder eigenschappen is een zelf dat niet te identificeren is aan de hand van karaktertrekken of andere duurzame eigenschappen. Om te onderzoeken wat zelf-zijn zonder ondersteuning van (het)zelfde-zijn precies is, vergelijkt hij deze literaire voorbeelden met de gedachte-experimenten van Parfit, waarin identiteit alleen als (het)zelfde-zijn werd opgevat. Het belangrijkste verschil hiertussen is dat literaire ficties meer 'imitaties' van het aardse leven zijn dan de technologische ficties van Parfit. De personages in de literaire ficties zijn handelende en lijdende mensen zoals wij, inclusief hun lichamelijke die bemiddelt tussen het zijn en de wereld waarin zij leven. In de technologische ficties verdwijnt deze menselijke 'onderworpenheid' aan het lichamelijke en onze verbondenheid met de aarde, die in de hermeneutische visie juist als onoverkomelijk worden gezien. In de 'gedroomde' technologische mogelijkheden worden de menselijke hersenen gezien als het inwisselbare equivalent van de persoon, vergelijkbaar met de onpersoonlijke opvatting van identiteit in de niet-narratieve benaderingen. Ricoeur (1994, pp. 149-151) concludeert dat het (in tegenstelling tot in technologische ficties) in literaire ficties gaat om variaties van zelf-zijn, of beter gezegd: om experimenten met zelf-zijn in dialectische relatie tot (het)zelfde-zijn.

De vraag die dit vooral oproept, is of de variaties van identiteit (in de verhouding tussen zelf-zijn en (het)zelfde-zijn) ook onze lichamelijke en aardse bepaaldheid kan betreffen. Kunnen we gekloond of geteleporteerd worden zonder iets van deze bepaaldheid 'mee te transporteren', een bepaaldheid zonder welke we niet kunnen handelen en lijden? Volgens Ricoeur kan deze vraag niet worden beantwoord op het niveau van de verbeelding, maar moet het probleem worden geadresseerd op het niveau van de ethiek. Hiertoe zal hij in het vervolg van *Oneself as Another* de narratieve identiteit, die heen en weer beweegt tussen (het)zelfde-zijn en zelf-zijn, confronteren met de ethische identiteit. Ethische identiteit hangt samen met verantwoordelijkheid, ethische toerekenbaarheid en de mogelijkheid van toerekening van handelingen aan een persoon. Doordat deze toerekenbaarheid problematisch wordt door de denkbeeldige hersen-transplantaties en teleportaties in *science fiction* wordt hierin ook de ethische identiteit ondermijnd. Ricoeur (1994, p. 151) vermoedt mede

daarom dat met het verdwijnen van het onderscheid tussen (het)zelfde-zijn en zelf-zijn, een essentiële voorwaarde wordt geschonden die in feite onschendbaar is, zelfs op het niveau van het lichamelijke.

### 3.3 Verhalen als brug tussen beschrijven en voorschrijven

In de vorige studies heeft Ricoeur al enkele keren gesteld dat de narratieve theorie een centrale positie inneemt tussen de theorie van het handelen en ethische theorie. Nu zijn analyse van plotontwikkeling en het personage is ontvouwd, kan worden besproken hoe hij daarin een overgang ziet van het *toeschrijven* van een handeling aan een actor, die in staat is om te handelen, naar het *toerekenen* van het handelen aan een actor, die een verplichting tot handelen heeft. Om dit duidelijk te kunnen maken, dienen er twee aspecten van deze verbinding te worden besproken. Het eerste is het uitbreiden van het praktische domein in de filosofie<sup>40</sup>, omdat de relatie tussen het plot en het personage (in de narratieve theorie) een nieuw licht werpt op de relatie tussen de actor en het handelen. Het is immers duidelijk geworden dat het enkel beschrijven van handelingen geen antwoord geeft op de vraag naar het 'wie', in tegenstelling tot de verhalende vorm waarin de relatie tussen de actor en het handelen zichtbaar wordt. Het tweede aspect betreft de vraag hoe de narratieve theorie het stellen van ethische vragen ondersteunt en er zelfs op anticipeert. (Ricoeur, 1994, p. 152)

Wat betreft het eerste aspect gaat het om het uitbreiden van het praktische domein voorbij de grenzen van de logische grammatica, die de 'handlungssegmenten' in de taal normaal beperkt tot zinnen waarmee een handeling wordt aangeduid (*action sentences*), zoals 'ik vertel'. Ricoeur verwijst hierbij naar Aristoteles' definitie van handelen: een verbinding (*sustasis, sunthesis*) van gebeurtenissen en feiten die 'vatbaar' zijn voor narratieve configuratie. De tragedie, een van de 'oervormen' van de narratieve fictie, ziet hij niet als imitatie (*mimēsis*) van personen, maar van handelen en het leven, van geluk en ellende. Volgens Aristoteles neemt zelfs alle menselijk geluk en ellende de vorm aan van handelen; het doel (*telos*) waar wij voor leven is een bepaalde activiteit (*praxis tis*) en geen kwaliteit (*ou poiōtēs*). (Ricoeur, 1994, p. 152)

Ricoeur concludeert uit bovenstaande dat het herzien van de relatie tussen handelen en de actor niet mogelijk is zonder ook het concept van handelen te herzien, als we dit concept naar het niveau van de narratieve configuratie van een heel leven willen tillen. Deze herziening gaat verder dan enkel

---

<sup>40</sup> Ricoeur gebruikt hiervoor de term '*field of practice*' i.p.v. '*field of action*', waarmee de relatie met de later besproken 'praktijken' al zichtbaar wordt.

het verlengen van de verbindingen tussen de 'handelingssegmenten', vormgegeven door de grammatica van zinnen waarin handelingen worden beschreven. Ricoeur stelt dat er een hiërarchie van 'praktijkeenheden' zichtbaar gemaakt moet worden, waarin iedere eenheid een specifiek organisatieprincipe bevat en een aantal logische verbindingen integreert. (Ricoeur, 1994, pp. 152-153)

De kern van deze herziening ligt in het feit dat we, om onszelf te begrijpen in relatie tot ons leven, onze handelingen samensmeden tot een geheel. Binnen dit geheel onderscheidt Ricoeur 'configuratieve eenheden' die hij in het praktische domein (het domein van het handelen) situeert, waarmee hij het gangbare concept van handelen verbreedt.

### 3.3.1 Praktijken

De eerste samengestelde 'praktijkeenheden' (*composite units*) die Ricoeur (1994, p. 153) bespreekt zijn de praktijken, in de betekenis van het praktiseren van een beroep, sport et cetera. De meest bekende vormen van praktijken zijn de professies, de kunsten en de sport. Wat een praktijk precies definieert, legt Ricoeur uit aan de hand van 'basishandelingen' zoals beschreven in de analytische handelingstheorie van Danto. Basis-handelingen zijn handelingen waarvoor we niet eerst iets anders hoeven te doen ('*in order to...*' oftewel 'om te...') en die we meestal niet hoeven te leren, zoals gebaren, het aannemen van een houding en andere simpele lichamelijke handelingen. Praktijken daarentegen vormen een geheel van langere ketens van handelingen, waarbij er afwegingen worden gemaakt en gevolgen ingeschat: de ene handeling wordt verricht om de volgende te kunnen verrichten.

De opeenvolging van handelingen is echter niet het enige dat praktijken onderscheidt; het meest kenmerkend is de samenhang in de configuratie van deze handelingen. Ricoeur (1994, pp. 153-154) omschrijft praktijken als 'eenheden van een tweede orde': de handelingen hebben geen lineaire relatie, maar inbeddingsrelaties (*nesting relations*): een netwerk van verschillende handelingen, waarvan sommige ondergeschikt zijn aan andere. Zo kent het werk van een boer handelingen als ploegen, zaaien en oogsten, maar ook ondergeschikte handelingen die daar deel van uitmaken, zoals duwen en trekken. De relaties van doelmatigheid en ondergeschiktheid worden verenigd in de 'wetten van betekenis' die het werk van de boer tot een praktijk maken. Deze wetten van betekenis zijn goed zichtbaar in sporten en spellen, zoals in het schaakspel. Het bewegen van een pion op een schaakbord is een simpel gebaar, dat pas een specifieke betekenis (het doen van een zet) krijgt in de context van de praktijk van het schaakspel.

Dit voorbeeld van het schaakspel laat zien dat praktijken worden bepaald door een specifieke relatie van betekenissen die Ricoeur 'constitutieve

regels' noemt, ontleend aan de speltheorie. Constitutieve (vormende) regels zijn 'grondregels' die de betekenis van handelingen bepalen. In het schaakspel bepalen zij bijvoorbeeld dat het bewegen van een pion 'telt' als een bepaalde zet in het spel. Zonder deze regel zou de beweging in de betekenis van de 'zet' niet bestaan. Deze notie van constitutieve regels kan volgens Ricoeur (1994, pp. 154-155) van het spel worden uitgebreid naar andere praktijken; een spel is immers een model van de praktijk. Zo betrok de taalfilosoof John Searle de notie van constitutieve regels op het terrein van de taalhandelingen, die eveneens deel uitmaken van een bredere praktijk. De zogenaamde 'illocutionaire handelingen', waarvan beloven, bevelen en 'de vergadering openen' bekende voorbeelden zijn, beschrijven geen handeling maar *zijn* de handeling. Het zijn taalhandelingen waarvan de betekenis wordt bepaald door een constitutieve regel, bijvoorbeeld dat het uitspreken van een belofte de verplichting met zich meebrengt om in de toekomst ook te doen wat je hebt gezegd te zullen doen.

Ricoeur (1994, p. 155) benadrukt hierbij dat constitutieve regels geen morele regels zijn, maar slechts een eerste stap vormen in de richting van de ethiek. Een constitutieve regel bepaalt slechts de specifieke betekenis van een beweging, taalhandeling of gebaar, en heeft dus geen deontologische status. Het zwaaien met een hand kan hierdoor 'tellen' als een groet, als uitzwaaien of het aanhouden van een taxi, het uitspreken van de woorden 'ik beloof' kan hierdoor tellen als een belofte. De morele norm, zoals die van het trouw zijn aan het gegeven woord, is pas de volgende stap.

Wat eveneens zichtbaar wordt met het introduceren van de constitutieve regel in het domein van het handelen, is het interactieve karakter van de meeste praktijken. In de analytische theorie van het handelen wordt dit karakter niet belicht, doordat de zinnen die een handeling omschrijven, uit hun context van sociale relaties worden gehaald. Wanneer echter naar de praktijken als geheel wordt gekeken, is te zien dat degene die de betekenis van de (taal)handeling 'ontvangt', onderdeel uitmaakt van die betekenis. Praktijken zijn gebaseerd op handelingen waarin de actor zich per definitie rekenschap geeft van het handelen van anderen. Deze opvatting wordt ondersteund door de definitie die Max Weber in zijn werk *Economy and Society* geeft: "In 'action' [*Handeln*] is included all Human behavior when and in so far as the acting individual attaches a subjective meaning to it . . . it takes account of [*Bezogen wird*] the behavior of others and is thereby oriented in its course" (Ricoeur, 1994, p. 155). Dit handelen kan zowel naar buiten als naar binnen gericht zijn: niet alleen het doen van interventies wordt eronder verstaan maar ook het zich onthouden daarvan (*Unterlassen*) of het berusten in de situatie (*Dulden*).

Het 'zich rekenschap geven van het handelen van anderen' is een neutrale omschrijving van een veelheid aan mogelijke interacties op het niveau van

praktijken. De naar buiten gerichte interacties variëren van handelingen in een context van conflict of competitie, tot vrijwillige samenwerking. De relatie met anderen in praktijken is soms ook geheel geïnternaliseerd, bijvoorbeeld in het leren van een bepaald beroep, spel, een vaardigheid of een kunst. Zelfs wanneer men solitair leert of oefent, wordt er van een *ander* geleerd, alleen al doordat de inhoud, vaardigheden en manieren van leren door anderen zijn ontwikkeld. De tradities kunnen wel worden bekritiseerd en gewijzigd, maar daarvoor moeten ze eerst worden verondersteld: het leren gebeurt altijd in interactie ermee en dus in interactie met anderen. (Ricoeur, 1994, pp. 155-156)

Vanuit de notie van (geïnternaliseerde) interactie in het handelen zet Ricoeur uiteindelijk de stap naar de ethiek, via de eerder benoemde mogelijkheid van ondergaan (*Unterlassen*) en tolereren (*Dulden*). Op het niveau van interactie moet ook het *niet handelen* opgevat worden als handelen: verwaarlozen, negeren of vergeten te handelen. Niet handelen betekent niet zelden dat het handelen aan een ander wordt overgelaten, en kan in het uiterste geval zelfs een misdaad zijn. Tolereren en ondergaan houdt meestal in dat je je onderwerpt aan de macht van iemand anders' handelen, vrijwillig of onvrijwillig. Op dit punt, waar onderwerping grenst aan lijden, strekt de theorie van het handelen zich uit van handelende naar lijdende wezens. Deze uitbreiding heeft betrekking op alle reflecties op het uitoefenen van macht en van geweld: de mogelijkheid dat iemand een ander (of diens mogelijkheden om te handelen) vernietigt. Deze mogelijkheid van lijden en geweld leidt ons tevens naar het idee van rechtvaardigheid (*justice*), als de regel die gericht is op de gelijkheid van de actors en 'slachtoffers' van het handelen. (Ricoeur, 1994, p. 157) In hoofdstuk 5 zullen we zien hoe deze asymmetrie in de relatie tussen personen, met de mogelijkheid tot geweld als uiterste vorm hiervan, het uitgangspunt is voor het onderscheid tussen ethiek en moraal.

Ricoeur benadrukt overigens dat praktijken en verhalen niet in een een-op-een-relatie tot elkaar staan: praktijken zijn geen kant-en-klare narratieve scenario's. Het interactieve karakter en de configuratie ervan in de inbeddingsrelaties, geeft ze echter een 'prenarratieve kwaliteit' (Ricoeur, 1994, p. 157). Er is sprake van een 'narratieve prefiguratie': pas in het verhaal wordt de configuratie van het handelen geïmiteerd en voltooid, in die zin dat het daarin pas zijn volledige betekenis verkrijgt. Of, om het in 'humanistische' termen te verwoorden: pas in het vertellen over verhalen over ons leven en handelen, geven wij ons handelen en ons leven zin.

### 3.3.2 *Levensplannen en de narratieve eenheid van een leven*

Dezelfde relatie tussen praktijken en narrativiteit (*narrative*) is te zien in hogere 'niveaus van configuratie'. Ricoeur maakt hierin een onderscheid

tussen het niveau van het 'globale project van een menselijk bestaan' en dat van het 'levensplan'. Met de term 'levensplannen' doelt hij op de grote 'praktische eenheden' die het professionele leven, familieleven, de vrije tijd et cetera vormen. Deze levensplannen krijgen vorm in een beweging (naar voren en weer terug) tussen idealen die verder weg en dichterbij liggen, en tevens door het afwegen van voor- en nadelen van verschillende keuzes op het niveau van de praktijken (zoals de keuze voor een studie of beroep). (Ricoeur, 1994, pp. 157-158)

Het niveau van het globale project van een menselijk bestaan wordt door MacIntyre 'de narratieve eenheid van een leven' genoemd, en wordt 'boven' de niveaus van praktijken en levensplannen geplaatst. Deze narratieve eenheid moet niet worden begrepen als simpelweg een optelsom van praktijken, maar krijgt richting door zowel een 'levensproject' als door levensplannen en fragmentarische praktijken. De levensplannen vormen een tussenzone, waarin uitwisseling plaatsvindt tussen enerzijds het onbepaalde karakter van leidende idealen en anderzijds de praktijken, die per definitie specifiek zijn. Soms zijn de idealen meer leidend dan in andere gevallen, bijvoorbeeld in het geval van een sterke 'roeping' die iemands leven geheel bepaalt. In ieder leven gaat het echter om een heen-en-weer bewegen tussen de verschillende niveaus. (Ricoeur, 1994, p. 158)

In het praktische domein is met andere woorden een beweging te zien die lijkt op het hermeneutisch begrijpen van een tekst, door uitwisseling tussen het geheel en het deel. Deze 'dubbele bepaaldheid' van heen-en-weer bewegen tussen delen en het geheel, is volgens Ricoeur een belangrijk kenmerk van narratieve configuratie. (Ricoeur, 1994, p. 158)

### 3.3.3 *De relatie tussen fictie en het echte leven*

In het bepalen van de relatie tussen het verhaal en de eenheid van een leven gaat Ricoeur te rade bij de filosofie van MacIntyre, die de narratieve eenheid van een leven ziet als de basis voor het streven naar 'het goede leven'. Net als in de filosofie van Ricoeur zelf is dit streven naar het goede leven de hoeksteen van zijn ethiek, zoals omschreven in *After Virtue*. Er is echter een belangrijk verschil tussen de benaderingen van MacIntyre en Ricoeur wat betreft narrativiteit en ethiek. Waar MacIntyre zich vooral richt op verhalen uit het alledaagse leven en geen onderscheid maakt tussen literaire ficties en verhalen met werkelijk bestaande personages, ziet Ricoeur hiertussen juist een wezenlijk verschil. Ricoeur (1994, pp. 158-159) stelt dat in literaire fictie de relatie tussen de actor en zijn handelingen beter is waar te nemen en bovendien makkelijker te variëren is dan in het echte leven. Hierdoor biedt de literatuur een onmetelijk laboratorium voor gedachte-experimenten, waarin de relatie tussen actor en handelen oneindig gevarieerd kan worden.

De vraag die deze visie op narratieve fictie echter oproept, is hoe deze literaire experimenten kunnen bijdragen aan het zelfonderzoek in het echte leven. De kloof tussen fictie en het echte leven is niet te overbruggen met enkel de notie van de lezer als verbinding tussen het verhaal en de werkelijkheid. Ricoeur benoemt vier obstakels op de 'terugweg' van de fictie naar het echte leven. Het eerste obstakel betreft de relatie tussen de auteur, verteller en het personage. Waar hun rollen en stemmen in fictie erg verschillend zijn, ligt dit anders bij het interpreteren van onszelf in termen van een levensverhaal. Hierbij zijn we zelf in ieder geval zowel de verteller als het personage, en daarnaast op z'n minst co-auteur, in de woorden van Aristoteles.<sup>41</sup>

Een tweede obstakel betreft het verschil in het bepalen van het begin en het eind van het verhaal. Fictionele literatuur heeft een gekozen narratief begin en einde, die niet per se samenvallen met het begin en eind van de verhaalde gebeurtenissen (een verhaal kan bijvoorbeeld beginnen met een terugblik in de tijd, of een open einde hebben). Een leven daarentegen heeft geen duidelijk narratief begin en einde. Het begin van ons leven, van conceptie tot geboorte, valt buiten onze herinnering en maakt meer een deel uit van het levensverhaal van onze ouders dan van dat van ons. Ons levenseinde kan natuurlijk evenmin deel uitmaken van het verhaal dat we over ons leven vertellen; het is enkel deel van het verhaal van degenen die ons overleven. (Ricoeur, 1994, pp. 159-160) Volgens Ricoeur (1994, p. 160) is dit gebrek aan afsluiting in het vertellen over ons leven een voorwaarde voor het in de toekomst kunnen projecteren van het goede leven. We leven altijd naar onze dood toe, maar doordat we niet over onze dood kunnen vertellen kunnen we ons leven niet als een afgeronde totaliteit bevatten. Hierdoor blijven we streven naar het goede leven, waarbij de verafgelegen doelen ons leven tot een eenheid zonder einde maken.

Het derde obstakel dat Ricoeur onderscheidt, heeft te maken met deze openheid aan het begin en het einde van het levensverhaal. Niet alleen maakt ons leven en levenseinde deel uit van het levensverhaal van anderen; ook onze levensgeschiedenis is verwickeld in dat van talloze anderen. Veel delen van mijn leven maken direct onderdeel uit van dat van anderen zoals mijn partner, familie, vrienden en collega's. Ook in de relaties van samenwerking, competitie, conflict en leerlingenschap in de praktijken is deze verwikkeling goed zichtbaar. Voor de meeste literaire verhalen geldt

---

<sup>41</sup> Als toelichting op de suggestie dat wij niet (alleen) de auteur zijn van ons eigen levensverhaal gebruikt Ricoeur een citaat van MacIntyre: "the difference between imaginary characters and real ones is not in the narrative form of what they do; it is in the degree of their authorship of that form and of their own deeds" (Ricoeur, 1990, pp. 158-159). Hiermee wordt verwezen naar de mate waarin ons handelen afhangt van de handelingen van anderen.

deze verwickeling niet. Iedere roman ontvouwt een eigen wereld, waarvan het plot niet makkelijk te relateren is aan dat van een ander werk (met uitzondering van series opeenvolgende romans). Daarbij komt dat de openheid van het levensverhaal de mogelijkheid geeft om over één levenswandel verschillende verhalen te vertellen, in tegenstelling tot de roman waarin gekozen is voor een bepaald begin, een route, plot en eind. Het vierde en laatste obstakel in het opvatten van een leven als narratieve eenheid heeft te maken met de dialectische verhouding tussen herinnering en verwachting. Zelf-onderzoek in het echte leven kan alleen betrekking hebben op het verleden, en is dus moeilijk te relateren aan narratieve fictie die niet gebonden is aan verleden en heden. Wanneer literaire fictie verbonden wordt met het echte leven, zouden de verhaalde gebeurtenissen gerelateerd moeten kunnen worden aan de verwachtingen die vervat zitten in onze levensplannen en ons levensproject als geheel. (Ricoeur, 1994, p. 161)

Er zijn dus vier argumenten genoemd die suggereren dat fictie niet 'toepasbaar' is op het echte leven: de dubbelzinnigheid van de notie van auteurschap over het levensverhaal, de narratieve 'incompleteheid' ervan, de verwevenheid van levensgeschiedenissen en het verschil in de dialectiek tussen herinnering en verwachting. Ricoeur stelt echter dat deze argumenten de toepasbaarheid alleen ondermijnen als we een naïeve, te simpele opvatting hanteren van toepasbaarheid en *mimēsis* (imitatie). Wat betreft de kwestie van auteurschap stelt hij dat de dubbelzinnigheid ervan essentieel is, en zowel geldt voor het vertellen van het eigen levensverhaal als voor het *lezen* van literaire fictie. In beide gevallen zijn we niet de auteur van het bestaan ervan (dat zijn de ouders of de schrijver), maar wel de (co-)auteur van de *betekenis* ervan. (Ricoeur, 1994, pp. 161-162)

Ook wat betreft de narratieve completeheid van het levensverhaal blijken literaire fictie en het levensverhaal niet zo ver uiteen te liggen. Volgens Ricoeur (1994, p. 162) moet de narratieve eenheid van een leven worden gezien als een mengeling van fictie en werkelijke ervaringen. Door het ongrijpbare karakter van het leven hebben wij hulp nodig van de fictie om ons leven met terugwerkende kracht te ordenen en plots te ontwikkelen, ook al hebben deze een meer voorlopig karakter dan de plots in literaire fictie. Onze bekendheid met het narratieve begin en slot van verhalen biedt ons houvast in het ordenen van handelingen en praktijken, en zelfs bij het omgaan met de dood als ons eigen onvermijdelijke einde.

Op het gebied van de verwevenheid van levensgeschiedenissen ziet Ricoeur eveneens voldoende overeenkomsten met literaire fictie. Ook in romans zijn verschillende levensverhalen met elkaar verbonden en zijn de lotsbestemmingen van protagonisten in elkaar verweven. Het vierde besproken bezwaar stoelt volgens Ricoeur (1994, pp. 161-163) op de



misvatting dat literaire verhalen vanwege hun retrospectieve karakter alleen betrekking kunnen hebben op het verleden. Hoewel de gebeurtenissen in het verhaal in de verleden tijd zullen zijn geschreven, kunnen zij in allerlei vormen van plannen en verwachtingen van het personage wel degelijk op de toekomst zijn gericht. Uit deze gerichtheid van de personages spreekt betrokkenheid oftewel zelfzorg, die ook kenmerkend is voor het vertellen van ons werkelijke levensverhaal.

Concluderend kan dus worden gesteld dat literaire verhalen en levensgeschiedenissen (en daarmee onze –narratieve– identiteit) in het geheel niet tegenover elkaar staan maar complementair aan elkaar zijn, ondanks of juist dankzij hun contrast. Het leven wordt weliswaar eerst geleefd en daarna pas verteld. Het verhaal is echter altijd al onderdeel van ons leven, doordat we uit literaire fictie putten in het begrijpen en ordenen van ons leven. Daarnaast is de complexiteit van het echte leven –zoals onder andere te zien in de verwevenheid en de dialectiek tussen herinnering en verwachting– terug te zien in de literatuur, echter wel in de spanningsvolle verhouding die uit bovenstaande bespreking blijkt.

### *3.3.4 De ethische implicaties van narrativiteit*

De volgende stap in het zichtbaar maken van de manier waarop de narratieve theorie een centrale positie inneemt tussen de theorie van het handelen en ethische theorie, is het beantwoorden van de vraag hoe de narratieve theorie het stellen van ethische vragen ondersteunt en er zelfs op anticipeert (Ricoeur, 1994, p. 152). Aan het eind van de zesde studie herformuleert Ricoeur (1994, p. 163) de vraag als volgt: Op welke manier vraagt de narratieve component van zelfbegrip, ter voltooiing, om ethische bepalingen die karakteristiek zijn voor de morele toerekenbaarheid van handelingen aan de actor?

De relatie tussen narrativiteit en Ethiek, die in het voorgaande soms al werd verondersteld maar niet geëxpliciteerd, kan worden verhelderd met behulp van de notie van narratieve identiteit. Dat narrativiteit nooit geheel zonder ethische implicaties is, kan al worden geconcludeerd uit de geworteldheid van de literatuur in het mondeling vertellen van verhalen, als ‘voorafschaduwning’ van narrativiteit. Walter Benjamin schrijft hierover dat reeds de oudste en meest primitieve vormen van verhalen vertellen draaiden om het delen van ervaringen. Hierbij ging het niet om het delen van wetenschappelijke observaties maar om het ‘zich oefenen’ in praktische wijsheid, een wijsheid die ook altijd teleologische en deontologische waardeoordelen omvat. In het uitwisselen van ervaringen zijn handelingen altijd onderwerp van goedkeuring of afkeuring, en zijn actoren onderwerp van lof of beschuldiging. Volgens Ricoeur (1994, p. 140, 164) is geen verhaal Ethisch neutraal en zijn al onze gedachte-experimenten in het ‘labora-

torium van de fantasie' verkenningen op het gebied van goed en kwaad. Zelfs historici die enkel nieuwsgierig zijn naar de loop der gebeurtenissen, houden zich bezig met de vraag waar mensen naar streefden en waarom en hoe. In sommige gevallen, wanneer zij in geschiedenissen worden geconfronteerd met verschrikkelijke vormen van slachtofferschap, krijgt de relatie met de personages zelfs de vorm van een 'plicht om niet te vergeten'.

Eerder stelde Ricoeur dat verhalen niet alleen het echte leven imiteren maar ook altijd al onderdeel uitmaken van dat leven, doordat wij ze gebruiken om onszelf te begrijpen en ons leven te ordenen. Deze omkering past hij ook toe op het gebied van de ethiek en moraal, door te stellen dat onze ethische verbeelding gevoed wordt door onze narratieve verbeelding<sup>42</sup>. In de literatuur worden visies op 'het authentieke leven' (*true life*) zichtbaar, die 'achter' de moraliteit (regels, normen, plichten, wetgeving) liggen. Dit streven naar een oprecht leven wordt door MacIntyre (in navolging van Aristoteles) bovenaan geplaatst in de hiërarchie van de niveaus van praktijken (*levels of praxis*<sup>43</sup>). Door verhalen te vertellen, ordenen en onderzoeken wij dit streven, experimenteren we en oefenen we ons in het Morele oordelen. (Ricoeur, 1994, pp. 164-165)

Waar complicaties bleken te ontstaan op het snijvlak van narratieve theorie en de theorie van het handelen, gebeurt dit op eenzelfde manier waar de narratieve theorie parallel loopt met de ethische theorie. Op dit gebied hebben de bezwaren betrekking op de eerder besproken notie van identiteit. Zoals we zagen, omvat deze notie een heel spectrum aan mogelijke betekenissen, waarbij de identiteit van het zelf soms samenvalt met identiteit als (het)zelfde-zijn, maar zich er soms juist geheel van onderscheidt. We zagen dat deze twee polen corresponderen met twee vormen van bestendigheid in de tijd: het karakter, aan de hand waarvan iemand geïdentificeerd kan worden, en standvastigheid (*self-constancy*), die we terugzagen in het nakomen van een belofte. (Ricoeur, 1994, p. 165)

Standvastigheid verwijst naar de manier van gedragen van een persoon, waardoor anderen op hem of haar kunnen rekenen. Omdat een ander op mij rekent, ben ik 'toerekenbaar', oftewel verantwoordelijk. In het begrip 'verantwoordelijkheid' is ook een grammaticale verwantschap te zien met

---

<sup>42</sup> Uiteraard zal dit idee in hoofdstuk 7 terugkomen in het bespreken van de implicaties van Ricoeurs ethiek voor het begeleiden van processen van normatieve professionalisering.

<sup>43</sup> Ricoeur gebruikt hier het begrip *praxis*, dat onder andere door Aristoteles wordt gebruikt. Aristoteles plaatst het tegenover *poiēsis*, waarbij *praxis* verwijst naar het handelen dat enkel zichzelf als doel heeft en niets 'produceert' dat buiten de actor ligt. *Poiēsis* verwijst naar de activiteit die een ander doel dan zichzelf heeft (Ricoeur, 1990, pp. 172-173).

‘zich verantwoorden’. Gezamenlijk verwijzen zij naar het antwoord op de vraag ‘waar ben je?’, gesteld door een ander die mij nodig heeft. Het antwoord hierop is een verklaring van standvastigheid: ‘Hier ben ik!’ (Ricoeur, 1994, p. 165). Door het verschil te laten zien tussen het *ipse*- en *idem*-aspect van onze identiteit (zelf-zijn en (het)zelfde-zijn), is dus duidelijk geworden dat de ethische dimensie van persoonlijke identiteit gerelateerd is aan standvastigheid, ongeacht het al dan niet veranderen van het karakter.

Zoals al eerder is gesteld, brengt de ‘narrativering’ van een personage diens sediment van de verkregen karaktertrekken en identificaties weer in beweging. In het narrativeren van diens streven naar een authentiek leven, kunnen we ons herkennen in het personage en hem of haar al dan niet waarderen en respecteren. Narratieve identiteit verbindt op deze manier de twee polen van de bestendigheid in de tijd: het karakter en de standvastigheid. (Ricoeur, 1994, pp. 165-166) Anders geformuleerd zijn in de ontwikkeling van personages twee soorten van een appèl op het zelf te zien, waarin het *ipse*-aspect van de identiteit naar voren komt. Het eerste betreft het appèl van de ander waaraan tegemoet wordt gekomen door het nakomen van een gedane belofte. Het tweede betreft het appèl van de eigen waarden, idealen en overtuigingen, die eveneens vragen om standvastigheid in het licht van het streven naar een authentiek leven. In beide gevallen gaat het om ‘ergens voor staan’, een standvastigheid die bepalend is voor onze identiteit.

De eerder besproken gedachte-experimenten in de literaire en technologische ficties (zoals van Parfit en Musil) problematiseren de notie van narratieve identiteit echter in zo’n mate dat de narratieve identiteit de ethische identiteit niet lijkt te kunnen ondersteunen. Om dit te ontcrachten, gaat Ricoeur nader in op Musils *Mann ohne Eigenschaften* en het niet(s)-zijn dat hierin naar voren komt. Het verdwijnen van de identiteit van het personage zet ons volgens Ricoeur (1994, p. 166) aan tot denken, juist doordat het niet-subject een verschijningsvorm van het subject blijft. Het niet-zijn van het personage is geen niet-zijn waar niets over te zeggen valt: in de uitspraak ‘Ik ben niets’ blijft het ‘niets’ toegeschreven aan een ‘ik’. Zoals al eerder is geconcludeerd naar aanleiding van de gedachte-experimenten, is deze ‘ik’ een zelf dat beroofd is van de ondersteuning van (het)zelfde-zijn (het *idem*), iets dat in het echte leven op een vergelijkbare manier te zien is wanneer iemand een enorme transformatie doormaakt.

De schijnbare onmogelijkheid om in zulke gevallen te antwoorden op de vraag ‘wie ben ik?’ verwijst daarom volgens Ricoeur niet naar de ongeldigheid van deze vraag, maar van de ‘naaktheid’ ervan, de mogelijkheid van een ‘leeg antwoord’. Doordat de overgang van ‘wie ben ik?’ naar ‘wat ben ik?’ niet mogelijk is, rest het personage zonder eigenschappen enkel een

zelfbegrip in termen van 'uitwissing': zijn identiteit kan niet worden bepaald. Deze nietigheid en onbenoembaarheid roepen vragen op over de mogelijkheid van de eerder genoemde morele respons: 'Hier ben ik!' Hoe kan het zelf op ethisch niveau gehandhaafd blijven, als het op het narratieve niveau vervaagt? Oftewel: hoe kan iemand zich afvragen: 'Wie ben ik?', en tegelijkertijd zeggen: 'Hier ben ik!?' (Ricoeur, 1994, p. 167)

Ricoeurs antwoord op bovenstaande problematiek is dat er inderdaad een kloof bestaat tussen narratieve en Morele identiteit, maar dat het hier niet gaat om een tegenstelling maar om een vruchtbare, dialectische relatie. Het antwoord 'hier ben ik!' is een antwoord waarin de persoon zichzelf bevestigt als het subject van toerekening. Dit antwoord markeert een plaats, een keuze in de oneindige hoeveelheid van handelingen en voorbeelden, die allemaal mogelijk zijn maar niet allemaal even gunstig voor het zelf en anderen. De tweedracht tussen het verbeelde 'ik kan alles proberen' en het uitgesproken 'hier ben ik!' wordt door het doen van een belofte omgevormd tot een fragiele concordantie: 'Ik kan zeker alles proberen, maar dit is waar ik (voor) sta!'. De niet altijd te beantwoorden vraag 'wie ben ik?' kan vervolgens in deze verklaring worden geïncorporeerd, wat leidt tot de volgende vraag: 'Wie ben ik, zo onstandvastig, dat jij *desondanks* op mij rekent?' (Ricoeur, 1994, pp. 167-168). Het is dus vanuit de *ipse*-identiteit dat we tegemoet komen aan de identiteit van de ander, zelfs zonder ondersteuning van het *idem*-aspect van de identiteit. Ricoeur maakt hiermee de verbinding tussen enerzijds de dialectiek tussen zelf-zijn en (het)zelfde zijn en anderzijds tussen het zelf en de ander.

De betrokkenheid van het antwoord 'hier ben ik!' vormt een breuk tussen de onbeantwoordbaar lijkende vraag en het antwoord van het subject dat verantwoordelijk wordt gemaakt door de verwachting van de ander. De ander dringt als het ware de 'omheining van het zelf' binnen door een appèl op hem te doen. Dit maakt de standvastigheid van de persoon die zich aan zijn belofte houdt, fundamenteel anders dan de onbuigzame zelfconstantie van de Stoïcijnen<sup>44</sup>. (Ricoeur, 1994, p. 168)

Zelf-zijn is door Ricoeur eerder gekarakteriseerd in termen van eigenaarschap: de persoon die eigenaar is van zijn ervaringen (gedachten, handelingen en passies). Wat de gedachte-experimenten in de literatuur echter laten zien, is een dialectiek tussen eigenaarschap en 'onteigening' en van zelfbevestiging en zichzelf 'uitwissen'. Het verbeelde niet(s)-zijn van het

---

<sup>44</sup> De Stoïcijnen oftewel Stoa vormden tussen 300 jaar voor en 200 jaar na Christus een filosofische stroming. Een van de centrale ideeën van de Stoa, waar Ricoeur naar verwijst, is dat al onze emoties het gevolg zijn van een verkeerd (want niet-rationeel) oordeel. Om gelukkig te zijn, dienen we vrij van hartstochten te zijn en onwrikbaar boven de gebeurtenissen te staan. (Störing, 1976, pp. 181-186)

zelf wordt hiermee een existentiële crisis van het zelf (Ricoeur, 1994, p. 168). Wat Ricoeur hier mijns inziens mee bedoelt, is dat we niet geheel 'eigenaar' zijn van onze eigen identiteit. De beide vormen van een appèl op het zelf, zoals hierboven beschreven, geven ons leven richting en structuur in de grote hoeveelheid mogelijkheden, die bij de mens zonder eigenschappen oneindig zijn. Het appèl van de ander stabiliseert onze identiteit en geeft het mede vorm.

De notie van het ontmantelde, 'kale' zelf is eveneens besproken door denkers als Levinas, Marcel en Jean Nabert. Ook aan de hand van hun werk wordt duidelijk dat het hier draait om 'het primaat van het andere-dan-het-zelf over het zelf'. Om mezelf 'beschikbaar' te maken voor de ander, is het echter niet alleen nodig dat de ander een appèl op mij doet, maar ook de vrijwillige beweging van het 'uitwissen' van het autonome, onafhankelijke zelf. Je zou kunnen zeggen dat het slechts het *idem*-aspect van de identiteit is dat wordt uitgewist, en dat het vanuit het *ipse*-aspect is dat het zelf zich in dienst stelt van de ander.

Ricoeur voegt hier aan toe dat, in het tegemoetkomen aan de ander, het gevoel van eigenwaarde niet vervangen moet worden door zelfhaat (Ricoeur, 1994, p. 168). Het gaat er dus om dat het appèl van de ander het zelf niet op gewelddadige wijze 'overneemt', maar dat het zelf zich willens en wetens beschikbaar stelt, zonder zichzelf 'op te offeren'. Het besluit om vanuit zorgzaamheid tegemoet te komen aan het appèl van de ander, kan bijdragen aan het gevoel van eigenwaarde van het zelf. De zorg voor het zelf is bovendien nodig om aan het appèl van de ander tegemoet te kunnen komen, iets dat in de zevende studie door Ricoeur wordt uitgewerkt.

Met zijn opmerking over het gevoel van eigenwaarde versus zelfhaat verwijst Ricoeur weer naar de notie die eerder besproken is, naar aanleiding van de titel *Oneself as Another*. Niet alleen kunnen anderen een appèl doen op mij; ook ik ben 'een ander', die een appèl kan doen op anderen en mag rekenen op hun mildheid en zorgzaamheid. Het is een vooruitwijzing naar de uitgebreide kritiek op de opvattingen van Levinas in de zevende studie, opvattingen die Ricoeur te veel op 'ontbieden' gericht vindt en geen ruimte laten voor zowel zorgzaamheid als het goede leven voor het zelf. Ook is deze notie van Ricoeur natuurlijk interessant om in hoofdstuk 7 te vergelijken met de status die de ik-persoon heeft in de procedure voor morele oordeelsvorming van G&I (zie § 1.3.4).

De vraag die Ricoeur stelt naar aanleiding van de analyse van identiteit als (het)zelfde-zijn, is de volgende: impliceert het zelf-zijn van het zelf een vorm van bestendigheid in de tijd die niet te reduceren is tot de categorie van substantie? In andere woorden: Is er een vorm van bestendigheid in de tijd, die niet te reduceren is tot de vraag naar het 'wat', maar een antwoord is op de vraag: 'wie ben ik?' (Ricoeur, 1994, pp. 117-118).

## Hoofdstuk 4 - Het ethische streven

In dit hoofdstuk bespreek ik de ethiek van Ricoeur, zoals weergegeven in de zevende studie van *Oneself as Another*. Deze ethiek ontwikkelt hij vanuit de notie van (narratieve) identiteit die in de voorgaande studies is uitgewerkt. De ethische implicaties van dit identiteitsbegrip zijn aan het eind van het vorige hoofdstuk al aangestipt in de notie van ethische toerekening en het (vanuit de *ipse*-identiteit) tegemoet komen aan het appèl van de ander, maar worden in de volgende studies verder uitgewerkt.

In § 4.1 bespreek ik de inzet van Ricoeurs ethiek zoals hij die ontwikkelt in de zevende, achtste en negende studie. Deze paragraaf besluit met Ricoeurs omschrijving van 'het ethische streven', waarin drie zwaartepunten worden onderscheiden: ik-jij-ieder. De drie zwaartepunten worden vervolgens in de paragrafen 4.2, 4.3 en 4.4 besproken, respectievelijk 'Het streven naar een goed leven', 'Goed leven met en voor anderen' en 'Rechtvaardige instituties'.

### 4.1 Inzet van de ethiek in *Oneself as Another*

Zoals in de inleiding van *Oneself as Another* werd aangekondigd (zie § 2.2.2), heeft Ricoeur in de eerste zes studies de taalkundige, praktische en narratieve dimensie van zelf-zijn besproken (waarvan ik laatstgenoemde heb behandeld in hoofdstuk 3). Deze dimensies hangen samen met drie verschillende manieren van antwoorden op de vraag naar het 'wie'. In de eerste twee studies werd het 'probleem van de identiteit' benaderd vanuit de vraag: 'wie spreekt?'. De derde en vierde studie hebben betrekking op de vraag 'wie handelt?', de vijfde en zesde studie gaan in op de vraag 'wie vertelt over zichzelf?'. In de zevende, achtste en negende studie vertrekt Ricoeur (1994, p. 169) vanuit de vierde en laatste vraag naar het 'wie': 'wie is het Morele subject van toerekening?'. Hiermee voegt hij een vierde dimensie van zelf-zijn toe: een dimensie die tegelijk 'ethisch' en 'moreel' is (zie de inleiding en § 4.1.1 voor een uitleg van dit onderscheid). In deze dimensie gaat het niet om de dialectiek tussen zelf-zijn en (het)zelfde-zijn, maar tussen zelf-zijn en ander(s)-zijn oftewel: tussen het zelf en de ander.

Ook in de laatstgenoemde drie studies wordt de vraag naar het 'wie' via een analytische omweg benaderd. De bepalingen 'goed' (ethiek) en 'verplicht' (moraal), die betrekking hebben op het handelen, zullen echter een ander soort predicaten blijken dan bijvoorbeeld de zelfbenoeming van een actor. Volgens Ricoeur (1994, p. 169) vormt hun relatie tot het handelend subject bovendien een nieuwe bemiddeling op de 'terugweg naar het zelf',

zoals eerder besproken in het kader van de ‘terugweg’ van de fictie naar het echte leven (zie § 3.3.3).

Het karakteriseren van handelingen met predicaten als ‘goed’ en ‘verplicht’ betekent het loslaten van de tegenstelling tussen ‘beschrijven’ en ‘voorschrijven’, een dichotomie die wordt gehanteerd in de traditie van Hume (*ought* versus *is*). Volgens Ricoeur (1994, pp. 169-170) zijn er in de voorgaande studies al diverse redenen te vinden om deze tegenstelling los te laten. Zo is een belangrijk kenmerk van handelen dat het vatbaar is voor voorschriften. Deze voorschriften, in de vorm van advies, aanbevelingen en instructies, kunnen ons leren hoe we bepaalde handelingen goed kunnen doen. Ze zijn zeker niet allemaal Moreel: ze kunnen bijvoorbeeld technisch, strategisch of esthetisch zijn. Morele voorschriften zijn geworteld in dit bredere domein van voorschriften, die nauw verbonden zijn met de praktijken die zij (helpen te) definiëren.

Een andere aanwijzing voor het loslaten van de dichotomie tussen beschrijven en voorschrijven is het functioneren van het verhaal als ‘natuurlijke overgang’ tussen beschrijven en voorschrijven, door de narratieve theorie te plaatsen op het kruispunt tussen de theorie van het handelen en Morele theorie. Zoals in § 3.3.4 al is besproken, functioneert de literaire fictie als een Ethisch laboratorium waarin we ons laten inspireren door visies op het goede en oprechte leven en ons oefenen in praktische wijsheid. Het vertellen van een verhaal, dat nooit geheel Ethisch neutraal is, kan worden beschouwd als het vormen van een denkbeeldige ruimte voor gedachte-experimenten, waarin het Morele oordelen in een hypothetische modus gebeurt. (Ricoeur, 1994, p. 170)

#### 4.1.1 *Ethiek en moraal*

Voordat Ricoeur begint met het ontvouwen van zijn ethiek, gaat hij in op het door hem gehanteerde onderscheid tussen ethiek en moraal, dat ook al is besproken in de inleiding van deze scriptie. Dit onderscheid komt niet voort uit de etymologie of het historische gebruik van de woorden: ze zijn ontleend aan het Grieks respectievelijk het Latijn, maar verwijzen beide naar het intuïtieve idee van *mores*. De betekenis van dit begrip *mores* is tweevoudig en verwijst zowel naar het ethische als het morele: ‘dat wat wordt beschouwd als *goed*’ en ‘dat wat zichzelf oplegt als *verplicht*’. Het is dus enkel ‘volgens afspraak’ en ten behoeve van de mogelijkheid om onderscheid te kunnen maken, dat Ricoeur ‘ethisch’ en ‘moreel’ gebruikt in deze verschillende, specifieke betekenissen. In navolging van Habermas gebruikt hij de term ‘ethiek’ (*ethics*) voor het aanduiden van *het streven naar een vervuld leven*, en ‘moraal’ (*morality*) voor de articulatie van dit

streven in *normen*. Deze normen kenmerken zich door zowel hun claim van universaliteit als hun begrenzende werking. (Ricoeur, 1994, p. 170) Ricoeur benoemt tevens de twee tradities in de Ethiek waartussen deze tegenstelling te herkennen is: de Aristotelische, waarin ethiek wordt gekenmerkt door het teleologische perspectief, en de Kantiaanse traditie, waarin moraal wordt gedefinieerd door de verplichting om de norm te respecteren, oftewel door een deontologisch gezichtspunt. Wat Ricoeur in de zevende, achtste en negende studie zal uitwerken en verdedigen, zijn de volgende drie stellingen die ieder met een studie corresponderen:

1. het primaat van ethiek over moraal;
2. de noodzaak van het ethische streven om door 'de zeef van de norm' te gaan;
3. de geldigheid van de terugkeer (van de norm) naar het ethische streven, wanneer de norm in de praktijk tot een impasse leidt.

De 'werkhypothese' die hiermee voorgesteld wordt, is dat moraal slechts een beperkte, hoewel gerechtvaardigde en zelfs noodzakelijke actualisatie van het ethische streven vormt, en dat ethiek in deze betekenis daarom moraal omvat. Dit komt ook tot uitdrukking in de gebruikte termen, wanneer Ricoeur spreekt van "*the teleological aim*" en "*the deontological moment*" (1994, p. 171). Het morele wordt opgevat als een 'moment' *binnen* de ethiek, waarbij het ethische streven door de 'morele zeef' gaat en de reflectie vervolgens weer terugkeert naar de ethiek. De relatie die Ricoeur ziet tussen ethiek en moraal, is dus een relatie van ondergeschiktheid maar tegelijkertijd van complementariteit. Deze complementariteit wordt versterkt in de laatste beweging van de moraal 'terug' naar de ethiek. De moraal neemt in deze ethiek een belangrijke plek in, maar heeft niet het laatste woord (Ricoeur, 1994, pp. 170-172). Zie ook het eerdere antwoord op de vraag of in de Ethiek van Ricoeur het ethische het primaat heeft over het morele (§ 2.2.1).

Deze articulatie van de verhouding tussen het ethische en morele staat natuurlijk niet los van de eerdere studies naar zelf-zijn. De predicaten 'goed' en 'verplicht' op het niveau van het handelen, corresponderen met twee stadia op het niveau van zelfbenoeming: zelfachting ofwel 'gevoel van eigenwaarde' (*self-esteem*) en zelfrespect (*self-respect*). Zoals verderop in dit hoofdstuk duidelijk zal worden, correspondeert het gevoel van eigenwaarde met het ethische streven en zelfrespect met het deontologische moment. In samenhang met de bovenstaande drie stellingen over ethiek en moraal leidt dit tot de volgende drie stellingen:



1. gevoel van eigenwaarde (*self-steem*) is fundamenteeler dan zelfrespect (*self-respect*);
2. zelfrespect is het gezichtspunt van waaruit het gevoel van eigenwaarde verschijnt in het domein van de normen;<sup>45</sup>
3. de aporieën<sup>46</sup> van de plicht brengen situaties voort waarin het gevoel van eigenwaarde niet alleen de bron is voor het zelfrespect, maar waar we ons tevens toe kunnen wenden wanneer de normen in een specifieke situatie geen houvast bieden in het 'uitoefenen' van respect (dit laatste wordt uitgewerkt in hoofdstuk 6).

In het samengaan van zelfrespect en gevoel van eigenwaarde ontvouwt en ontwikkelt het zelf-zijn zich pas geheel. (Ricoeur, 1994, p. 171)

Ricoeur stelt dat zijn verbinding tussen het ethische en morele tevens zal laten zien dat de kloof tussen beschrijven en voorschrijven, tussen dat wat is en dat wat zou moeten zijn, niet onoverbrugbaar is. Ethiek als teleologisch gezichtspunt kan rechtstreeks worden verbonden met de theorie van het handelen, uitgebreid naar de narratieve theorie. In de waardeoordelen en inschattingen die we loslaten op het (vertelde) handelen, komt het teleologische gezichtspunt tot uitdrukking. De deontologische predicaten die bij een moraal van plichten horen, lijken echter van buitenaf of bovenaf te worden opgelegd aan de actor. Doordat Ricoeur in zijn Ethiek echter het morele ondergeschikt maakt aan het ethische, zijn ook het *beschrijven* en *voorschrijven* beter met elkaar te verbinden, oftewel het oordelen over *feiten* en het oordelen over *waarden*. (Ricoeur, 1994, p. 171)

Ricoeur geeft aan het begin van de zevende studie zijn definitie van ethiek in termen van de 'ethische intentie', waarbij het 'deontologische moment' vooralsnog buiten beschouwing wordt gelaten:

***"aiming at the good life with and for others, in just institutions"***.

De drie zwaartepunten in deze definitie werkt hij vervolgens afzonderlijk uit, waarna ze de referentiepunten vormen voor de reflectie op de relatie tussen het ethische streven en de morele norm. (Ricoeur, 1994, p. 173)

---

<sup>45</sup> Dit onderscheid tussen zelfachting en zelfrespect moet gezien worden als een kritiek op de Kantiaanse notie van zelfrespect: het resultaat van het handelen volgens de morele plichten. Dat Ricoeur hier het begrip 'gezichtspunt' gebruikt, betekent dat het gevoel van eigenwaarde en het zelfrespect als het ware twee aspecten van hetzelfde zijn. Vanuit het ethische gezichtspunt komt het gevoel van eigenwaarde in beeld, terwijl vanuit het morele perspectief het zelfrespect zichtbaar wordt.

<sup>46</sup> Een aporie is een "onoplosbaar probleem" (Van Dale, 2005, p. 16). Ricoeur doelt in deze context op schijnbaar onoplosbare conflictsituaties, waarin morele plichten in strijd met elkaar zijn.

De relatie tussen het eerder genoemde gevoel van eigenwaarde en de notie van het goede leven is dat het gevoel van eigenwaarde haar betekenis ontleent aan het als 'goed' beoordelen van het eigen handelen. De betekenis hiervan blijft echter abstract zo lang een dialogische structuur ontbreekt, oftewel zo lang 'de ander' niet in beeld is bij deze evaluatieve beweging. Deze dialogische structuur op haar beurt wordt pas compleet binnen de context van rechtvaardige instituties. Het gevoel van eigenwaarde krijgt dus pas de volledige betekenis in verbinding met alle drie de componenten van het ethische streven, wat duidelijk wordt door het probleem van de ethiek in eerste instantie niet vanuit zelf-zijn te benaderen maar vanuit het ethische streven. (Ricoeur, 1994, p. 172)

## 4.2 Het streven naar een goed leven

Voor het onderzoeken van het streven naar een goed leven gaat Ricoeur te rade bij Aristoteles, wiens *Ethica Nicomachea* een fundamenteel werk is in de ontwikkeling van de teleologische traditie. 'Het goede leven', ofwel 'goed leven' of 'authentiek leven' zoals het eerder werd genoemd (zie § 3.3.4), is het doel waarop ons ethisch streven is gericht. Het beeld dat wij hebben van een vervuld leven, is het ultieme doel van ons handelen. In de uitwerking van dit ethische streven keren we met Aristoteles terug naar de 'configuratieve eenheden' die eerder zijn besproken in termen van narratieve identiteit: de praktijken, de levensplannen en de narratieve eenheid van een heel leven.

### 4.2.1 De paradox van de praxis

Aristoteles beschouwt *praxis* als de fundamentele basis voor het streven naar een goed leven<sup>47</sup>. Hierbij vormen de doelen, die in het handelen besloten liggen, tevens de structuren van het streven naar het goede leven. Ricoeur (1994, p. 177) signaleert hierin een paradox: *praxis*, het handelen dat een doel in zichzelf is oftewel *zelf* het doel is, richt zich tevens op het verdere doel van het goede leven. Dit roept de vraag op of handelingen in de structuur van praktijken gericht zijn op het goede, of slechts middelen zijn om het ver weg gelegen doel te bereiken.

Op een later punt in zijn *Ethica* verbindt Aristoteles het 'preferentiële kiezen' (het vanuit de eigen voorkeuren kiezen voor een bepaalde weg om je doelen te bereiken) met beraadslaging. We denken na en beraadslagen

---

<sup>47</sup> Ricoeur merkt hierbij op dat Aristoteles in het begin van zijn *Ethica Nicomachea* onder *praxis* het menselijke handelen in het algemeen verstaat. Pas later in zijn werk wordt *praxis* geplaatst tegenover *poiēsis* (zie ook § 3.5.4).

over manieren om onze doelen te bereiken en welke manier het beste is of het beste bij ons past. Aristoteles stelt echter dat de doelen zelf nooit het onderwerp zijn van de beraadslaging: we beraadslagen enkel over de middelen om die doelen te bereiken. De middelen liggen namelijk binnen onze macht, in tegenstelling tot de doelen. Dit ondersteunt Aristoteles met een aantal voorbeelden van praktijken: de arts vraagt zich niet af of hij (iemand) zal genezen, maar stelt zich de vraag *hoe* hij dat het beste kan doen; de spreker stelt zich niet de vraag of hij anderen zal overtuigen, maar enkel hoe. (Ricoeur, 1994, p. 173)

Het beperken van datgene wat binnen onze macht ligt tot enkel middelen, roept echter vragen op. Zo vraagt Ricoeur (1994, pp. 172-173) zich af of Aristoteles stil heeft gestaan bij de mogelijkheid dat iemand zich voor de keuze gesteld ziet of hij een arts of een spreker zal worden of blijven. Het kiezen van een bepaald 'pad' van handelingen is een keuze voor een bepaald doel, vanuit het idee dat het in lijn ligt met een verder doel of ideaal: een beeld van het goede leven. Ik zou hieraan willen toevoegen dat ook binnen praktijken beraadslaging plaats kan vinden (en zou moeten vinden) over de doelen die worden nagestreefd. Zo kan in sommige medische situaties blijken dat (gedeeltelijke) genezing of het zo lang mogelijk in leven houden van iemand, juist niet nagestreefd dient te worden.

Het Aristoteliaanse model van doel en middel lijkt dus niet het hele domein van het handelen te beslaan maar alleen het domein van de *tekhnē*<sup>48</sup>. Het is namelijk instrumenteel georiënteerd, doordat het alle relaties tussen ondergeschikte doelen en het ultieme doel als instrumenteel beschouwt. In een later deel van zijn *Ethica* biedt Aristoteles echter een complexer model van deliberatie. Het wordt dan gekoppeld aan 'praktische wijsheid' (Grieks: *phronēsis*, Latijn: *prudentia*), of preciezer: aan het pad dat 'de wijze mens' (*phronimos*) volgt om zijn leven richting te geven. Ricoeur ziet Aristoteles' grootste verdienste op dit gebied in de verbinding die hij maakt tussen *phronēsis* en de *phronimos*. Deze verbinding krijgt betekenis wanneer de 'praktisch wijze mens' in situaties tegelijkertijd 'de regel en de zaak' bepaalt: niet alleen de norm wordt bepaald, maar er wordt tevens onderzocht wat het geval is en wat er op het spel staat. De praktisch wijze arts bijvoorbeeld kan zich in specifieke situaties afvragen: 'verhoogt behandeling in dit geval de kwaliteit van leven?', of 'is er sprake

---

<sup>48</sup> *Tekhnē* (ook wel *technē* of *technè*) is een Oudgrieks begrip en kan worden vertaald als 'ambacht' of 'kunst' (zoals huizen bouwen, paardrijden, fluit spelen, dichten, geneeskunde, wiskunde). *Tekhnē* veronderstelt het vermogen tot praktisch oordelen, vooruitdenken, plannen en voorspellenen is dus gericht op het ordenen, controleren en grip krijgen op de wereld om ons heen. (De Lange, 2005, p. 12)

van ondraaglijk lijden?'. De situatie wordt hiermee begrepen in z'n unieke enkelvoud. Ricoeur werkt dit idee van *phronēsis* verder uit in de negende studie (zie hoofdstuk 6), bij het bespreken van de 'terugweg' van de norm naar de ethiek in bijzondere, enkelvoudige situaties. (Ricoeur, 1994, pp. 174-175)

In de zevende studie ontvouwt Ricoeur een antwoord op de hierboven geschetste paradoxen in de ethiek van Aristoteles, met behulp van hedendaagse filosofische bronnen en vanuit het in de eerdere studies herziene concept van het handelen. In de eerdere studies leidde de narrativiteit tot een verbreding van het praktische domein. Daarnaast bracht het Ricoeur tot het tot het aanbrengen van niveaus van praxis, zoals praktijken en levensplannen, samengevoegd in de narratieve eenheid van een menselijk leven. Waar eerder het 'verenigende principe' van de praktijkeenheden werd besproken, bekijkt Ricoeur de hiërarchie in het handelen nu vanuit een ethisch perspectief: het idee van het goede leven, dat eveneens een samenhang tussen de eenheden tot stand brengt.

#### 4.2.2 *Streven naar een goed leven: Praktijken*

Als eerste worden de praktijken besproken, in relatie tot het streven naar een goed leven. Volgens Ricoeur zetelt het verenigende principe van de praktijken niet alleen in de eerdergenoemde configuraties (zoals de inbeddingsrelaties) of in de rol van de constitutieve regels, die ethisch neutraal zijn. Ook 'standaarden van uitmuntendheid' (*standards of excellence*) dragen bij aan de eenheid van praktijken. Zoals in de inleiding van § 4.1 al is genoemd, is ons handelen vatbaar voor voorschriften. Onder standaarden van uitmuntendheid verstaat Ricoeur (in navolging van MacIntyre) vergelijkende regels in relatie tot idealen van perfectie, die ons in staat stellen om te bepalen wat bijvoorbeeld een goede arts of een goede schaakspeler is. Deze idealen van perfectie worden gedeeld binnen een gemeenschap van beoefenaars van de praktijk en geïnternaliseerd door de virtuozen, de 'meesters in het vak'.

Ricoeur (1994, pp. 176-177) benadrukt dat de standaarden van uitmuntendheid dus voorbij het individu gaan, in die zin dat ze een geschiedenis hebben en in een sociale context tot stand komen. De overeenstemming over deze standaarden sluit in het geheel geen discussie en kritiek uit. Discussie veronderstelt echter altijd een gedeelde cultuur met daarin overeenstemming over de criteria die de niveaus van succes en de mate van uitmuntendheid bepalen. Ricoeur verwijst hier tevens mee vooruit naar zijn opvatting dat ook het gevoel van eigenwaarde niet moet worden begrepen als een individuele aangelegenheid (zie § 4.3.1 en 4.4.2).

De standaarden van uitmuntendheid zijn op twee manieren verbonden met het streven naar een goed leven. Ze geven ons richting in het bepalen

van de interne waarden (*internal goods*) van een praktijk, die de teleologie van het handelen vormen. Deze interne waarden zijn gerelateerd aan het gevoel van eigenwaarde: door het waarderen (in de evaluatieve betekenis: als goed of slecht) van onze handelingen, waarderen we onszelf als de auteur ervan. Daarnaast zal Ricoeur het concept van interne waarden in de volgende studie verbinden met morele normen, in een poging om de 'categorische imperatief' van Kant de inhoud te geven die het ontbeert. (Ricoeur, 1994, pp. 167-177)

#### 4.2.3 *Streven naar een goed leven: Levensplannen*

Zoals de interne waarden van praktijken verbonden zijn met de standaarden van uitmuntendheid als horizon, zijn ze ook geïntegreerd in de 'levensplannen', bijvoorbeeld in iemands keuze om wel of geen arts te worden of te blijven. Zoals Ricoeur eerder al beargumenteerde, voldoet het model van doel en middel niet voor het begrijpen van dit soort levenskeuzes en reflecties. Het gaat hier om het expliciteren van vage ideeën en idealen over wat een goed leven is voor een persoon. Hierbij wordt heen-en-weer bewogen tussen deze ver weg gelegen idealen en het afwegen van de voor- en nadelen van (of binnen) een bepaald levensplan, op het niveau van praktijken. De keuze voor een bepaald levensplan vraagt dus niet om denken in doelen en middelen, maar om het eerdergenoemde *phronēsis*. (Ricoeur, 1994, p. 177) Ricoeur geeft met een beschrijving van dit heen-en-weer bewegen een eerste aanzet tot het definiëren van *phronēsis* oftewel de praktische wijsheid, die voltooid zal worden in zijn negende studie (zie hoofdstuk 6).

De term 'leven' in 'levensplan' gebruikt Ricoeur (1994, pp. 177-178) om een persoon in zijn geheel aan te duiden, ter onderscheiding van gefragmenteerde praktijken. Aristoteles vroeg zich in dit kader af of een mens een bepaalde *ergon* (taak, functie) heeft, zoals die in de standaarden van uitmuntendheid te zien zijn voor bijvoorbeeld een arts of architect. Deze parallel tussen het levensplan en de standaarden van uitmuntendheid bieden een respons op de eerder geconstateerde paradox dat *praxis* altijd zelf het doel is, maar tegelijkertijd gericht is op een ultiem doel. Deze respons ligt besloten in de eerdergenoemde 'inbeddingsrelaties', die te zien zijn in de relatie tussen praktijken en levensplannen. Wanneer een persoon een keuze maakt voor een bepaald levensplan<sup>49</sup>, krijgt het handelen dat hierdoor in beweging wordt gebracht de betekenis van 'doel in zichzelf'. De keuzes die we maken, zowel voor een bepaalde praktijk als

---

<sup>49</sup> Ricoeur gebruikt hierbij als voorbeeld weer de keuze voor een beroep, waarbij hij de term *vocation* gebruikt. In de betekenis van deze term is de verwantschap te zien tussen 'beroep' en 'roeping'.

daarbinnen, blijven we echter altijd evalueren en bijstellen. *Phronēsis* moet dus begrepen worden in termen van een zeer complexe deliberatie van heen-en-weer bewegen en een constant (her)evalueren.

#### 4.2.4 *Streven naar een goed leven: De narratieve eenheid van een leven*

Tot slot bespreekt Ricoeur (1994, pp. 177-178) de relatie tussen de narratieve eenheid van een leven en het streven naar een goed leven. De term 'leven' verwijst hier naar zowel de biologische geworteldheid van het menselijk leven als naar de eenheid van de persoon als geheel. Het is deze eenheid dat het subject kan zijn van waarderingen: het beschouwen en evalueren van de persoon in samenhang met het geheel van diens handelingen, rollen en levenskeuzes. De term 'narratieve eenheid' verwijst daarom niet zozeer naar de samenvoegende functie van narrativiteit, maar naar de verbinding die narrativiteit maakt tussen het waarderen van handelingen en het oordelen over een persoon zelf.

Het idee van de narratieve eenheid van een leven stelt dus veilig dat het ethische subject niemand anders is dan degene waaraan het verhaal de narratieve identiteit toewijst. Het verzekert als het ware ons actorschap: ondanks dat mijn leven onder invloed staat van de grillen van het lot en de invloed van anderen, is het mijn eigen leven dat ik leid, ben ik de ontwerper ervan en ben ik degene die keuzes maakt en handelt. Waar het bij levensplannen gaat om het maken van vrijwillige en bewuste keuzes, legt de notie van narratieve eenheid de nadruk op zowel het structureren van intenties en doelen<sup>50</sup> als op het toeval; elementen die we ook in alle verhalen terugvinden. Hierin is goed zichtbaar dat de mens altijd zowel handelt als handelingen van anderen en 'grillen van het lot' ondergaat. (Ricoeur, 1994, p. 178)

#### 4.2.5 *De hermeneutiek van het streven naar een goed leven*

In de bovenstaande bespreking van praktijken, levensplannen en de narratieve eenheid van een leven is in elk niveau de horizon van 'het goede leven' te zien. Ricoeur omschrijft deze horizon als een 'nevel' van idealen en dromen over prestaties die we zien als behorend tot een vervuld leven. Het goede leven is het ultieme doel waarop ons handelen is gericht, terwijl ons handelingen tevens een doel in zichzelf is, zoals we al zagen in de paradox van Aristoteles. Zoals gezegd ziet Ricoeur dit niet als paradox, omdat de keuze voor een levensplan het handelen in de praktijken beteke-

---

<sup>50</sup> De Engelse term die hier wordt gebruikt is 'cause', dat moeilijk te vertalen is maar verwijst naar een doel of 'zaak' buiten onszelf, waaraan we onszelf committeren.

nis geeft. Wel spreekt hij van een blijvende spanning tussen de interne doelen in praktijken en de verder gelegen doelen, vooral wanneer er twijfel ontstaat over de richting van ons leven. Deze twijfel kan ook de levensplannen en de interne doelen van praktijken openbreken en uiteindelijk van richting doen veranderen. (Ricoeur, 1994, p. 179)

In het heen-en-weer bewegen tussen de richting van een heel leven en de levensplannen en praktijken ziet Ricoeur de beweging van de hermeneutiek op verschillende manieren terug. Het zoeken naar wat bij ons en onze voorstelling van het goede leven past, vraagt om een constante interpretatie van het handelen en van onszelf. De beweging tussen het streven naar een goed leven en de keuzes voor en binnen bepaalde praktijken (werk, liefde, vrije tijd et cetera) kan worden gezien als de beweging van de hermeneutische cirkel. Net als in het interpreteren van een tekst wordt er bewogen tussen het geheel en de delen, die in termen van elkaar moeten worden begrepen.

Daarnaast maakt de hermeneutiek ons ervan bewust dat betekenis altijd betekenis voor *iemand* is. De actor die 'de tekst van het eigen handelen' interpreteert, interpreteert daarmee zichzelf. Ricoeur verwijst hier naar de filosoof Charles Taylor, die in zijn *Philosophical Papers* (1985) stelt dat de mens een "zichzelf interpreterend dier" is (Taylor, geciteerd in Ricoeur, 1994, p. 179).

Op het ethische niveau is deze zelfinterpretatie gekoppeld aan het eerder besproken gevoel van eigenwaarde. Gevoel van eigenwaarde ontstaat wanneer we ervan overtuigd zijn goed te handelen en te oordelen, oftewel wanneer we 'adequatie' (een 'relatie van geschiktheid') zien tussen onze levensidealen en de keuzes die we maken. Het constante interpreteren in de hermeneutische beweging biedt echter geen zekerheid over deze adequatie: achteraf kan altijd blijken dat we het verkeerde hebben nagestreefd of het goede op de verkeerde manier hebben nagestreefd. We kunnen hoogstens streven naar de geloofwaardigheid ervan in de ogen van anderen. Ricoeur verwijst hier vooruit naar het begrip 'getuigenis' (*attestation*): de meest krachtige overtuiging van de adequatie van ons streven naar het goede leven. Getuigenis komt voort uit de zekerheid dat ik zelf de auteur ben van mijn eigen spreken en handelen, een zekerheid die de overtuiging wordt dat ik goed handel en oordeel, in een kortstondige en voorlopige benadering van het goede leven. (Ricoeur, 1994, pp. 179-180)

### **4.3 Goed leven met en voor anderen**

Aan het begin van de zevende studie formuleerde Ricoeur het ethische gezichtspunt als 'het streven naar een goed leven, met en voor anderen, in

rechtvaardige instituties'. Inmiddels is 'het streven naar een goed leven' besproken aan de hand van de niveaus van handelen en zelfinterpretatie, gekoppeld aan het gevoel van eigenwaarde. Vervolgens bespreekt Ricoeur (1994, p. 180) het tweede zwaartepunt: dat van het 'jij' oftewel het intersubjectieve niveau. Dit doet hij vanuit de volgende vraag: "Hoe kan de tweede component van het ethische streven, dat we aanduiden met de mooie naam *sollicitude* ['zorgzaamheid'], worden verbonden met de eerste component?" (1994, p. 180).

In deze vraag is een paradox te zien wanneer het reflexieve aspect van het ethische streven gekarakteriseerd wordt als gevoel van eigenwaarde. Reflexiviteit lijkt daardoor te leiden tot afsluiting en een gerichtheid op zichzelf, in plaats van een gerichtheid op 'het goede leven' als horizon. Ondanks dit gevaar stelt Ricoeur dat zorgzaamheid niet iets is dat van buitenaf wordt 'toegevoegd' aan het gevoel van eigenwaarde, maar dat het de dialogische dimensie ervan ontvouwt (zoals reeds genoemd in § 4.1.1). Gevoel van eigenwaarde en zorgzaamheid kunnen beide niet zonder elkaar worden ervaren of bereflecteerd (Ricoeur, 1994, p. 180).

Ricoeur begint het onderzoek van de relatie tussen het zelf en anderen met de constatering dat 'zelf' niet dezelfde betekenis heeft als 'mijzelf'. Zelf-zijn wordt pas gekoppeld aan het eigenaarschap zoals uitgedrukt in 'mijzelf', als het zelf-zijn wordt toegepast op 'ieder geval' oftewel iedereen. Als ik echter een zelf ben, en ieder ander is ook een zelf, wat maakt dan dat de ander geen alter-ego van mijzelf is, maar werkelijk een ander? Volgens Ricoeur laat dit verschil zien dat onze zelfreflexiviteit, waaruit het gevoel van eigenwaarde ontstaat, abstract blijft en niet het verschil tussen 'mij en jou' markeert. (Ricoeur, 1994, pp. 180-181)

Een andere voorafgaande observatie is dat het zelf het 'gevoel van eigenwaarde' waard is vanwege zijn vermogens, en niet vanwege zijn prestaties. Dit concept van vermogens ('ik kan') wordt hierbij begrepen op het ethische niveau: ik ben het 'zijnde' dat het eigen handelen en ook mijzelf kan evalueren en kan beoordelen als 'goed'. Volgens Ricoeur is het in de overgang van deze potentie ('ik kan') naar de werkelijke realisatie ervan, dat de ander als 'bemiddelend' in beeld komt. Hij legt vervolgens via Taylor een verband met politieke theorie en rechtsfilosofie, dat belangrijk is met het oog op de vraagstelling van (en praktijkvoorbeelden in) deze scriptie. Veel 'naturrechtsfilosofieën' vooronderstellen een subject dat al compleet is, en geheel bedeed met rechten, voordat het toetreedt in de maatschappij. De participatie van het subject in de maatschappij is hierbij principieel toevallig en herroepbaar. Het individu verwacht van de staat dat de rechten worden beschermd die buiten hem om zijn gevormd, zonder dat hij een intrinsieke verantwoordelijkheid draagt om ook in de lasten te delen die horen bij de sociale verbondenheid. Volgens Ricoeur (1994, p. 181) veronderstelt dit gezichtspunt een rechtssubject dat voorafgaat aan iedere



maatschappelijke verbondenheid, en erkent het daardoor niet de rol van anderen in het 'bemiddelen' tussen vermogens en de realisatie ervan. Het hierboven beschreven rol van anderen in de verwerkelijking van het zelf betreft Ricoeur vervolgens op Aristoteles' filosofie van de vriendschap, waarin de 'bemiddelende rol' van de ander een belangrijke plaats heeft.

#### 4.3.1 *Aristoteles: vriendschap*

Ricoeur noemt drie redenen waarom hij bij Aristoteles te rade gaat in zijn onderzoek naar de dialectiek tussen het zelf en de ander vanuit het ethische gezichtspunt. Vriendschap wordt door Aristoteles opgevat als de overgang tussen enerzijds het streven naar een goed leven en anderzijds rechtvaardigheid. Hierin komt dus het 'gevoel van eigenwaarde', dat op het eerste gezicht solitair leek, samen met rechtvaardigheid, door Aristoteles opgevat als "de deugd van menselijke pluraliteit in de politieke sfeer" (Ricoeur, 1994, p. 182). Daarnaast benadert Aristoteles de vriendschap niet vanuit de psychologie maar als deugd (*virtue*), een activiteit waarin men kan excelleren en waarin men deliberatieve<sup>51</sup> keuzes maakt. Tot slot is de verhandeling van Aristoteles zowel een pleidooi voor 'eigenliefde', oftewel vriendschap met jezelf, als een betoog waarin gesteld wordt dat vriendschap een voorwaarde is voor een gelukkig leven.

Het ander(s)-zijn van anderen vervult een gebrek of tekort in ons leven en stelt ons in staat onszelf en ons leven te ontplooien: "Friendship . . . works toward establishing the conditions for the realization of life, considered in its intrinsic goodness and its basic pleasure" (Ricoeur, 1994, p. 186). Doordat de 'zelfliefde' van Aristoteles wordt omschreven als het waarden van het goede in onszelf, doet het denken aan het 'gevoel van eigenwaarde' zoals Ricoeur het reflexieve moment in het ethische streven heeft genoemd. Aristoteles beschouwt de zelfliefde echter nadrukkelijk als een deugd (in plaats van een psychologisch fenomeen), waarmee hij op het niveau van de ethiek blijft. Ricoeur spreekt juist van een 'gevoel' van eigenwaarde, als gevolg van de (ethische) reflectie.

Aristoteles stelt dat vriendschap een dubbelzinnige notie is, die kan worden verhelderd door ons af te vragen op welk doel (*philēta*) het gericht is. Hierin onderscheidt hij drie motieven oftewel drie typen vriendschap: we kunnen met iemand bevriend zijn omwille van het goede, het nut of het plezier. Ricoeur ziet hierin een antwoord op de bekende vraag of iemand van zichzelf moet houden om van een ander te kunnen houden. Wanneer

---

<sup>51</sup> 'Deliberatieve' keuzes zijn keuzes waarover is beraadslaagd met anderen (niet te verwarren met het Engelse *deliberate*, in de betekenis van 'opzettelijk').

we kijken naar het motief van zelfliefde (*philautia*), zien we namelijk dat het hier niet om een onbemiddelde voorliefde voor het zelf gaat, maar om een vorm van gerichtheid op het goede. Ook in vriendschap omwille van het nut legt hij overigens de nadruk op deze oriëntatie op het goede: degenen die om elkaar geven vanwege het nut, geven niet om elkaar omwille van zichzelf, maar met het oog op het goede dat ze in de vriendschap verkrijgen. (Ricoeur, 1994, pp. 182-183)

Hier komt bij dat het ontstaan van vriendschap altijd een wederkerig proces is, welke plaats de zelfliefde daarin ook heeft. Zelfliefde is niet iets dat chronologisch voorafgaat aan vriendschap, maar altijd slechts een deel van het ontstaan van betekenis in de ontwikkeling van een vriendschapsrelatie. Vriendschap behoort dus niet alleen tot de ethiek als eerste vorm waarin de wens om goed te leven zich ontvouwt, maar brengt de problematiek van de wederkerigheid naar voren.

Wederkerigheid kan niet worden gedacht zonder het idee van een relatie tot het goede in het zelf, in de vriend en in de vriendschap. Volgens Ricoeur is de ontwikkeling van wederkerigheid een dialectiek tussen het zelf en de ander, niet gebaseerd op '(het)zelfde', zoals in de filosofie van Husserl, of op 'de Ander', zoals in de filosofie van Levinas. Aristoteles' idee van wederkerigheid is dat "each loves the other *as being the man he is*" (Ricoeur, 1994, p. 183), iets dat niet het geval is bij vriendschappen omwille van het nut of plezier. In de definitie van Aristoteles is een vriendschap omwille van (wederzijds) plezier dus geen ware, wederkerige vriendschap.

In wederzijdse vriendschap worden ook de minder plezierige eigenschappen van de ander voor lief genomen. De vriendschap kan niet worden gedacht in termen van een evenwichtige 'ruil', van investering en rendement. In een wederkerige vriendschap kan daarom lange tijd sprake zijn van asymmetrie in het geven en ontvangen, zonder dat dit tot het einde ervan leidt. Deze definitie van wederkerigheid in vriendschap betekent volgens Ricoeur (1994, pp. 183-184) dat wederkerigheid overduidelijk naar voren komt in het ethische domein, maar ook moet worden verondersteld in het morele domein. Hij doelt hiermee op de 'Gulden Regel' en Kants categorische imperatief van respect<sup>52</sup>, die hij onderzoekt in de acht-

---

<sup>52</sup> De 'Gulden Regel' luidt als volgt: "Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet". De categorische imperatief van Kant kent twee (belangrijkste) formuleringen. De eerste stelt dat we dienen te handelen volgens die stelregel (maxime) waarvan we tegelijkertijd kunnen willen dat zij een algemene wet wordt. De tweede stelt dat we de mensheid (onzelf en anderen) moeten behandelen 'als doel in zichzelf', en nooit enkel als middel. De plichtethiek van Kant draait om het handelen omwille van de plicht: alleen dan is een handeling moreel te noemen.

ste studie (zie § 5.2). Hierin is de notie te zien van 'als zijnde wat de ander is', een notie die bepalend is voor wederkerigheid.

Ricoeur benadrukt dat vriendschap, met gelijk(waardig)heid als kenmerk, weliswaar grenst aan rechtvaardigheid maar zeker niet ermee overeenkomt. Waar de rechtvaardigheid leidend is in instituties, heeft de vriendschap haar plaats in interpersoonlijke relaties. Rechtvaardigheid verwijst naar het 'ieder' en in instituties naar grote groepen mensen, terwijl vriendschap maar met een beperkt aantal mensen mogelijk is. Tot slot kenmerkt rechtvaardigheid in grote gemeenschappen zich in het streven naar gelijkheid, waar deze gelijk(waardig)heid (*equality*) in vriendschap is voorondersteld. (Ricoeur, 1994, p. 184)

Op grond van bovenstaande bespreking breidt Ricoeur zijn antwoord uit op de vraag of zelfliefde een voorwaarde is voor de liefde voor een ander. Eerder werd al gesteld dat ook zelfliefde een gerichtheid op het goede is. Ricoeur (1994, pp. 184-185) voegt hier nu aan toe dat 'het zichzelf' dat het zelf liefheeft, datgene is wat stabiel en duurzaam is, oftewel 'het beste van zichzelf'. Zelfliefde moeten we dus niet opvatten als een egoïstische gerichtheid op het zelf. Het is gericht op het *goede* in onszelf, en speelt daarom in vriendschappen niet de rol van een verlangen om 'gebruik' te maken van de ander.

De relatie tussen zelfliefde en behoefte aan vriendschap wordt vervolgens geformuleerd in termen van verlangen en begeren: voor de goede mens is zijn eigen bestaan begerenswaardig. In de behoefte aan vriendschap is ditzelfde begeren te zien: het zijnde van de vriend is op dezelfde manier begerenswaardig als het eigen bestaan. De ander, zelf ook een zelf maar fundamenteel anders dan mijzelf, geeft mij in het 'samenleven' iets dat ik zelf niet kan produceren. Volgens Ricoeur (1994, pp. 186-187) is het eerdergenoemde 'gebrek' of 'tekort' niet alleen fundamenteel in de behoefte aan vriendschap, maar ook altijd inherent aan de relatie van het zelf met zijn eigen bestaan, dat altijd incompleet en 'in wording' is.

Aan het eind van zijn onderzoek naar vriendschap in de ethiek van Aristoteles bespreekt Ricoeur (1994, p. 188) de verbinding met het gevoel van eigenwaarde, als het oorspronkelijke reflexieve moment van het streven naar een goed leven. Volgens Ricoeur draagt vriendschap iets belangrijks bij aan het gevoel van eigenwaarde, namelijk het idee van wederkerigheid in de uitwisseling tussen mensen die ieder zichzelf van waarde achten. De gelijk(waardig)heid als uitvloeisel van wederkerigheid relateert vriendschap aan rechtvaardigheid. Het samenleven van enkele mensen met een persoonlijke relatie tot elkaar, kan daardoor worden gezien als 'de weg' voor het samenleven op grote schaal: het rechtvaardig verdelen van hulpbronnen op de schaal van een historische, politieke gemeenschap. (Ricoeur, 1994, pp. 187-188)

Door dit verband tussen vriendschap en rechtvaardigheid zou je kunnen zeggen dat onze vriendschappen op het interpersoonlijke niveau een voedingsbodem vormen voor rechtvaardig handelen in grotere verbanden. Zoals we in § 4.4 zullen zien, gaat rechtvaardigheid over onze verhouding tot het 'ieder', met inbegrip van de anonieme, verre ander. Vriendschappen kunnen ons helpen om de anonieme ander in onze verbeelding een gezicht te geven en om ons in anderen te verplaatsen, en voeden daardoor tevens ons gevoel van rechtvaardigheid. Vriendschap brengt in onszelf en de ander het beste naar boven, en trekt ons uit onze 'opsluiting' van het streven naar een goed leven voor onszelf.

### 4.3.2 Zorgzaamheid

Vanuit bovenstaande betekenis van vriendschap in relatie tot het goede leven, werkt Ricoeur zijn notie van zorgzaamheid (*solicitude*<sup>53</sup>) uit, gebaseerd op de uitwisseling tussen geven en ontvangen. In vriendschap is een broze balans te zien van geven en ontvangen, die in hypothese gelijk is. Dit is tevens de gelijkheid waar Aristoteles op doelt wanneer hij vriendschap als 'wederkerig' karakteriseert. In vriendschappen is echter niet altijd sprake van een evenwichtige balans tussen geven en ontvangen, doordat het zelf en de ander in verschillende mate kunnen overheersen in het nemen van initiatief in de uitwisseling. Volgens Ricoeur is de gehele filosofie van Levinas (aan wie zijn ethiek schatplichtig is) gestoeld op het idee van 'de Ander'<sup>54</sup> als initiatiefnemer in de intersubjectieve relatie. (Ricoeur, 1994, pp. 188-189)

Vanuit een kritiek op de filosofie van Levinas werkt Ricoeur (1994, pp. 188-189) zijn notie van zorgzaamheid verder uit. Bij Levinas begint de intersubjectieve relatie en daarmee de ethiek bij de 'verschijning' van de Ander in 'het gelaat van de Ander', die rechtvaardigheid *eist* en het zelf sommeert tot verantwoordelijkheid. Het gelaat van de Ander verschijnt hier als 'meester van de rechtvaardigheid', die het zelf (in dit geval opgevat als de ander) op een beschuldigende manier ethisch voorschrijft hoe te handelen. De kritiek van Ricoeur is dat in deze opvatting van een intersubjectieve relatie eigenlijk geen werkelijke relatie kan ontstaan. De ander 'ontslaat' zichzelf van het aangaan van een relatie, door in de 'buitenposi-

---

<sup>53</sup> In de Engelse vertaling van *Soi-même comme un autre* wordt de Franse term *solicitude* onvertaald overgenomen. *Solicitude* wordt doorgaans naar het Nederlands vertaald met 'bekommernis', 'zorg' of 'barmhartigheid'. Ik heb gekozen voor het begrip 'zorgzaamheid', waarin mijns inziens de houding ten opzichte van de ander en het ethische streven in doorklinkt.

<sup>54</sup> De hoofdletter die Levinas gebruikt in 'de Ander' is een verwijzing naar dit initiatief en naar de fundamentele andersheid van de ander.

tie' (of 'bovenpositie') te blijven. Het zelf wordt daarmee gereduceerd tot een passief 'ik' dat gesommeerd wordt door de Ander.

Volgens Ricoeur roept deze visie de vraag op of het 'bevel', om gehoord en ontvangen te worden, niet vraagt om een respons die de asymmetrie compenseert. Zonder deze compensatie zou het bevel van de ander de uitwisseling tussen geven en ontvangen blokkeren en ontstaat er geen ruimte voor zorgzaamheid. De vraag is echter uit welke bron de zorgzaamheid dan kan putten, als de instructie van de ander niet datgene is dat ons vermogen activeert om aan de ander tegemoet te komen. Volgens Ricoeur is de bron van de zorgzaamheid de 'goedheid', die alleen kan ontspringen aan een zelf dat zichzelf niet veracht. Eerder wees Ricoeur in dit verband al op het gevaar dat het gevoel van eigenwaarde wordt vervangen door zelfhaat (zie het slot van hoofdstuk 3). Om het appèl van de ander te kunnen horen en onze capaciteit om iets te 'geven' aan te spreken, is gevoel van eigenwaarde volgens Ricoeur een voorwaarde (Ricoeur, 1994, p. 189).

Ricoeur wijst erop dat de term 'goedheid' in veel talen verwijst naar zowel de ethische kwaliteit van datgene waar het handelen op gericht is, als de houding van een persoon jegens anderen. Hieruit lijkt de veronderstelling te spreken dat een handeling alleen goed kan zijn wanneer hij wordt gedaan vanuit betrokkenheid met anderen (*acting out of regard for others*). Dit motief van handelen uit betrokkenheid (het 'zien staan' van de ander) maakt volgens Ricoeur duidelijk dat zorgzaamheid veel fundamenteeler is dan het gehoorzamen aan een plicht. Het vocabulaire van sommeren en bevelen in de ethiek van Levinas laat zien dat het te plaatsen is in het domein van morele normen, volgens Ricoeur sterk beïnvloed door de thema's oorlog en het kwaad.

Ricoeur daarentegen plaatst de zorgzaamheid in het domein van de ethiek, gekarakteriseerd door 'spontane welwillendheid' en nauw verbonden met gevoel van eigenwaarde binnen het kader van het streven naar een goed leven. Het tegemoetkomen aan het appèl van de ander vanuit spontane welwillendheid lijkt op het erkennen van de (morele) autoriteit van de ander, maar vertrekt niet vanuit passiviteit maar vanuit het eigen actor-schap. Vanuit het gevoel van eigenwaarde en binnen het kader van het eigen ethische streven, hoort het zelf het appèl van de ander en komt het daaraan tegemoet. Dit tegemoetkomen kan de asymmetrie compenseren die veroorzaakt wordt door het primaat van de ander en diens gebod tot verantwoordelijkheid. (Ricoeur, 1994, pp. 189-190)

Deze situatie van gebieden en erkennen ziet Ricoeur als één van de twee polen in het spectrum van de zorgzaamheid, waarvan de vriendschap het midden vormt. De andere pool, waarin ook sprake is van een vorm van ongelijkheid of asymmetrie, is die van de confrontatie met de lijdende

ander<sup>55</sup>. In deze vorm van asymmetrie is het zelf, geconfronteerd met de ander die lijdt en ondergaat, juist degene waarbij het initiatief ligt en die in staat is tot handelen. Het zelf, dat in staat is om te handelen, gehoorzaamt niet maar *geeft* zijn sympathie en mededogen, vanuit de wens om de pijn van de ander te delen. Hierbij wordt niet het zelf, maar juist de ander gereduceerd tot een passief, ontvangend ik. (Ricoeur, 1990, pp. 194-191)

In deze situatie, waarin het lijden van de ander het startpunt is voor de asymmetrische relatie, wordt de aanvankelijke asymmetrie volgens Ricoeur echter ook gecompenseerd. In zijn kwetsbaarheid geeft de ander mij namelijk iets terug. Waar medelijden gekenmerkt wordt door tevredenheid over het feit dat ik zelf gespaard blijf, kenmerkt sympathie zich door een gedeelde kwetsbaarheid. Het lijden van de ander laat mij stilstaan bij de kwetsbaarheid en eindigheid van het menselijk leven waar wij beiden in delen. Ricoeur (1994, pp. 191-192) merkt hierbij op dat gevoelens (gericht op de ander) hierin een belangrijke rol spelen, zowel veroorzaakt door het bevel als het lijden van de ander. Dit belang van gevoelens zal in het volgende hoofdstuk in contrast komen te staan met Ricoeurs revisie van Kants categorische imperatief, waarin gevoelens juist één van de zaken zijn die worden uitgezuiverd.

We kunnen dus stellen dat volgens Ricoeur zorgzaamheid voortkomt uit een spontane welwillendheid jegens de ander, en fundamenteeler is dan het gehoorzamen aan de plicht. Het appèl van de ander, in de vormen van het 'gebieden' of de confrontatie met de lijdende ander, 'geeft' mij iets terug, op twee manieren. Het appèl van de ander activeert en articuleert het goede in mijzelf oftewel brengt het goede in mij naar boven, wat bijdraagt aan mijn gevoel van eigenwaarde en vorming van mijn identiteit. De confrontatie met de lijdende of afhankelijke ander doet mij tevens beseffen dat het leven kwetsbaar en eindig is, en dat wij deze menselijke conditie met elkaar delen.

### 4.3.3 *Het zelf als een ander*

Met vriendschap duidt Ricoeur dus een midden aan in de (gedeelde) wens om samen te leven en in elkaars leed te delen, waarbij gelijkheid en ook zorgzaamheid voorondersteld zijn. Deze vooronderstelling van gelijkheid maakt de vriendschap tot een midden tussen twee uiterste polen van ongelijkheid (het appèl en lijden) als aanleiding voor (eventuele) zorgzaamheid, die de asymmetrie herstelt.

---

<sup>55</sup> 'Lijden' wordt hier door Ricoeur bedoeld in brede zin: het gaat niet alleen om fysieke en/of mentale pijn, maar om het beperken of zelfs vernietigen van iemands vermogen tot handelen

De zorgzaamheid, die kan ontstaan in het hele gebied tussen de twee polen, voegt de dimensie van het tekort of gebrek toe aan het gevoel van eigenwaarde: in het streven naar een goed leven hebben wij anderen nodig en in het bijzonder vrienden. Onze reactie en houding van zorgzaamheid hebben een zodanige invloed op ons gevoel van eigenwaarde dat wij onszelf beschouwen als een ander te midden van anderen. In de vriendschap heeft dit beschouwen de vorm van wederkerigheid, uitgedrukt in de term en 'elkaar', die een heen-en-weer bewegen tussen het zelf en de ander uitdrukt. We beschouwen de ander dus als een zelf net als ik, en onszelf als een ander in de ogen van de ander (Ricoeur, 1994, p. 192).

In deze perceptie van 'elkaar', van het zelf als een ander en de ander als een zelf, onderscheidt Ricoeur (1994, pp. 192-193) drie elementen: omkeerbaarheid, onvervangbaarheid en 'gelijkenis' (*similitude*). De omkeerbaarheid betreft de rollen van de eerste- en tweede persoon die het zelf en de ander innemen: wanneer ik een ander aanspreek met 'jij', begrijpt die ander dit vanuit zijn positie als 'ik'. Hoewel de rollen omkeerbaar zijn, is ieder 'ik' daarin echter verankerd en zijn de personen onvervangbaar. Zorgzaamheid voegt de dimensie van waarde toe aan de onvervangbaarheid van personen: ieder persoon is onvervangbaar als het gaat om onze genegenheid en achting voor de ander.

Tot slot beschrijft Ricoeur de notie van gelijkenis als dat wat niet alleen samengaat met vriendschap, maar ook met alle soorten relaties tussen het zelf en de ander die aanvankelijk asymmetrisch zijn. Gelijkenis is dat wat ontstaat in de uitwisseling tussen ons gevoel van eigenwaarde en zorgzaamheid voor de ander. Volgens Ricoeur kan iemand geen achting voor zichzelf hebben als hij geen achting voor anderen *als zichzelf* heeft. Dit 'als ik' verwijst naar het vermogen van de ander om net als ik iets in gang te zetten in deze wereld (*power-to-act*), beredeneerd te handelen, prioriteiten te stellen en (de doelen van) mijn handelingen te waarderen. De betekenissen van 'jij ook' en 'als ik' steunen op een vertrouwen dat voortkomt uit de getuigenis dat ik van waarde ben en in staat ben om te handelen. (Ricoeur, 1994, p. 193)

Ik wil hierbij het eerder genoemde antwoord 'Hier ben ik!' in herinnering roepen, dat het zelf (ondanks zijn onstandvastigheid) kan geven als respons op het appèl van de ander (zie § 3.3.4). In de bespreking daarvan zagen we al dat het appèl van de ander onze identiteit stabiliseert en mede vorm geeft. Hierbij kwam vervolgens het idee van 'gevoel van eigenwaarde', als het reflexieve moment van het streven naar een goed leven. Wat hier nu aan toe wordt gevoegd, is de verbinding tussen het gevoel van eigenwaarde en zorgzaamheid. Deze verbinding komt voort uit de gelijkenis: ik acht mijzelf van waarde en van daaruit ook de ander, een zelf zoals als ik, kwetsbaar en sterfelijk zoals ik. Deze betekenis wordt hiermee

tevens omkeerbaar: eigenwaarde is alleen mogelijk wanneer wij ook achting hebben voor anderen 'zoals mijzelf'.

Ricoeurs conclusie is dat de achting van de *ander als een (zich)zelf* fundamenteel gelijkwaardig is aan de achting voor *(mij)zelf als een ander* oftewel aan het gevoel van eigenwaarde. Hierin wordt tevens een paradox zichtbaar, namelijk die van de onvervangbaarheid (Ricoeur, 1994, pp. 193-194). Ik acht de ander als een zelf zoals mijzelf, terwijl die ander tegelijkertijd fundamenteel anders is dan ik, en onvervangbaar door enige ander.

#### 4.4 Rechtvaardige instituties

Dat het streven naar een goed leven ook de betekenis van rechtvaardigheid omvat, werd al geïmpliceerd met de notie van 'de ander' in Ricoeurs definitie van het ethische streven. In de vorige paragraaf lag de nadruk op de ander in de tweede persoon: de 'jij', de vriend of degene die rechtstreeks een appèl doet op het zelf. Wanneer we de sfeer van 'anderen' uitbreiden, komen we bij het derde niveau in de eerder genoemde reeks ik-jij-ieder: de relatie met de verre, abstracte ander(en). In § 4.3.1 werd al gesteld dat vriendschap grenst aan rechtvaardigheid maar daar op verschillende vlakken fundamenteel van verschilt. In de laatste paragraaf van de zevende studie gaat Ricoeur in op het samenleven met niet alleen een kleine kring van naasten maar met iedereen die deel uitmaakt van onze samenleving.

Rechtvaardigheid strekt zich dus uit voorbij de hierboven besproken '*face-to-face* relaties'<sup>56</sup> oftewel de interpersoonlijke relaties waarin we 'elkaars gezicht zien'. Ricoeur stelt dat 'goed leven' niet beperkt is tot deze interpersoonlijke relaties en ontmoetingen, maar zich uitstrekt tot het leven in instituties. Hiermee hangt samen dat rechtvaardigheid ethische kenmerken omvat die verder strekken dan zorgzaamheid. Instituties kunnen worden gezien als het aangrijpingspunt van rechtvaardigheid, waarbij 'gelijkheid' de ethische inhoud is van het 'gevoel van rechtvaardigheid'. Door deze twee thema's te onderzoeken in de derde component van het ethische streven, wordt er een nieuwe dimensie van het zelf en daarmee ook van het gevoel van eigenwaarde blootgelegd: dat van het 'ieder', en 'ieder zijn/haar recht'. (Ricoeur, 1994, p. 194)

---

<sup>56</sup> Ricoeur gebruikt hier onder andere de term '*face-to-face encounters*', wat natuurlijk Levinas' 'Gelaat van de Ander' in gedachten roept.



#### 4.4.1 *Instituties*

Onder instituties verstaat Ricoeur de structuren van het samenleven in een historische gemeenschap (een volk, natie, regio et cetera): structuren die niet te reduceren zijn tot interpersoonlijke relaties, maar daar wel uit zijn opgebouwd. Het zijn de instituties waarin de gerichtheid op 'iedereen' gestalte krijgt: het samenleven en samenwerken op grotere schaal. Volgens Ricoeur zijn het niet de begrenzenende regels die instituties karakteriseren, maar de "bond of common mores" (1994, p. 194): de gedeelde 'zeden en gewoonten' die zich in onze samenleving hebben gevormd en zijn gesedimenteerd. Het is precies deze betekenis die het Griekse *ēthos* heeft waar het begrip 'ethiek' aan is ontleend.

Het ethische primaat van het samenleven over de begrenzing van wettelijke en politieke systemen wordt volgens Ricoeur ondersteund door het onderscheid dat Arendt maakt tussen 'gezamenlijk vermogen' (*power in common*) en overheersing. Waar in politieke instituties overheersing de regeerders afscheidt van 'de geregeerden', ligt daaronder een meer fundamenteel niveau van gezamenlijk vermogen oftewel vermogen door gezamenlijk handelen. In navolging van Arendt worden hierin twee kenmerken onderscheiden: pluraliteit en gezamenlijk handelen<sup>57</sup>.

Het idee van pluraliteit betekent een uitbreiding van de intermenselijke relaties, van 'ik' en 'jij' naar de derde persoon of 'derde partij'. 'Het zelf als een ander zelf' wordt hier: 'Het zelf als *ieder* ander'. De pluraliteit van de samenleving brengt met zich mee dat veel van deze anderen voor mij anoniem zullen blijven oftewel nooit 'een gelaat' zullen worden waar ik een relatie van zorgzaamheid mee kan aangaan. Ricoeur stelt dat vanuit het idee van pluraliteit een 'pleidooi voor de anoniemen' onderdeel uitmaakt van het meest volledige streven naar een goed leven. (Ricoeur, 1994, p. 195)

Het insluiten van deze anonieme 'derde partij' is niet alleen gericht op de onmiddellijke wens tot samen handelen, maar strekt zich uit in de toekomst, waarmee het een temporele dimensie krijgt. Het handelen in de politieke dimensie kan gezien worden als de meest krachtige poging om onsterfelijkheid of zelfs eeuwigheid te verlenen aan dat wat zal vergaan. Het vermogen van het gezamenlijke handelen is weliswaar kwetsbaar; het bestaat enkel zo lang mensen samen handelen en verdwijnt zodra de samenwerking uiteenvalt. Deze kwetsbaarheid is echter van de tweede

---

<sup>57</sup> Arendt gebruikt hier het beeldende begrip "action in concert", dat lastig letterlijk te vertalen is maar verwijst naar 'afgestemd handelen', in relatie tot elkaar en in een gezamenlijk streven.

orde, anders dan die van de kwetsbaarheid van de sterfelijke mens. (Ricoeur, 1994, p. 196)

Het idee van gezamenlijk handelen houdt verband met het publieke handelen en de publieke ruimte, waarin het handelen in praktijken aan het licht komt. Arendt definieert het publieke handelen als een web van menselijke relaties, waarin ieder menselijk leven zijn korte geschiedenis ontvouwt. Het gaat hier om een bewustzijn van 'samen' en een wens tot samenleven en samenwerken, dat normaal gesproken onzichtbaar en 'vergeeten' is, doordat het wordt overschaduwed door de relaties van overheersing. In tijden van revolutie, waarin deze relaties van overheersing omver worden geworpen, wordt het gezamenlijke handelen het duidelijkst zichtbaar als het vormende element dat onder de institutionele structuren ligt. (Ricoeur, 1994, pp. 196-197)

Ricoeur stelt dat het dit vermogen is, voortkomend uit de wil om samen te leven en te handelen, dat in het ethische streven het aangrijpingspunt vormt voor de rechtvaardigheid. De eerdere uitspraak dat instituties werken als het aangrijpingspunt van de rechtvaardigheid, is hiermee verder ingevuld: de gerichtheid op het 'ieder' en de wens om samen te leven en te handelen, kunnen gezien worden als de basis en de legitimatie van instituties en de overheersende structuren die daartoe behoren.

#### 4.4.2 *Rechtvaardigheid*

Aangekomen bij het thema rechtvaardigheid vanuit de relatie van het zelf tot het 'ieder', stelt Ricoeur (1994, p. 197) de vraag of we rechtvaardigheid wel kunnen (blijven) plaatsen in het ethische, teleologische domein. De 'theorie van de rechtvaardigheid' van Rawls, door Ricoeur besproken in de achtste studie (zie hoofdstuk 5), lijkt aan te tonen dat rechtvaardigheid doordacht moet worden binnen een deontologisch kader. Rawls plaatste zijn *A theory of justice* inderdaad kritisch tegenover een teleologisch perspectief (het utilitarisme). Ricoeur ziet echter wel degelijk een teleologische oriëntatie in Rawls' idee van rechtvaardigheid, namelijk in deugdethische, aristoteliaanse zin. Aan het begin van het genoemde werk formuleert Rawls zijn opvatting van rechtvaardigheid als volgt: "Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of system of thought" (Ricoeur, 1994, p. 197).

Volgens Ricoeur wijst rechtvaardigheid in twee richtingen: naar het goede en het legale. Naar het goede verwijst het als een uitbreiding van interpersoonlijke relaties naar de instituties. Naar het legale verwijst het in de zin van het rechterlijk systeem, dat samenhang en het recht van begrenzing verleent aan de wetten. Ricoeur is het om de eerstgenoemde gerichtheid te doen, die correspondeert met ons 'gevoel van rechtvaardigheid' of onze 'rechtvaardigheidsintuïtie', op een meer fundamenteel niveau dan het

juridische. Dat ons gevoel van rechtvaardigheid zich niet beperkt tot het legale en juridische wordt ondersteund door de eeuwenoude geschiedenis van het idee van rechtvaardigheid, dat teruggaat tot ver voordat wetten en instituties ontstonden. Aan dit gevoel van rechtvaardigheid gaat niet zelden een gevoel van onrechtvaardigheid vooraf, doordat mensen veelal een beter beeld hebben van wat ontbreekt of mis gaat in menselijke relaties, dan van de beste manier om ze vorm te geven. Het is vaak het gevoel van onrechtvaardigheid, van onrecht en verontwaardiging, dat onze gedachten in beweging zet. (Ricoeur, 1994, pp. 197-198)

Aristoteles' opvatting van rechtvaardigheid, als deugd waarin 'het juiste midden' gezocht moet worden, biedt volgens Ricoeur de mogelijkheid om van het interpersoonlijke niveau over te gaan naar het institutionele. Tevens wordt hierin zichtbaar dat instituties onderdeel zijn van het ethische streven in de volle breedte. De noodzakelijke 'bemiddeling' van instituties hangt vooral samen met het *delen* in (en verdelen van) zowel de welvaart als de lasten en verantwoordelijkheden in een gemeenschap. Deze 'distributieve' ofwel 'verdelende' rechtvaardigheid moet niet enkel in economische termen worden opgevat: het gaat om de verdeling van rollen, taken, voordelen en nadelen tussen de leden van een samenleving. In de verdelende rechtvaardigheid wordt het idee van onderscheid, van verschillen tussen mensen, toegevoegd aan het idee van samenleven en samen handelen. Het meest fundamentele kenmerk van instituties is tweeledig: het 'deel uitmaken' van een gemeenschap en het onderscheid in ieders aandeel erin, toegekend in het systeem van verdeling. (Ricoeur, 1994, pp. 198-200)

In dit idee van verdelende rechtvaardigheid is de waarde van gelijkheid te zien, die Aristoteles beschouwde als de ethische kern van verdelende rechtvaardigheid. Onrecht(vaardigheid), dat vaak eerder benoemd wordt dan rechtvaardigheid, wordt hiermee een synoniem van ongelijkheid. Aristoteles ziet in het gelijkheidsprincipe twee vormen van bemiddeling. De eerste betreft het zoeken van het juiste midden, waarmee hij iedere deugd karakteriseert: de rechtvaardige mens is degene die zichzelf niet te veel van de voordelen toebedeelt, en niet te weinig van de lasten. De tweede vorm van bemiddeling betreft de 'proportionele gelijkheid', die de verdelende rechtvaardigheid definieert. Rekenkundige gelijkheid in de zin dat iedereen precies evenveel bijdraagt en ontvangt, achtte Aristoteles niet gepast vanwege de aard van mensen en van datgene dat verdeeld moet worden. In de antieke samenleving van zijn tijd betekende dit een ongelijke verdeling, gebaseerd op ongelijke verdiensten. (Ricoeur, 1994, pp. 200-201)

Wat Aristoteles met zijn idee van verdelende rechtvaardigheid blootlegt, is de moeilijkheid om een idee van gelijkheid te rechtvaardigen, zonder dat

het een pleidooi voor egalitarisme wordt. Het gaat Ricoeur echter niet om het onderzoeken van de moeilijkheden in het idee van proportionele gelijkheid, maar om de relatie tussen rechtvaardigheid en gelijkheid, die volgens hem overeind blijft. Gelijkheid is volgens Ricoeur vergelijkbaar met de zorgzaamheid op het interpersoonlijke niveau: "Equality ... is to life in institutions what solicitude is to interpersonal relations". (Ricoeur, 1994, p. 202)

Gerelateerd aan de drie zwaartepunten van het ethische streven, het ik-jij-ieder, kan dus worden gesteld dat de zorgzaamheid gericht is op de nabije ander wiens gezicht we zien, terwijl de gelijkheid gericht is op de ander als 'een ieder'. Het idee van rechtvaardigheid doet niets af aan dat van de zorgzaamheid, maar veronderstelt het juist. De zorgzaamheid is een voedingsbodem voor de rechtvaardigheid doordat het personen beschouwt als onvervangbaar. Wat de rechtvaardigheid met de notie van gelijkheid op haar beurt toevoegt aan de zorgzaamheid, is het vergroten van het 'veld van anderen' tot de gehele mensheid. (Ricoeur, 1994, p. 202)

In de zevende studie heeft Ricoeur 'het ethische streven' dus besproken aan de hand van de drie zwaartepunten in zijn definitie: het streven naar een goed leven, met en voor anderen, in rechtvaardige instituties. Op het niveau van het 'ik' werd het streven naar een goed leven uitgewerkt aan de hand van de 'configuratieve eenheden' die in hoofdstuk 3 werden geïntroduceerd: praktijken, levensplannen en de narratieve eenheid van een leven. Onze gerichtheid op onze idealen en het goede handelen in praktijken en levensplannen is verbonden met het 'gevoel van eigenwaarde', dat ontstaat door het als 'goed' beoordelen van ons handelen.

De tweede component, het niveau van het 'jij', is door Ricoeur uitgewerkt aan de hand van de Aristoteliaanse opvatting van vriendschap, die de overgang vormt van het ethische streven naar rechtvaardigheid, waarvan gelijkheid de ethische inhoud vormt. Vervolgens kwamen we via een revisie van Levinas' ethiek bij de notie van zorgzaamheid uit, die de oorspronkelijke asymmetrie van de relatie herstelt en volgens Ricoeur fundamenteeler is dan het gehoorzamen aan de plicht.

Tot slot is het niveau van de instituties besproken, die net als nabije anderen 'bemiddelen' in het realiseren van onze vrijheid en vermogens. Instituties vormen een noodzakelijke bemiddeling in ons streven naar een goed leven en worden door Ricoeur omschreven als aangrijpingspunt van rechtvaardigheid, gefundeerd en gelegitimeerd door onze (vergeten) wens tot samenleven en samen handelen. De rechtvaardigheid als 'deugd' van deze instituties wijst zowel naar het legale als naar het goede, waarbij het laatste tot uitdrukking komt in het 'gevoel van rechtvaardigheid'. Rechtvaardigheid is vervolgens in navolging van Aristoteles uitgewerkt als

‘verdelende rechtvaardigheid’, met (proportionele) gelijkheid als ethische kern.

Zoals reeds gesteld in § 4.1.1, krijgt het gevoel van eigenwaarde als ‘reflexieve moment in het streven naar een goed leven’ pas de volledige betekenis in verbinding met alle drie de componenten van dit streven. Op het intersubjectieve niveau zagen we de notie van zorgzaamheid, als ‘spontane welwillendheid’ jegens de ander die een appèl doet op het zelf. Doordat de ander hierbij het goede in ons boven brengt en ons bewust maakt van onze (gedeelde) kwetsbaarheid en eindigheid, draagt de zorgzaamheid bij aan ons gevoel van eigenwaarde en is de ander mede bepalend voor onze identiteit. Op het niveau van de instituties wordt tenslotte een derde dimensie aan het zelf en het gevoel van eigenwaarde toegevoegd. Je zou kunnen zeggen dat de zorgzaamheid hierin wordt uitgebreid tot ‘iedereen’, waarbij de zorgzaamheid op het intersubjectieve niveau een voedingsbodem is voor het rechtvaardig handelen in instituties.

Wat hierbij opvalt, is dat Ricoeur in navolging van Aristoteles de notie van rechtvaardigheid reserveert voor het niveau van instituties, omdat daar de relatie tot het ‘ieder’ en dus de kwestie van gelijkheid in het geding is. Waar de filosofen van G&I het eerder genoemde voorbeeld van het nakomen van een belofte zouden duiden in termen van gerechtigheid oftewel rechtvaardigheid, zou Ricoeur hier spreken van zorgzaamheid en ‘op elkaar rekenen’. Wat hierin meespeelt, is dat rechtvaardigheid op het niveau van instituties wordt opgevat als verdelende rechtvaardigheid, ook al worden de te verdelen ‘goederen’ breed gedefinieerd. Het lijkt niet mogelijk of zinvol om het nakomen van een belofte te duiden in termen van verdelende rechtvaardigheid.

De vraag is natuurlijk hoe we de politiecasus en gemeentecausus kunnen duiden in termen van zowel de zorgzaamheid als de verdelende rechtvaardigheid zoals door Ricoeur uitgewerkt binnen ‘het ethische streven’. Juist op het niveau van professionele praktijken lijkt het intersubjectieve niveau samen te komen met het institutionele niveau: de politieagenten handelen vanuit het gezag van de wet in relatie tot ‘ieder’, maar handelen in de ontmoeting met de automobiliste als concrete, enkelvoudige ander. In hoofdstuk 7 zal ik nader ingaan op dit vraagstuk. De verhouding tussen zorgzaamheid en de relatie met ‘ieder’ zal eerst nog nader worden uitgewerkt in het volgende hoofdstuk, aan de hand van Kants categorische imperatief en de ‘Gulden Regel’.

## Hoofdstuk 5 - De morele norm

In dit hoofdstuk bespreek ik Ricoeurs opvatting over de moraal als onderdeel van de ethiek, zoals wordt uitgewerkt in de achtste studie van *Oneself as Another*.

In de zevende studie (zie hoofdstuk 4) werd het predicaat 'goed' uitgewerkt in drie fases, van het streven naar een goed leven via het appèl van de ander en de zorgzaamheid naar het idee van de rechtvaardigheid. Deze drieledige structuur stemde overeen met de structuur van het 'gevoel van eigenwaarde', op het reflexieve niveau van het zelf. Tevens werden er in de zevende studie drie stellingen geponeerd, waarvan de eerste direct werd uitgewerkt: het primaat van de ethiek over de moraal. In de achtste studie gaat Ricoeur in op de relatie tussen verplichting en formalisme<sup>58</sup>, zoals naar voren gebracht door Kant. Hij doet dit volgens dezelfde structuur als die van het ethische streven, namelijk via de zwaartepunten ik-jij-ieder<sup>59</sup>. Daarmee wordt tevens de tweede stelling uitgewerkt: de noodzaak om het ethische streven te toetsen aan de moraal. Hoe kan ons streven naar een goed leven, met en voor anderen in rechtvaardige instituties, onderworpen worden aan de kritische toets van de norm<sup>60</sup>?

In § 5.1 bespreek ik Ricoeurs notie van de morele plicht, vanuit Kants idee dat deze noodzakelijk is vanwege de mogelijkheid van het kwaad. De dialogische structuur van de morele plicht komt hierbij nog niet in beeld. Deze wordt zichtbaar in de tweede paragraaf, waarin de relatie tussen de morele norm en de zorgzaamheid centraal staat. Ricoeur werkt deze relatie uit aan de hand van de 'Gulden Regel' en de tweede formulering van Kants categorische imperatief. Tot slot wordt in § 5.3 de overgang van het gevoel van rechtvaardigheid naar Rawls' 'principes van rechtvaardigheid' besproken. Hierin zal duidelijk worden hoe (verdelende) rechtvaardigheid

---

<sup>58</sup> Met formalisme wordt verwezen naar het leggen van de nadruk op (uitsluitend) de vorm, en niet op de inhoud. Met betrekking tot de plichtethiek van Kant doelt Ricoeur op de vorm van de imperatief (het gebod), waarbij het handelen getoetst wordt door middel van een procedure en de (interne) doelen van het handelen buiten beschouwing blijven.

<sup>59</sup> Natuurlijk wijst het niveau van het 'ik' hier ook al naar het 'jij', omdat het hier gaat om morele plichten jegens anderen. Op dit niveau gaat het echter om het ik dat (volgens Kant) geheel autonoom tot deze morele plichten komt, zonder dat de relatie met de ander in beeld komt.

<sup>60</sup> Het begrip 'norm' wordt door Ricoeur in een andere betekenis gebruikt dan door de filosofen van G&I in hun 'afwijzing' van normen en waarden als criteria voor het morele oordeel. Ricoeur doelt met 'norm' op de begrenzing van ons handelen, voortkomend uit de kritische toets van universaliseerbaarheid in ons streven naar een goed leven, en verwijst hiermee dus juist naar rechtvaardigheid.

zich bevindt op het snijvlak van het ethische streven en de morele normen, en dat het deontologische gezichtspunt geworteld is in het teleologische perspectief.

## 5.1 Het ethische streven en de morele plicht

Het toetsen van 'de wens om goed te leven' aan de norm, is volgens Ricoeur een kwestie van "isolating the moment of *universality* in which . . . the norm puts the wish to live well to the test"<sup>61</sup> (Ricoeur, 1994, p. 204). Aan de hand van dit universalisme, als belangrijk principe in het formalisme van Kant, laat Ricoeur zien dat de deontologische moraal weliswaar een breuk vormt met het teleologische perspectief, maar dat zij wel met elkaar verbonden zijn. De continuïteit tussen het deontologische gezichtspunt en het teleologische perspectief is reeds te zien in een aantal impliciete vooruitwijzingen naar universalisme in de Aristoteliaanse ethiek. Zo ontwikkelt Aristoteles met 'het juiste midden' een criterium dat geldig is voor alle deugden, iets dat gezien kan worden als een begin van universaliteit. Ook in het eerder besproken 'eigenaarschap' van 'ieders zelf' is zo'n vooruitwijzing te zien: doordat we dit eigenaarschap toepassen op 'ieder geval' oftewel iedereen, kunnen we in algemene, universele termen als 'het zelf spreken (zie ook § 4.3). (Ricoeur, 1994, pp. 204-205)

De verankering van het deontologische moment in het ethische streven is volgens Ricoeur ook te zien in Kants concept van 'de goede wil'. Kant stelt dat niets behalve 'de goede wil' als 'onvoorwaardelijk goed' oftewel 'moreel goed' beschouwd kan worden. Onvoorwaardelijk betekent hier: zonder rekening te houden met de interne condities en de externe omstandigheden van het handelen. Het is dus de wil die volgens Kant het predicaat 'goed' kan krijgen. De plaats die deze wil inneemt in de Ethiek van Kant is verwant aan dat van het 'rationele verlangen' in de ethiek van Aristoteles. Verlangen is echter altijd georiënteerd op een doel en wordt uitgedrukt in een vocabulaire van wensen en het vervullen ervan. De wil daarentegen is verbonden met een vocabulaire van wetten en geboden. (Ricoeur, 1994, pp. 205-206)

### 5.1.1 *Autonomie*

Onlosmakelijk verbonden met Kants idee van universaliteit is het idee van begrenzing, als kenmerk van de plicht. Dit heeft te maken met de beper-

---

<sup>61</sup> Ricoeur gaat hier nog niet in op de vraag of het vaststellen van de norm een claim kan zijn of altijd een streven blijft. Hier gaat hij in de negende studie nader op in.

kingen van onze 'eindige wil': de praktische rede, die op empirisch niveau wordt aangegrepen door neigingen en verlangens. Het kritische toetsen van het eigen handelen gaat om een beweging van deze gesteldheid richting autonomie ofwel zelfwetgeving. Om het onvoorwaardelijk goede te bepalen is een strategie nodig van afstand nemen, zuiveren en uitzonderen, waarmee de neigingen en verlangens geneutraliseerd of overstegen worden. Uiteindelijk komt de goede wil gelijk te staan aan de zelfwetgevende wil, in overeenstemming met het hoogste principe van autonomie. De dialogische structuur van het zelf en van de morele reflectie, die betekenis krijgt in de interpersoonlijke dimensie, is hier dus nog niet in beeld. (Ricoeur, 1994, pp. 206-207)

Kant komt dus uit bij de autonomie door 'opzij te zetten' wat er niet mee correspondeert, een beweging waarin drie stadia zijn te herkennen. In het eerste stadium worden de neigingen terzijde geschoven, omdat zij epistemisch<sup>62</sup> niet toereikend zijn ten opzichte van het criterium van universaliteit. Ricoeur maakt hierbij onderscheid tussen de 'onzuiverheid' van onze empirische neigingen en onze 'weerbarstigheid' oftewel ongehoorzaamheid aan de morele norm, omdat hierin al het begrenzend karakter van de morele imperatief wordt meegenomen. Dit stadium van het opzij zetten van de neigingen is bij Kant te zien in de stap waarbij de maximes (stelregels)<sup>63</sup> voor het handelen onderworpen worden aan de test van de universalisatie: Is de maxime van mijn handeling universaliseerbaar? Kan ik willen dat het tot universele wet verheven wordt? De bemiddeling van de maxime tussen het handelen en de universaliseerbaarheid veronderstelt dat ieder 'project' van onze wil in potentie een aanspraak op universaliteit bevat. Dit idee van maximes verschilt daarin wezenlijk van het 'rationele verlangen' bij Aristoteles en de gerichtheid op het goede zoals we dat zagen in de praktijken en levensplannen, ondanks de eerder benoemde 'sporen' van universaliteit in de ethiek van Aristoteles. (Ricoeur, 1994, pp. 207-208)

Naast het aspect van universaliseerbaarheid is in de categorische imperatief (het gebod) ook het aspect van begrenzing goed te zien. Vanuit de theorie van taalhandelingen bekeken, wordt een gebod als taalhandeling wel of niet gehoorzaamd, en vraagt het om zowel een gebiedende spreker

---

<sup>62</sup> Epistemisch betekent 'betrekking hebbend op kennis'. Kant stelt dus dat we niet op onze neigingen kunnen vertrouwen in het verkrijgen van kennis over welke handelingen voldoen aan de morele norm.

<sup>63</sup> Een voorbeeld van een maxime kunnen we formuleren in het eerdergenoemde voorbeeld van het doen van een belofte: 'als ik een belofte doe, kom ik die na'. Of: 'als het in mijn eigen belang is, doe ik een belofte zonder dat ik de intentie heb om hem na te komen'. Dit tweede voorbeeld komt volgens Kant niet door de 'test van de universalisatie' en kan dus niet tot universele wet worden verheven.



als een luisteraar die verplicht wordt te gehoorzamen. Kant plaatst echter zowel het bevel als het wel of niet gehoorzamen in het subject zelf: de relatie tussen de spreker en de luisteraar wordt geïnternaliseerd. Onze neigingen en verlangens krijgen hiermee de betekenis van 'macht tot ongehoorzaamheid', door Kant beschouwd als 'ziekte van de geest' die het redelijke oordeel ondermijnt. (Ricoeur, 1994, pp. 208-209)

Het tweede stadium in de beweging naar autonomie omschrijft Ricoeur (1994, pp. 209-210) als het uitsluiten van alle doelen behalve het doel om volgens de morele norm te handelen. Het begrenzend karakter van de plicht maakt duidelijk wat de imperatief uitsluit: de motivaties die ten grondslag liggen aan de andere imperatieven, oftewel alle andere geboden (waaronder ook 'de tien geboden') dan die voortkomen uit de categorische imperatief. Kant spreekt in dit kader van 'subjectieve maximes', die terug te voeren zijn naar de verlangens, terwijl de 'objectieve maximes' te herleiden zijn tot de 'simpele vorm van wetgeving'. De eerste formulering van de categorische imperatief bevat namelijk geen enkele inhoud met betrekking tot doelen van het handelen, maar enkel randvoorwaarden om het handelen te toetsen.

Het derde en laatste stadium is te zien in het idee van autonomie of zelfwetgeving: het opzij zetten van alle andere 'wetgevers' dan jezelf. Autonomie verwijst naar vrijheid, en vrijheid verwijst volgens Kant naar de wil in zijn fundamentele structuur in plaats van zijn eindige conditie die we zagen in de neigingen en verlangens (de 'willekeur'). Autonomie als zelfwetgeving staat tegenover heteronomie, waarbij de wil zich laat leiden door (geboden op basis van) de eigen verlangens en neigingen of door de wil van anderen. Met het idee van autonomie bevinden we ons nog steeds in het taalspel van het gebod, maar in de autonomie wordt het gebod als het ware gesublimeerd: gehoorzaamheid aan anderen wordt vervangen door gehoorzaamheid aan zichzelf. Het karakter van afhankelijkheid en onderwerping is hiermee verdwenen. (Ricoeur, 1994, p. 210)

Autonomie betekent volgens Kant dus zelfwetgeving vanuit de zuivere rationele wil, waarbij al het andere wordt uitgezuiverd: de neigingen, gevoelens en verlangens, de subjectieve maximes en de wil van anderen. De hierboven besproken reconstructie plaatst Kants concept van moraal tegenover het teleologische perspectief. Via het onvoorwaardelijk goede, het criterium van universalisering, de wetgeving door de vorm van het gebod en tenslotte de autonomie, zuivert hij als het ware alle teleologische elementen uit. Dit maakt dat we de 'zelfwetgeving' niet moeten zien als Ricoeurs eerdergenoemde notie van 'spontane welwillendheid' oftewel het uit eigen beweging tegemoet komen aan het appèl van de ander. Kant gaat namelijk uit van het gehoorzamen van de plicht, waarbij gevoelens worden uitgezuiverd. Ricoeurs notie van zorgzaamheid hangt juist samen met

'geraakt worden' door de ander, zowel door diens appèl als door het lijden van de ander (zie § 4.3.2). In § 5.1.2 zal echter duidelijk worden dat Kant er volgens Ricoeur niet geheel in slaagt om het gevoel geheel uit te zuiveren. Als vooruitwijzing naar de volgende twee paragrafen van de achtste studie, die corresponderen met de eerder genoemde zwaartepunten 'jij' en 'ieder', refereert Ricoeur (1994, pp. 210-211) aan de overgang van de eerste formulering van de categorische imperatief naar de tweede formulering<sup>64</sup>. Zoals we hebben gezien, draait de eerste formulering om de vorm van de imperatief, waarin de universalisering tot uitdrukking komt. De tweede formulering, die stelt dat we onszelf en anderen als 'doel in zichzelf' dienen te behandelen, betekent een overgang van vorm naar inhoud.

### 5.1.2 *Aporieën van de autonomie*

Voordat Ricoeur de overstap naar 'de ander' en de zorgzaamheid maakt, gaat hij in op drie (schijnbaar) onoplosbare kwesties oftewel 'potentiële aporieën' in Kants ontwikkeling van het idee van autonomie. Deze drie 'plaatsen' worden reeds in de tekst van Kant zelf uitgelicht.

De eerste van deze 'plaatsen' is de door Kant gestelde onafhankelijkheid van de autonomie. Deze heeft te maken met de deductie (het redeneren van het algemene naar het bijzondere) van Kant met betrekking tot autonomie. Deze deductie stopt volgens Ricoeur bij de getuigenis van 'het feit van de rede' (*fact of reason*), waarmee hij verwijst naar ons eigen bewustzijn van het zelfwetgevende vermogen van het morele subject. Dit bewustzijn is de enige toegang die we hebben tot de relatie die de autonomie vormt tussen vrijheid en de (zichzelf gestelde) wet. Volgens Ricoeur wil Kant hiermee laten zien dat moraliteit 'praktisch' is: dat het werkelijk (in de waarneembare wereld) bestaat. Kant stelt daarnaast dat autonomie 'een onweerlegbaar zeker feit' is. Ricoeur (1994, pp. 212-213) stelt dat autonomie als onafhankelijke zelfwetgeving echter in tegenspraak met zichzelf is. Wanneer we ons telkens afvragen of de maxime waar we naar handelen tot universele wet verheven kan worden, betekent dit dan niet dat onze wil ontvankelijk is voor de wet, oftewel erdoor wordt beïnvloed? Dit vermoeden wordt ondersteund door de betekenis die Kant toekent aan respect. Respect kan bij Kant van toepassing zijn op personen en op 'de morele wet' en wordt geduid als een gevoel, één van de 'motieven van de

---

<sup>64</sup> Ricoeur refereert tevens aan de derde formulering van de categorische imperatief, die een overgang betekent naar "the complete determination of all maxims, following the notion of the kingdom of ends" (Ricoeur, 1994, p. 211). Aangezien deze formulering slechts te begrijpen is in de context van Kants gehele ethiek en minder belangrijk is voor de lijn van Ricoeurs betoog, laat ik deze verder buiten beschouwing.

praktische rede'. Respect kan dus worden gezien als motief, een be-  
weegreden die ons 'ergens toe laat neigen'. Het is een affect<sup>65</sup> dat wij pas-  
sief ondergaan, en dat ervoor zorgt dat wij het respect voor anderen om-  
vormen tot een handelingsmaxime. (Ricoeur, 1994, pp. 213-214)

Er is dus een problematische relatie tussen het zichzelf poneren als auto-  
noom, en de invloed die de ander op het zelf heeft via het gevoel van res-  
pect voor de ander, dat ons beweegt. Kant denkt dit op te lossen door de  
beïnvloeding (*affectivity*) in tweeën te splitsen. Hij onderscheidt de gevoe-  
lens die tot de 'pathologie van het verlangen' behoren, en de gevoelens die  
tot de rede behoren. Respect voor een ander wordt dan gezien als een  
gevoel dat geheel uit de rede voortkomt. Het grootste probleem van het  
opvatten van respect als motief, is volgens Ricoeur (1994, pp. 214-215)  
echter dat het passiviteit introduceert in de kern van de autonomie. Dit  
element van passiviteit, van ontvankelijkheid, stelt vraagtekens bij de  
onafhankelijkheid van autonomie oftewel bij 'de autonomie van de auto-  
nomie'. Hiermee is de tweede aporie zichtbaar gemaakt.

Tot slot schetst Ricoeur (1994, pp. 215-216) de derde aporie, die te maken  
heeft met de menselijke 'hang naar het kwade'. Het 'zuiveren' van de wil,  
door bijvoorbeeld de neigingen en (pathologische) gevoelens uit te sluiten  
als 'kandidaten' voor een universaliseerbare maxime, stelt uiteindelijk de  
vrije wil centraal. We kunnen ervoor kiezen ons te laten leiden door onze  
neigingen, of onze neigingen te toetsen aan de morele norm. Dit betekent  
dat het menselijke vermogen ook de mogelijkheid omvat om voor het  
kwade te kiezen. Kant stelt dat verlangens op zich 'onschuldig' zijn, en het  
kwaad dus gelegen is op het niveau van het formuleren van maximes. Het  
kwaad is hierdoor volgens Ricoeur letterlijk een perversie: een omkering  
die onze neigingen boven het respect voor de wet plaatst. Het gaat hier dus  
niet om een verdorvenheid van het verlangen of van de praktische rede  
zelf, maar om het misbruiken van de vrije keuze.

Kant maakt in zijn morele theorie dus 'ruimte voor een slechte maxime',  
een maxime waarin de menselijke 'hang naar het kwade' te zien is (zoals:  
'maak altijd gebruik van een ander als dat in je eigen voordeel is'). Deze  
'hang' ziet hij overigens als iets anders dan de menselijke 'aanleg' of 'ge-  
neigdheid' tot het goede, dat hij beschouwt als inherent aan de menselijke,  
eindige wil. Kant ziet deze hang naar het kwade dan ook als 'toevallig op de  
schaal van de menselijke geschiedenis'. We hebben namelijk een aanleg  
voor het goede, die veel fundamenteler is dan de hang naar het kwaad, en  
bewegen ons langzaam via het pad van de Verlichting naar een 'toestand  
van eeuwige vrede'. De hang naar het kwaad beïnvloedt echter wel het  
'gebruik' van de vrijheid, en daarmee ons vermogen om vanuit de plicht te

---

<sup>65</sup> Met 'affect' wordt een emotie of gevoel bedoeld met betrekking tot een specifieke toestand of gebeurtenis (Van Dale, 2005, p. 92).

handelen oftewel echt autonoom te zijn. Deze beïnvloeding plaatst dus vraagtekens bij het uitoefenen, het realiseren van vrijheid. (Ricoeur, 1994, p. 216)

Vanuit het idee van de menselijke 'hang naar het kwade' vormt Ricoeur een veronderstelling die het verdere onderzoek naar de deontologische moraal zal vergezellen: uit de mogelijkheid van het kwaad en de ondoorgrondelijke constitutie van de wil (die zowel het goede als kwade kan willen) volgt de noodzaak dat de ethiek de kenmerken van de moraal omvat. Met andere woorden: vanwege het bestaan van het kwaad, moet het streven naar het goede leven onderworpen worden aan de test van de morele verplichting. Deze morele plicht formuleert Ricoeur als een aangepaste categorische imperatief: "Handel enkel in overeenstemming met die maxime waarbij je tegelijkertijd kunt willen dat *wat niet zou moeten zijn*, namelijk het kwade, inderdaad *niet zal bestaan*" (Ricoeur, 1994, p. 218).

Ricoeur definieert de 'zeef van de norm' dus als de kritische vraag of ons handelen verenigbaar is met het voorkomen of verminderen van het kwaad in de wereld. In deze 'minimale moraal' (zie ook § 1.3.2 en § 1.4) is de morele normen een 'moment' in het ethische streven. Doordat in deze minimale moraal de norm dus gericht is op (het voorkomen van) het kwaad, lijkt ook hier de verbinding met het voorbeeld van de belofte niet direct te maken. Wanneer we het kwaad echter definiëren als het geweld jegens anderen en het lijden dat daardoor wordt veroorzaakt, komt hier enige verandering in. Zoals in § 5.2.2 zal blijken, kunnen we het breken van een belofte (of het doen van een valse belofte) namelijk ook zien als geweld, in de vorm van een taalhandeling.

## 5.2 Zorgzaamheid en de morele norm

In de vorige paragraaf is het onderwerpen van het ethische streven aan de norm besproken, aan de hand van met name de eerste formulering van Kants categorische imperatief. In deze tweede paragraaf staat de relatie tussen zorgzaamheid en de norm centraal, waardoor de dialogische structuur van de norm in beeld komt. Ricoeur werkt deze relatie uit aan de hand van de tweede formulering van de categorische imperatief, die stelt dat we de 'menschelijkheid' in personen nooit enkel als middel, maar altijd als 'doel in zichzelf' dienen te behandelen.

In hoofdstuk 4 zagen we al dat zorgzaamheid geen externe toevoeging aan de zelfachting is, maar ermee verbonden is door de notie van 'gelijkenis' (*similitude*): ik acht mijzelf van waarde en van daaruit ook de ander, een zelf zoals als ik, kwetsbaar en sterfelijk zoals ik. Eenzelfde soort verbinding ziet Ricoeur (1994, p. 218) tussen het verschuldigde respect aan personen en autonomie. Respect voor anderen impliceert geen heteronomie, maar

ontwikkelt de dialogische structuur van de autonomie op het niveau van plichten en regels.

De bovengenoemde stelling wordt door Ricoeur verantwoord in twee stadia. Eerst werkt hij de verbinding uit tussen de norm van het verschuldigde respect voor personen en de dialogische structuur van het ethische streven oftewel de zorgzaamheid. Vervolgens laat hij zien dat dit respect op het morele niveau in dezelfde verhouding tot autonomie staat als de zorgzaamheid tot het ethische streven. Door deze tussenstappen te maken, verduidelijkt Ricoeur de abrupte overgang tussen de eerste en tweede formulering van kants categorische imperatief: van de 'lege', procedurele formulering van de universele wet naar de mens(heid) als doel in zichzelf. (Ricoeur, 1994, pp. 218-219)

### 5.2.1 *De Gulden Regel en het verbod*

Zoals de 'onvoorwaardelijk goede wil' bij Kant de overgang tussen het goede en het verplichte leek te verzekeren, zo ziet Ricoeur (1994, p. 219) in de Gulden Regel de overgang tussen zorgzaamheid en de tweede formulering van de categorische imperatief. De Gulden Regel is in verschillende oude religieuze en filosofische teksten te vinden, en kent zowel negatieve als positieve formuleringen. Zo is in het Evangelie volgens Lucas een positieve formulering te vinden: 'Behandel anderen zoals u zelf behandeld zou willen worden', die verband houdt met de opdracht in Mattheüs: 'Heb uw naaste lief als uzelf'. In de Babylonische Talmoed is een negatieve formulering te vinden: 'Doe uw naaste niet wat u niet wilt dat u zou worden gedaan'<sup>66</sup>.

De positieve en negatieve formulering zijn met elkaar in balans, doordat ze ieder de nadruk leggen op een deel van de betekenis. De negatieve formulering verbiedt een reeks aan handelingen maar laat daarmee een heel gebied aan mogelijke handelingen open. Bij de positieve formulering daarentegen is in het gebod beter het motief van de welwillendheid te herkennen: de aanmoediging om iets voor een naaste te doen. De formulering in Mattheüs, in termen van naastenliefde, verwijst het duidelijkst naar de verbinding tussen zorgzaamheid en de norm. De negatieve formulering in de Babylonische Talmoed legt juist de nadruk op de structuur die in iedere formulering te zien is, namelijk het verkondigen van wederkerigheid (Ricoeur, 1994, p. 291). Hierin is een houding en perceptie te herkennen die in het vorige hoofdstuk is besproken: het beschouwen van de ander als een zelf, net als ik maar fundamenteel anders dan ik.

---

<sup>66</sup> Deze negatieve formulering komt op hetzelfde neer als de bekende, rijmende versie die ik eerder aanhaalde ( zie § 4.3.1): 'Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet'.

Wat Ricoeur echter ziet als het meest opmerkelijk aan de formuleringen van de Gulden Regel, is dat in de verlangde wederkerigheid in de positieve formuleringen niets terug te zien is van de asymmetrie tussen de actor en de 'patiënt' (degene die het handelen ondergaat). Deze asymmetrische relatie zagen we bij Levinas ver doorgevoerd worden, en is tevens de basis is voor iedere kwaadaardige uitwas van interactie, van het uitoefenen van invloed op een ander tot moord. Doordat deze uitwassen geënt zijn op asymmetrie, hangt de overgang van zorgzaamheid naar de norm ermee samen; de mogelijkheid van geweld is immers wat de morele norm noodzakelijk maakt.

Aan het eind van deze overgang naar de norm, bij het verbieden van moord ('gij zult niet doden'), lijkt de norm van wederkerigheid zich echter te verwijderen van de beweging van zorgzaamheid. In de formulering van het verbod is de verbinding met de wederkerigheid in de Gulden Regel zelfs bijna niet meer te zien. Voor Ricoeur is deze wederkerigheid juist essentieel, vanwege de centrale plaats die zorgzaamheid inneemt in het ethische streven op het intersubjectieve niveau. Zorgzaamheid voor de ander komt volgens Ricoeur niet voort uit het gebod of verbod (het verbod 'schendt' eerder ons vermogen tot zorgzaamheid), maar vanuit het ethische streven op het niveau van de intersubjectieve relatie.

Om de verbinding tussen de Gulden Regel en wederkerigheid voor het voetlicht te brengen, bespreekt Ricoeur de verschillende vormen van asymmetrie (macht en geweld) die voorondersteld zijn in de Gulden Regel. (Ricoeur, 1994, pp. 219-220)

### 5.2.2 *Macht en geweld*

Volgens Ricoeur (1994, p. 220) huist het geweld in het uitoefenen van macht *over* een ander, oftewel het uitoefenen van macht door de ene wil over een andere wil. Het woord 'over' markeert een duidelijk verschil met wat eerder het 'vermogen tot handelen' (*power-to-do*) en 'gezamenlijk vermogen' werd genoemd (zie hoofdstuk 4). De 'macht-over', geworteld in de asymmetrie tussen wat iemand doet en wat iemand wordt aangedaan, kan worden gezien als een exemplarisch geval van 'het kwaad van geweld'. Macht-over in interacties is natuurlijk niet altijd gewelddadig: er is sprake van een glijdende schaal, lopend van 'zachte' vormen van invloed uitoefenen, tot marteling als de meest extreme vorm van (machts)misbruik. In de talloze vormen van het kwaad, zowel fysiek als niet-fysiek geweld, gaat het om de vermindering of vernietiging van het vermogen om te handelen van anderen.

Er is echter nog iets ergers dan het inperken van het vermogen van anderen: bij het martelen van een persoon is de dader uit op het vernietigen van de eigenwaarde van het slachtoffer. Eigenwaarde die, zoals we eerder

zagen, naar het niveau van zelfrespect wordt getild door het toetsen van het goede handelen aan de norm. Vernedering gaat dus verder dan het inperken van het vermogen tot handelen: het gaat hier om het vernietigen van zelfrespect, door Ricoeur (1994, p. 220) beschouwd als 'diepste' vorm van het kwaad.

Geweld komt echter niet alleen voor in fysieke en extreme vorm, maar kan ook in taalhandelingen verborgen liggen, zoals in het doen van een valse belofte. Hier verwijst Ricoeur dus pas naar het bekende voorbeeld van Kant: het doen van een valse belofte doorstaat de test van de universalisatie niet en is tevens in strijd met het gebod om de ander niet enkel als middel voor een bepaald doel te beschouwen. Het verraad in een vriendschap (de omgekeerde vorm van de trouw), bijvoorbeeld door een belofte te breken, kan natuurlijk niet worden vergeleken met marteling en moord. Het laat echter wel iets zien van de potentiële 'kwaadaardigheid' van de mens. Daarnaast benoemt Ricoeur (1994, pp. 220-221) nog talloze andere vormen van geweld en kwaadaardigheid, van 'het afwijzen van het beste argument' in de discoursethiek van Habermas en Apel en iemand zijn eigendom ontnemen tot verkrachting en (kinder)mishandeling.

Deze verzameling van vormen van het kwaad op het intersubjectieve niveau van wederkerigheid, kent als tegenhanger de voorschriften en verboden die voortvloeien uit de Gulden Regel (zoals 'de tien geboden'). Zulke voorschriften en verboden zijn er op verschillende 'onderdelen' van de menselijke interactie: 'gij zult niet liegen', 'gij zult niet stelen', 'gij zult niet doden' et cetera. Dat de meeste geboden de vorm hebben van een verbod, komt voort uit het feit dat het antwoorden zijn op de mogelijkheid van het kwaad en geweld. Op alle vormen van geweld antwoordt het 'nee' van de moraliteit, oftewel: de noodzaak van de negatieve formulering van de norm ligt in de mogelijkheid van het kwaad en geweld.

Vanuit deze conclusie keert Ricoeur echter direct weer terug naar het niveau van het ethische streven. Zorgzaamheid op dit ethische niveau draait niet om het verbod om de ander niet te schaden, maar is door en door *bevestigend*. Ricoeur spreekt hier van zorgzaamheid als een 'wederzijdse uitwisseling van eigenwaarde': het handelen waarin zowel de ander als het zelf wordt bevestigd als van waarde en in staat tot handelen. Deze bevestiging is volgens Ricoeur (1994, p. 221) 'de verborgen ziel van het verbod': dat wat ons 'wapent' in onze morele verontwaardiging. Het is de bevestiging van de ander die ervoor zorgt dat wij het schaden en vernederen van die ander afwijzen.

### 5.2.3 *Respect: Menselijkheid en eigenheid*

De tweede fase van het uitwerken van de these die in deze paragraaf centraal staat, is het aantonen dat het respect voor personen op het morele

niveau in dezelfde verhouding tot autonomie staat als de zorgzaamheid tot het ethische streven. Het verschuldigde respect voor personen wordt door Kant uitgedrukt in de tweede formulering van de categorische imperatief: "Act in such a way that you always treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never simply as a means, but always at the same time as an end" (Kant, geciteerd in Ricoeur, 1994, p. 222).

De relatie tussen het streven naar een goed leven en de zorgzaamheid, zo zagen we aan het eind van hoofdstuk 3, ligt in de andersheid van de ander, die door de 'omheining van het zelf' breekt. In termen van Levinas' filosofie verbreekt de ander hiermee de afzondering van het ego, dat naar een goed leven streeft. Hierdoor wordt zorgzaamheid een verdere ontvouwing van het streven naar een goed leven. Kant ziet tussen de eerste en tweede formulering van de categorische imperatief (van eenheid naar pluraliteit, van het ik naar het jij) echter geen sprong of breuk. De tweede formulering beschouwt hij als een verdere ontwikkeling van de eerste, algemene. Wanneer we deze tweede formulering bekijken vanuit de eerder besproken zorgzaamheid en de drie elementen in de notie van 'elkaar' (omkeerbaarheid, onvervangbaarheid en gelijkens), wordt echter een spanning zichtbaar tussen de twee centrale begrippen: 'humaniteit' en de ander als 'doel in zichzelf'. (Ricoeur, 1994, pp. 221-222)

Het idee van humaniteit oftewel menselijkheid verwijst namelijk naar 'menzijn in het algemeen', en komt naar voren in het abstracte principe van universalisering in de autonomie. Het idee van personen als doel in zichzelf vraagt echter van ons dat we de meervoudigheid van de mensheid in acht nemen: het verwijst naar de eigenheid van ieder mens. Kant zet vooral in op het aantonen van de continuïteit tussen zijn twee formuleringen en verantwoordt hierdoor niet de sprong *binnenin* de tweede formulering, van algemene menselijkheid naar unieke personen als doel in zichzelf. Om de spanning hiertussen voor het voetlicht te brengen, gebruikt Ricoeur (1994, p. 222) de Gulden Regel, die kan fungeren als overgang tussen de zorgzaamheid en de tweede formulering van de categorische imperatief. Door de Gulden Regel in deze bemiddelende positie te plaatsen, suggereert hij dat de tweede formulering van de categorische imperatief beschouwd kan worden als een *formalisering* van de Gulden Regel.

De pluraliteit waar de algemene term 'menselijkheid' naar verwijst, vormt het veld van interacties waarin personen macht over elkaar kunnen uitoefenen. Deze pluraliteit is dus inderdaad de plaats waar de Gulden Regel van toepassing is, oftewel waar de norm van de wederkerigheid een respons vormt op de aanvankelijke asymmetrie tussen de actor en de 'patiënt'. De formalisering die plaatsvindt in Kants tweede formulering is opnieuw een test van universalisering, maar dan toegepast op de notie van wederkerigheid. Hierin komt de notie van menselijkheid naar voren als de



meervoudigheid van het principe van autonomie, het principe dat we zagen in de eerste formulering van de categorische imperatief. Doordat de algemene term 'menschelijkheid' naar het 'ieder' verwijst en daarmee als het ware bemiddelt in de verschillen tussen mensen, laat het de andersheid van de ander bijna verdwijnen. Andersheid die juist ten grondslag ligt aan de diversiteit in de mensheid en tevens aan iedere asymmetrische relatie. (Ricoeur, 1994, pp. 222-223)

Dat Kant een formalisatie beoogt met zijn bemiddelende notie van menselijkheid is ook te zien in de afstand die hij neemt tot de Gulden Regel. De Gulden Regel is namelijk niet geheel formeel, doordat hij verwijst naar voorkeuren en neigingen: doe een ander niet waar je zelf niet van houdt; behandel een ander zoals je zelf behandeld zou willen worden. Liefde en haat, voorkeur en afkeur doorstaan echter niet de test van universalisatie en staan daarmee potentieel vijandig tegenover de morele regels. (Ricoeur, 1994, p. 223) Hiermee zijn we terugbeland bij het thema van objectieve en subjectieve maxims zoals besproken in § 5.1.1, waarbij subjectieve maxims verwijzen naar verlangens en neigingen. Op dezelfde manier kun je zeggen dat de Gulden Regel een subjectief principe hanteert, doordat we uit moeten gaan van onze eigen voorkeuren en behoeften om te bepalen hoe we anderen zouden moeten behandelen. De regel van wederkerigheid bevat bovendien geen criterium waarmee we kunnen bepalen welke vraag van de ander gerechtvaardigd is en welke niet. Voor Kant is de Gulden Regel dus te subjectief en cultuurspecifiek oftewel niet formeel en radicaal genoeg.

Uit deze kritiek op de Gulden Regel volgt volgens Ricoeur een conclusie die aansluit bij het idee dat het bevestigen van de waarde van de ander ten grondslag ligt aan het afkeuren van het schaden van anderen (zie § 5.2.2). Het feit dat de Gulden Regel de test van de universalisatie niet doorstaat, laat zien dat er geen directe relatie tussen het zelf en de ander mogelijk is, zonder te benoemen wat in de persoon van het zelf en de ander respect *waard* is. De Gulden Regel benoemt immers niet datgene in de ander op basis waarvan we hem of haar zouden moeten behandelen zoals we zelf behandeld willen worden. De tweede formulering van de categorische imperatief doet dit wel. Naar dit 'respect waard zijn' verwijst de notie van 'menschelijkheid', niet in de betekenis van de mensheid als geheel maar in de fundamentele betekenis van dat *wat een mens is*: een redelijk wezen.<sup>67</sup> Volgens Ricoeur (1994, p. 223) is humaniteit in deze betekenis niets anders dan universaliteit, gezien vanuit het gezichtspunt van de veelvoudigheid van personen.

---

<sup>67</sup> Deze vraag naar wat een mens is waardoor we mensen *recht* zouden moeten doen, zagen we ook al gesteld naar aanleiding van het rechtenconcept van G&I (zie § 1.3.2).

In het licht van bovenstaand gezichtspunt ondersteunt Ricoeur (1994, p. 224) de formaliserende intentie van Kant tot op zekere hoogte. Wanneer we erkennen dat de regel van universalisatie noodzakelijk is voor de overgang van het ethische streven naar de morele norm op het niveau van de eerste component (het zelfwetgevende 'ik'), dienen we een equivalent van het universele te vinden voor het tweede niveau (het 'jij'). Deze equivalent is de humaniteit, die dezelfde intersubjectieve structuur heeft als de zorgzaamheid, maar tegelijkertijd iedere 'andersheid' elimineert. De humaniteit leidt de autonomie van eenheid (zonder personen in ogenschouw te nemen) naar pluraliteit en beperkt zich ook daartoe. Deze overgang naar pluraliteit bevestigt dat 'het zelf' ook in de eerste formulering van de categorische imperatief niet 'monologisch' was, maar gesitueerd moet worden in een pluraliteit van personen. Ook in de notie van autonomie gaat het om het zelf dat altijd al betrokken is op anderen.

Het is de notie van 'personen als doel in zichzelf' die in de categorische imperatief het onderscheid zichtbaar maakt tussen 'jouw persoon' (het zelf) en 'de persoon van iemand anders' (de ander). Doordat hierin naar de andersheid van de ander wordt verwezen, vult het de notie van algemene menselijkheid aan, en brengt het de tweede formulering van de categorische imperatief in balans. Hierin is volgens Ricoeur (1994, pp. 224-225) te zien dat de tweede formulering verduidelijkt en zuivert wat in de diepste intentie van de Gulden Regel al doorklinkt als intuïtie. Deze intentie betreft inderdaad het behandelen van de humaniteit in mijn persoon en dat van anderen als doel in zichzelf en niet enkel als middel, oftewel zonder die macht op de ander uit te oefenen die zijn vermogens tot handelen inperkt. De Gulden Regel en de tweede formulering van de categorische imperatief hebben dus niet alleen betrekking op hetzelfde veld, maar hebben ook hetzelfde oogmerk: het herstellen van wederkerigheid in gevallen van asymmetrie, uitmondend in geweld. In de achtergrond van de Gulden Regel keert echter de intuïtie van de andersheid terug, de intuïtie die inherent is aan de zorgzaamheid en waar de pluraliteit van personen in wortelt. Het verenigende idee van humaniteit kan dus toch niet gelijk worden gesteld aan de universaliteit die werkzaam is in het principe van de autonomie. Volgens Ricoeur (1994, p. 225) is de tweede formulering van de categorische imperatief dus geen herformulering van de eerste, maar heeft hij een volledig origineel karakter. De tweede formulering wijst impliciet naar de andersheid van anderen en daarmee naar het primaat van de zorgzaamheid voor de *concrete* ander.

Tot slot gaat Ricoeur in op de precieze formuleringen waarmee Kant spreekt over 'personen als doel in zichzelf', waarin duidelijk wordt hoe Kant 'bewezen acht' dat personen als doel in zichzelf dienen te worden

behandeld. Kant stelt: “. . . I say that every man, and in general every rational being, *exists as an end in himself, not merely as a means* for arbitrary use by this or that will: he must . . . always be viewed *at the same time as an end*” (Kant, geciteerd in Ricoeur, 1994, p. 225). Aan de notie van ‘doel in zichzelf’ refereert hij elders met “. . . wiens bestaan in zichzelf een absolute waarde heeft”.

Wat echter vooral opvallend is, is dat hij de notie van personen als doel in zichzelf op dezelfde manier ‘bewezen ziet’ als de notie van autonomie. Zoals we eerder zagen, stelde Kant dat autonomie een ‘onweerlegbaar zeker feit’ is doordat wij ons bewust zijn van het zelfwetgevende vermogen van het morele subject (zie § 5.1.2). Op eenzelfde manier stelt Kant nu dat moraliteit bestaat doordat de persoon *bestaat* als doel in zichzelf, te zien in het woord ‘exists’ in bovenstaand citaat. Hij legt hierbij de nadruk op de ‘rationele natuur’ van de mens: “Rationele wezens . . . worden personen genoemd omdat hun natuur hen reeds onderscheidt als doel in zichzelf” (Kant, geciteerd in Ricoeur, 1994, p. 225).

Kant verwijst hiermee naar het algemeen ervaren en geaccepteerde verschil tussen personen en dingen. De ‘wijze van zijn’ van personen bestaat daarin dat zij niet verkregen, geëxploiteerd en ingewisseld kunnen worden, in tegenstelling tot dingen. Deze ‘wijze van zijn’ heeft dus niet enkel een ontologische status, in de zin dat het iets zegt over de existentie (het bestaan), maar ook een praktische, in de zin dat in het handelen en het behandelen van anderen het verschil tussen mensen en dingen duidelijk wordt. (Ricoeur, 1994, pp. 225-226)

Ricoeur maakt in de hierboven beschreven redenering dus duidelijk dat dat de twee formuleringen van de categorische imperatief enerzijds een verschillende betekenis hebben: de notie van ‘personen als doel in zichzelf’ onderscheidt zich van de notie ‘zichzelf de wet stellen’. Hierdoor komt de notie van pluraliteit pas naar voren in de tweede formulering, waar het in het idee van autonomie ontbreekt. Anderzijds komt de notie van pluraliteit ook in de tweede formulering slechts in beperkte zin naar voren. Het idee van ‘humaniteit’ en ‘ieder rationeel wezen’ blijft universaliserend en laat geen ruimte voor ‘andersheid’. (Ricoeur, 1994, p. 226)

Het lijkt er dus op dat de notie van zorgzaamheid vooral geïmpliceerd wordt in de Gulden Regel, en in de categorische imperatief van Kant weinig ruimte krijgt doordat de pluraliteit van personen en hun andersheid hierin niet verder reikt dan het ‘ieder’. Hierdoor gebiedt de categorische imperatief om anderen als ‘ieder ander’ te behandelen, in plaats van als unieke personen. Ricoeur ziet echter de Gulden Regel doorklinken in de notie van personen als ‘doel in zichzelf’, en beschouwt de tweede formulering als formalisering van de Gulden Regel. We kunnen dus concluderen dat in deze redenering de zorgzaamheid ook in de categorische imperatief ver-

ondersteld wordt. Het respect voor personen (als doel in zichzelf) verhoudt zich daarmee inderdaad tot autonomie op eenzelfde manier als de zorgzaamheid zich tot het ethische streven verhoudt. Je zou kunnen zeggen dat de categorische imperatief de zorgzaamheid uitbreidt tot alle personen, die ondanks hun eventuele anonimiteit worden gezien als uniek en onvervangbaar.

Hiermee kunnen we tevens een eerste conclusie trekken over de verhouding tussen het ethische en het morele in de ethiek van Ricoeur. In zijn kritische beschouwing van de categorische imperatief wordt duidelijk dat ook Kant er met zijn formalisering niet in slaagt om de teleologie geheel uit te bannen. Ook in zijn deontologische moraal klinkt de *overtuiging* door over wat de mens waardevol maakt en tevens de notie van zorgzaamheid voor de unieke ander als doel in zichzelf.

### 5.3 Principes van rechtvaardigheid

Nu de morele norm is uitgewerkt op het predialogische niveau van de autonomie en op het interpersoonlijke niveau van de relatie tussen het zelf en het ander-dan-zelf, zijn we aangekomen bij het niveau van de instituties oftewel het zwaartepunt van het 'ieder'. Op dit niveau drukt 'het heersen van de rechtvaardigheid'<sup>68</sup> de normatieve plicht uit, zoals de autonomie dat doet op het predialogische niveau en het respect voor personen op het interpersoonlijke niveau. Deze parallel is niet verwonderlijk; de wetten op het niveau van instituties vormen immers de opsomming van een morele visie op de wereld. (Ricoeur, 1994, p. 227)

In analogie met de vraag naar de norm op de vorige twee niveaus kunnen we ons nu de vraag stellen aan welke criteria instituties moeten voldoen om als 'onvoorwaardelijk goed' (voor iedereen) te kunnen worden beschouwd, om in Kantiaanse termen te spreken. Ricoeur ontwikkelt vanuit deze vraag een deontologische opvatting van rechtvaardigheid op basis van het eerder besproken 'gevoel van rechtvaardigheid', dat tot het ethische streven behoort. Dit vraagt om een afzonderlijke onderbouwing, te meer omdat Ricoeur in de volgende studie het 'gevoel van rechtvaardigheid' opvoert als dat waar we naar terug moeten keren wanneer de normen in de praktijk conflicteren en geen uitweg bieden. Deze opvatting van rechtvaardigheid werkt Ricoeur uit aan de hand van Rawls' 'Theorie van de Rechtvaardigheid', die gezien kan worden als een poging om een strikt procedurele fundering te verschaffen aan de rechtvaardigheid, toegepast op de basale instituties van een samenleving. Waar Rawls probeert om

---

<sup>68</sup> Ricoeur spreekt hier (vertaald naar het Engels) van 'rule of justice', waarmee hij doelt op een deontologische opvatting van rechtvaardigheid.

(net als Kant) het deontologische gezichtspunt van de moraliteit te 'bevrijden' van het teleologische perspectief van de ethiek, laat Ricoeur (1994, p. 227, 238) de grenzen zien waar deze ambitie op stuit.

Voordat hij de onderdelen bespreekt van Rawls' theorie van de rechtvaardigheid, gaat Ricoeur eerst dieper in op het eerder besproken idee van verdelende rechtvaardigheid in instituties en op de contractualistische traditie: het idee van het 'sociaal contract'.

### 5.3.1 *Verdelende rechtvaardigheid in instituties*

In het vorige hoofdstuk werd in de uitwerking van rechtvaardigheid al ingegaan op verdelende rechtvaardigheid en op de kenmerken en functie van instituties. Rawls zag instituties als datgene 'waar de deugd van rechtvaardigheid het eerst op wordt toegepast' (zie § 4.4.2). Met de term 'instituties' wordt bedoeld op de diverse structuren van 'de wens om samen te leven', structuren die de samenhang, de normativiteit (zoals in de 'standaarden van uitmuntendheid') en de voortzetting van dit samenleven veiligstellen. Uit deze functies van instituties vloeit het concept van verdeling voort, dat bij Aristoteles terugkwam in de vorm van 'verdelende rechtvaardigheid'.

Volgens Ricoeur (1994, p. 227) bevindt dit idee van verdeling via instituties zich op het snijpunt van het ethische streven en het deontologische gezichtspunt. De ideeën van rechtvaardige verdeling, met –zoals we al eerder zagen– het idee van gelijkheid als kern, behoren namelijk tot het ethische streven (zie § 4.4.1). Wanneer we deze ideeën echter zien als 'nalatenschap' van de ethiek aan de moraliteit, zijn er een aantal dubbelzinnigheden die in het deontologische perspectief opgehelderd moeten worden.

De eerste dubbelzinnigheid die Ricoeur (1994, p. 227) signaleert, is dat in het idee van rechtvaardige verdeling zowel de nadruk kan worden gelegd op de scheiding tussen wat van de één is en daarmee niet van de ander, als op de samenwerking die tot stand wordt gebracht of wordt versterkt door de (her)verdeling. Het idee van (institutionele) verdeling kan neigen naar dat van het 'wederzijds verschuldigd zijn', maar ook naar wederzijdse onverschilligheid ten opzichte van de belangen van anderen. In een systeem van verdelende rechtvaardigheid hebben wij het verdelen en het voor elkaar zorgen immers uitbesteed, en behartigen we via het systeem onze eigen belangen (Ricoeur, 1994, p. 202, 227).

Ricoeur suggereert dat het deontologische gezichtspunt voorrang geeft aan deze tweede betekenis, en dus meer neigt naar individualisme en separatie dan de eerste, communitaristische betekenis (met de nadruk op de gemeenschap en gemeenschappelijkheid).

De tweede dubbelzinnigheid in de gelijkheid als drijfveer van rechtvaardigheid betreft de verschillende 'soorten' gelijkheid die in het rechtvaardig verdelen kunnen worden nagestreefd. Zoals Aristoteles al benoemde (zie § 4.4.1) is er een groot verschil tussen rekenkundige gelijkheid en proportionele gelijkheid. In deze laatste vorm gaat het om het rechtvaardig verdelen van lusten en lasten van verschillende personen *in relatie tot elkaar*, waarbij hun omstandigheden, vermogens en verdiensten in aanmerking worden genomen. De invulling van verdelende rechtvaardigheid roept dus vragen op over de mogelijkheid van de norm om hierin een beslissing aan te reiken. Is dit mogelijk, zonder onze visies op het goede leven hierin te betrekken?

In bovenstaande is volgens Ricoeur (1994, pp. 227-228) te zien dat de nalatenschap van de ethiek ligt in het idee van het rechtvaardige of juiste (*the just*): een idee dat zowel naar het goede als naar het wettelijke is gericht. Het rechtvaardige wijst naar het goede, als uitbreiding van de zorgzaamheid naar het 'ieder' van de anonieme leden van de samenleving. Tevens verwijst zij naar het wettelijke, als formalisering van 'dat wat geldt' voor iedereen. Procedurele opvattingen van rechtvaardigheid zoals de hierna besproken theorie van Rawls, streven een formalisatie na die op bovenstaande dubbelzinnigheden een antwoord moet bieden. Deze formalisatie is vergelijkbaar met die van de Gulden Regel in de categorische imperatief: het gaat erom de rechtvaardigheid naar een niveau van kritische toetsbaarheid en universaliseerbaarheid te tillen.

De vraag voor Ricoeur is natuurlijk of in het reduceren tot een procedure niets 'achterblijft' dat vraagt om een bepaalde terugkeer naar het teleologische perspectief. De hierboven beschreven dubbelzinnigheden laten zien dat we met onze wetten willen zorgen dat iedereen gelijke rechten heeft oftewel dat we via de instituties voor iedereen zorgen. Zorg impliceert echter juist het beschouwen van personen als uniek en onvervangbaar. We zien hier dus op het niveau van de instituties de spanning terug die we op het intersubjectieve niveau zagen in de categorische imperatief.

### 5.3.2 Rawls en het sociale contract

De meest invloedrijke deontologische benadering van het vraagstuk van rechtvaardige instituties is die van de 'contractualistische traditie', met het idee van het 'sociaal contract'. Dit idee houdt in dat ieder lid van een verzameling mensen een deel van zijn 'primitieve vrijheid' inlevert (door zich te committeren aan wetten en regels), in ruil voor burgerlijke vrijheden als een lid van de republiek.<sup>69</sup> De 'sociaal contract-theorie' gaat uit van een

---

<sup>69</sup> In het idee van het sociale contract is het door Isaiah Berlin (1996) geïntroduceerde onderscheid te zien tussen 'negatieve vrijheid' en 'positieve vrijheid'.

contractuele procedure waarvan aangenomen wordt dat de principes van rechtvaardigheid (die aan bod komen in § 5.3.4) eruit voortvloeien. Deze procedure bestaat in de voorafgaande, algemene instemming van ieder aan een vermeend 'gemeenschappelijk goed' (*common good*). Het doel en de functie van het sociaal contract kan daarmee worden gezien als het scheiden van het goede (voor het individu) en het juiste (voor iedereen). (Ricoeur, 1994, p. 228)

In dit idee komt men echter niet tot de principes van rechtvaardigheid via (imaginaire) deliberatie, zoals bijvoorbeeld in de eveneens procedurele ethiek van Habermas, maar via de *fictie* van een sociaal contract. Het sociale contract kan namelijk niet als 'feit van de rede' worden gezien, oftewel iets waar wij toegang toe hebben via ons bewustzijn, zoals de autonomie. Ricoeur constateert dat dit probleem van de 'fundering' van het sociale contract verschillend wordt 'opgelost'. Zo voert Rousseau een 'wetgever' op die de principes van rechtvaardigheid formuleert bij gebrek aan een 'gezamenlijke wil', en vooronderstelt Kant een verbinding tussen het sociale contract en autonomie als zelfwetgeving, zonder deze te verantwoorden. (Ricoeur, 1994, pp. 228-229)

De 'theorie van de rechtvaardigheid' van Rawls ziet Ricoeur (1994, pp. 229-230) als de meest krachtige poging om het sociaal contract te funderen. In de theorie van Rawls is het eerlijke verdelen (*fairness*) het sleutelbegrip in het concept van rechtvaardigheid. Het is een eerlijke verdeling die beoogd wordt in "an original contract between free and rational persons" (Ricoeur, 1994, p. 230): personen die daarbij gericht zijn op het behartigen van hun eigen belangen. Hierin is te zien dat contractualisme inderdaad samengaat met individualisme, zoals Ricoeur al eerder suggereerde (zie § 5.3.1).

Rawls' intentie om rechtvaardigheid deontologisch en procedureel te construeren en te 'bevrijden' van teleologische perspectieven, moet begrepen worden vanuit de context waarin hij zijn theorie ontwikkelde. Deze is namelijk expliciet gericht tegen een specifieke teleologische opvatting van rechtvaardigheid, namelijk de utilitaristische. Het utilitarisme, met als belangrijke voorvechters Jeremy Bentham, John Stuart Mill en Henry Sidgwick, is een filosofie van het nut, waarbij rechtvaardigheid gedefinieerd wordt in termen van het grootste goed voor het grootste aantal men-

---

Negatieve vrijheid verwijst naar het domein waarbinnen iemand, ongestoord door anderen (en vooral door de Staat), kan doen of zijn wat hij of zij wil en wat in zijn of haar vermogen ligt. Positieve vrijheid beschrijft Berlin als de mate waarin iemand meester is over zijn eigen bestaan en zelfstandig en weloverwogen richting geeft aan zijn leven; iets waar het lidmaatschap van een Staat juist toe kan bijdragen.

sen. Hierdoor impliceert deze filosofie het 'opofferen' van diegenen die het minst bedeed zijn ten gunste van het algemeen belang, iets dat natuurlijk in strijd is met Kants principe van personen als 'doel in zichzelf'. (Ricoeur, 1994, pp. 229-230)

Volgens Ricoeur (1994, pp. 230-231) komt de Kantiaanse opvatting van ieder mens als doel in zichzelf overeen met de overtuiging van Rawls, maar is het niet wat hij in zijn argumentatie uitwerkt. Rawls richt zich niet op de vraag van de fundering van de rechtvaardigheid maar op het idee van de 'wederzijdse instemming' via het sociaal contract. Deze gerichtheid volgt uit het streven om een *procedurele* oplossing te bieden voor de kwestie van de rechtvaardigheid. De inhoud van de principes van rechtvaardigheid moeten ontleend worden aan een 'eerlijke procedure', zonder gehouden te zijn aan vermeende 'objectieve criteria' van de rechtvaardigheid, zoals bij Kant. Dat in deze procedure sommige vooronderstellingen over het goede toch weer geïntroduceerd worden, zoals we later zullen zien, neemt Rawls hierbij voor lief.

Na deze bespreking van de 'sociaal contract-theorie' en de inzet van Rawls, gaat Ricoeur in op de antwoorden die Rawls biedt op drie vragen, die ik in de volgende drie subparagrafen zal bespreken: 1.) Wat zou een garantie geven voor de rechtvaardigheid (*fairness*) van de deliberatie, waaruit overeenstemming kan voortkomen over een rechtvaardige inrichting van instituties? 2.) Welke principes zouden worden gekozen in deze fictieve situatie van deliberatie? 3.) Welk argument zou de delibererende partijen ervan kunnen overtuigen om unaniem te kiezen voor de 'Rawlsiaanse principes van rechtvaardigheid', in plaats van bijvoorbeeld een utilitaristische variant?

### 5.3.3 *De sluier van onwetendheid*

Als antwoord op de kwestie van een garantie voor rechtvaardigheid introduceert Rawls de notie van 'de originele positie', die vergezeld gaat van het bekende symbool van 'de sluier van onwetendheid' (*veil of ignorance*). Deze 'oorspronkelijke positie' is een hypothetische situatie waarin men de principes van rechtvaardigheid kiest terwijl een 'sluier' verhult welke plaats men heeft in de samenleving. Niemand weet van zichzelf tot welke klasse hij of zij behoort, welke sociale status en sekse hem of haar ten deel valt maar ook welk lot in de verdeling van bezit (materieel maar ook intelligentie, gezondheid etc.), verantwoordelijkheden en zelfs psychologische neigingen en opvattingen over het goede. Dit maakt deze 'originele positie' hypothetisch en a-historisch. (Ricoeur, 1994, p. 231)

Het hypothetische karakter en het verschil met Kant wat betreft de fundering van het sociaal contract, maakt dat Rawls een complex antwoord nodig heeft op de vraag wat men achter deze sluier van onwetendheid *wel*



moet weten. De te maken keuze heeft immers betrekking op het verdelen van voor- en nadelen in een *echte* samenleving, waarin achter de rechten ook belangen op het spel staan. Daarom formuleert Rawls een aantal beperkingen aan de versluiering, die bepalen wat de (fictieve) gesprekspartners dienen te weten. (Ricoeur, 1994, pp. 231-232)

De eerste 'beperking van de onwetendheid' is dat ieder kennis dient te hebben over de algemene menselijke psychologie met betrekking tot passies (het gevoelsleven) en motivaties. Daarnaast is de kennis vereist welke 'primaire sociale goederen' ieder redelijk wezen zou willen bezitten, goederen zonder welke de mens zijn vrijheid niet zou kunnen uitoefenen.<sup>70</sup> De derde voorwaarde is voldoende kennis van de principes van rechtvaardigheid waaruit gekozen moet worden. Het gaat hierbij niet om specifieke wetten maar over globale opvattingen van rechtvaardigheid, zoals Rawls' principes en de utilitaristische argumenten. Ook dienen alle partijen gelijke toegang tot alle relevante informatie te hebben, en dienen voorgestelde alternatieven en argumenten dus publiek te zijn. Tot slot stelt Rawls dat het sociaal contract als resultaat 'stabiel' dient te zijn, wat de verwachting inhoudt dat het dwingend zal zijn in het echte leven, ongeacht de omstandigheden. (Ricoeur, 1994, p. 232)

In deze reeks aan 'voorzorgsmaatregelen' is de moeilijkheid te zien van Rawls' intentie: het opstellen van een eerlijke procedure waardoor ieder principe waarover men overeenstemt, rechtvaardig is. De 'oorspronkelijke situatie' vernietigt alle toevallige omstandigheden, waaronder Rawls zowel de 'natuurlijke' als sociale omstandigheden schaaft en tevens de 'verdiensten' van personen die hiermee samenhangen. Doordat de verschillen tussen de partijen onbekend zijn en iedereen in de fictie 'even rationeel' en hetzelfde gesitueerd is, zullen de gesprekspartner volgens Rawls door dezelfde argumenten worden overtuigd en tot dezelfde principes komen. Het moge duidelijk zijn dat Ricoeur (1994, pp. 232-233) deze hoge verwachtingen niet deelt.

### 5.3.4 *De principes van rechtvaardigheid*

Uit de stelling van Rawls dat via de eerlijke procedure iedereen overtuigd raakt door dezelfde argumenten, rijst de vraag welke principes men dan zou kiezen vanachter de sluier van onwetendheid. Rawls formuleert twee principes (het principe van gelijke rechten en dat van verschil), waaraan men in de 'oorspronkelijke positie' de voorkeur zou geven. Belangrijk om hierbij aan te merken is dat hij een breed spectrum hanteert van de 'goe-

---

<sup>70</sup> Onder primaire sociale goederen schaaft Rawls bijvoorbeeld de vrijheid van meningsuiting, geweten en vereniging; persoonlijke integriteit; vrije beroepskeuze; inkomen en vermogen.

deren' die rechtvaardig verdeeld moeten worden: zowel rechten en plichten als opbrengsten en lasten. Hij gaat echter niet in op de waarde van deze verschillende goederen: de formaliserende procedure heeft een neutraliserende werking. De mogelijk onoplosbare conflicten tussen deze goederen worden hierdoor ontlopen en Rawls voorkomt dat het teleologische perspectief opnieuw wordt geïntroduceerd in het waarderen van de afzonderlijke goederen. (Ricoeur, 1994, p. 233)

De neutraliserende werking van Rawls' procedure brengt het 'tussen haakjes plaatsen' van de neigingen en verlangens bij Kant in herinnering. Waar de autonomie beschouwd kon worden als een onbetwistbaar 'feit van de rede', blijft het sociaal contract echter altijd kritiseerbaar omdat het de basis is voor het toewijzen van ieders deel. Er zijn altijd talloze aanneembare manieren om opbrengsten en lasten te verdelen, wat iedere verdeling omstreden maakt. Instituties vragen echter om stabiliteit, wat om consensus vraagt over de procedures die bemiddelen tussen de concurrerende verdelingen. De twee principes van rechtvaardigheid richten zich op dit vereiste van een eerlijke en stabiele verdeling. (Ricoeur, 1994, pp. 233-234)

Rawls' principes van rechtvaardigheid dienen tevens opgewassen te zijn tegen de paradox die te zien is in de verwantschap tussen rechtvaardigheid en gelijkheid, zoals besproken in § 4.4.2. Zowel Rawls als Kant starten hun zoektocht naar rechtvaardigheid bij situaties van ongelijkheid. Rawls denkt hierbij aan de verschillen in kansen die mensen al vanaf hun geboorte hebben, maar ook aan de verschillende bijdragen die mensen leveren aan het functioneren van de samenleving. Deze verschillen in bijdragen (door verschillen in bekwaamheden, competenties etc.) kunnen niet worden uitgewist in een samenleving, en worden ook juist als waardevol ervaren. Gelijkheid moet dus zo worden gedefinieerd dat deze verschillen oftewel ongelijkheden teruggebracht worden tot een aanvaardbaar minimum. Ricoeur merkt hierbij op dat de gelijkheid van de gesprekspartners oftewel de 'contracterende partijen' ervoor zorgt dat de ongelijkheden waar zij mee instemmen, automatisch 'het stempel van rechtvaardigheid' verkrijgen. (Ricoeur, 1994, p. 234)

Wetende op welke problemen de principes van rechtvaardigheid antwoord moeten geven, zijn we nu aangekomen bij de uitwerking ervan. Rawls definieert het eerste principe, dat van de gelijke rechten, als volgt: "Ieder persoon dient even veel recht te hebben op de meest veelomvattende basale vrijheid, verenigbaar met een gelijke vrijheid van anderen" (Ricoeur, 1994, p. 234). Dit principe verzekert dus de gelijke burgerlijke vrijheden, zoals de vrijheid van vereniging, meningsuiting, stemrecht en het recht om zich verkiesbaar te stellen voor een openbaar ambt.

Het tweede principe, dat van het verschil, bestaat uit twee delen en luidt: "Sociale en economische ongelijkheden dienen zo te worden geregeld dat zij zowel a) naar redelijke verwachting in ieders voordeel zijn, en b) verbonden zijn met posities en openbare ambten die voor ieder openstaan" (Rawls, geciteerd in Ricoeur, 1994, p. 234). Dit principe heeft dus betrekking op onvermijdelijke en zelfs wenselijke ongelijkheden tussen mensen zoals hierboven besproken. Het eerste deel van het principe stelt dat een ongelijke verdeling soms verkozen dient te worden boven nog grotere ongelijkheden en tevens boven een egalitaire verdeling, omwille van het algemeen belang. In een rekenkundig gelijke verdeling worden de verdiensten van veel mensen namelijk zo weinig benut dat uiteindelijk ook de minst bedeelden hierdoor slechter af zijn. (Ricoeur, 1994, p. 235)

Een belangrijke toevoeging van Rawls aan de inhoud van deze twee principes is de verhouding ertussen, waarbij het principe van gelijkheid het meest fundamenteel is. Het schenden van het gelijkheidsprincipe kan niet worden gecompenseerd door een groter (algemeen, economisch) belang als resultaat daarvan. Deze toevoeging is een rechtstreekse aanval op het Marxisme en het utilitarisme, en hangt samen met de eerdergenoemde kritiek op het idee van 'opoffering' in het utilitarisme. Degene die op economisch gebied het minst bedeed is, dient volgens Rawls 'voorrang' te verkrijgen boven alle andere partijen. Vanwege het tweede principe en de contractuele procedure is echter het hoogst haalbare 'de meest gelijke situatie die verenigbaar is met de regel van unanimiteit'. (Ricoeur, 1994, pp. 234-235)

Doordat Rawls een onderscheid maakt tussen de bovengenoemde twee principes, is zijn theorie van de rechtvaardigheid vatbaar voor kritiek uit verschillende hoeken, van beide zijden van het politieke en moraalfilosofische spectrum. Vanaf de rechterzijde klinkt de kritiek dat hij egalitarisme bepleit, door voorrang te geven aan de minst bedeelden. Aan de linkerzijde klinkt juist de beschuldiging dat hij ongelijkheid legitimeert. In antwoord hierop stelde Rawls dat zowel een geheel egalitaire als een geheel willekeurige of 'onbemiddelde' verdeling onhoudbaar zouden zijn. Bij een geheel willekeurige verdeling van de lusten en lasten zouden de minst bedeelden in opstand komen en de samenleving onthouden van hun samenwerking. Met een geheel egalitaire verdeling daarentegen zou helemaal niemand instemmen, doordat iedereen er uiteindelijk op achteruit zou gaan. (Ricoeur, 1994, p. 235)

### 5.3.5 *Kiezen in onzekerheid*

De inzet van Rawls om te zoeken naar de *meest gelijke* situatie waarmee men unaniem kan instemmen, brengt ons bij de derde en laatste vraag waar Rawls' theorie antwoord op geeft: Om welke redenen verkiezen

degenen achter de sluier van onwetendheid deze twee principes, en geen vorm van utilitarisme? Het antwoord dat Rawls hierop formuleert is ontleend aan de beslissingstheorie in de context van onzekerheid. Bij het beslissen achter een sluier van onwetendheid wordt het principe van 'maximin' gehanteerd: het identificeren van de optie waarbij het minimale deel zo maximaal mogelijk is. Aangezien niemand achter de sluier zijn of haar positie kent, kiest men voor een inrichting van de instituties die het risico verkleinen om slecht bedeed te raken in de rechten en voordelen. In het verdelen van sociale goederen moet de minst bedeelde dus toch nog zo goed mogelijk bedeed worden. (Ricoeur, 1994, pp. 235-236)

De gesprekspartners in de (fictieve) deliberatie zijn aan elkaar gebonden krachtens het contract, waarvan de voorwaarden publiek gedefinieerd en unaniem geaccepteerd zijn. Als er twee opvattingen van rechtvaardigheid met elkaar wedijveren waarvan de eerste tot een situatie zou kunnen leiden die iemand onacceptabel vindt terwijl de tweede deze mogelijkheid uitsluit, zal de voorkeur worden gegeven aan de tweede opvatting. Dit roept volgens Ricoeur de vraag op of een a-historische overeenkomst wel bindend kan zijn voor een historische gemeenschap.

Ook in deze vraag is het verschil te zien met Kants autonomie als 'feit van de rede', dat niet alleen onbetwistbaar is maar tevens van alle tijden en niet gebonden aan enige concrete samenleving. De sociaal contract-theorie van Rawls kan niet steunen op zoiets als het feit van de rede, maar zoekt zijn heil in het complexe en moeizame 'kiezen in onzekerheid'. Ricoeur (1994, p. 236) ziet hierin wederom een ondersteuning van zijn stelling dat de deontologische theorie van de rechtvaardigheid op een bepaalde wijze toch een beroep doet op het ethische 'gevoel van rechtvaardigheid'. De verbinding met het ethische, dat aan het morele vooraf gaat, wordt dus nooit verbroken maar blijft de moraal ook in iedere formalisering vergezellen als vooronderstelling. Ik zou hieraan willen toevoegen dat ook de 'beperkingen van de onwetendheid' (zie § 5.3.3) naar het ethische streven verwijzen. Rawls stelt bijvoorbeeld dat we kennis dienen te hebben van welke 'primaire sociale goederen' ieder redelijk wezen zou willen bezitten. Je kunt je afvragen of kennis hierover wel mogelijk is (en of ieder redelijk wezen wel dezelfde wensen en behoefte heeft), of dat het ook hier gaat om overtuigingen met betrekking tot het goede en waardevolle.

### *5.3.6 Terug naar het gevoel van rechtvaardigheid*

Volgens Ricoeur erkent Rawls ook zelf dat zijn procedurele opvatting van rechtvaardigheid geen onafhankelijke theorie biedt, maar steunt op een voorafgaand begrip van wat bedoeld wordt met 'rechtvaardig' en 'onrechtvaardig'. Door dit voorafgaand begrijpen zijn wij ook in staat om de principes van rechtvaardigheid te interpreteren. Dit is natuurlijk een voorwaar-

de voor de poging om te bewijzen dat het inderdaad deze principes zijn, die gekozen zouden worden vanachter de sluier van onwetendheid. Hoewel Rawls in zijn gehele theorie de ambitie behoudt om een onafhankelijk bewijs te leveren voor de waarheid van zijn principes, stelt hij volgens Ricoeur (1994, p. 237) ook dat we de principes van rechtvaardigheid dienen te toetsen aan ons gevoel van rechtvaardigheid. Hij stelt hiermee een 'reflexief evenwicht' voor, tussen de theorie en onze 'overwogen overtuigingen'.

Dit kritisch en zorgvuldig overwegen van onze overtuigingen is noodzakelijk omdat we alleen in gevallen van overduidelijk onrecht kunnen varen op ons gevoel van rechtvaardigheid oftewel ons 'gewone morele oordeel'. Wat betreft het eerlijk verdelen van rijkdom en gezag hebben we namelijk minder zekerheid. Het argumentatief onderzoeken van deze overtuigingen heeft een functie die vergelijkbaar is met het onderwerpen van de maxims aan de test van de universalisatie. Het gaat om een proces van rationalisatie, waarin overtuigingen kunnen worden ontdaan van vooroordelen en twijfels. Ricoeur spreekt in dit verband van "a complex process of mutual adjustment between conviction and theory" (1994, p. 237).

Uit het hierboven besproken onderzoek naar de moraalfilosofie van Kant en Rawls zijn twee conclusies te trekken. We hebben gezien dat hun pogingen om een strikt procedurele fundering voor rechtvaardigheid te bieden (toegepast op de basale instituties van een samenleving), ver komen in de ambitie om moraliteit te ontdoen van het ethische perspectief. Aan de andere kant laten hun pogingen ook de grenzen ervan zien.

Het 'bevrijden' van het deontologische gezichtspunt van iedere teleologische 'voogdij', is bij Kant noodzakelijk omdat hij universaliseerbaarheid als criterium voor moraliteit ziet. Zijn formalisme komt vanwege het criterium van universaliseerbaarheid neer op het 'aan de kant zetten' van alles dat hier niet aan voldoet. Op het niveau van de rationele wil zijn dit de neigingen, op het dialogische niveau het behandelen van personen als middel en (bij Rawls) op het niveau van de instituties het utilitarisme. Volgens Ricoeur (1994, p. 238) moeten we het uitsluiten van utilitarisme (met behulp van de sluier van onwetendheid) beschouwen als van dezelfde betekenis als de uitsluiting op de andere twee niveaus. Vrij vertaald gaat het bij de sluier om het uitsluiten van vormen van partijdigheid en tevens van opoffering, oftewel het uitsluiten van de mogelijkheid dat personen als 'middel' worden gebruikt voor het algemene, economische belang.

Kijkend naar de uitwerking van het deontologische gezichtspunt op deze drie niveaus, valt op dat zij alle drie gefundeerd zijn in een principe dat geen andere legitimatie heeft dan zichzelf. Zoals we al zagen, poneert Kant autonomie als 'onweerlegbaar zeker feit', dat daarmee enkel gefundeerd is

in het werkelijk bestaan van zichzelf. Hetzelfde geldt voor het beschouwen van personen als doel in zichzelf, dat door Kant wordt gefundeerd in het feit dat personen oftewel rationale wezens *bestaan* als doel in zichzelf. Op het derde niveau tenslotte zien we het sociale contract, dat bij Rawls steunt op de fictie van het 'kiezen in onzekerheid', vanachter de sluier van onwetendheid.

Ricoeur (1994, p. 238) ziet in deze problematische funderingen de grenzen van de poging om het deontologische gezichtspunt te 'bevrijden'. Wanneer we het 'feit van de rede' met betrekking tot autonomie opvatten in de betekenis dat moraliteit *bestaat*, moeten we concluderen dat het hier om een 'getuigenis' (*attestation*)<sup>71</sup> gaat: het getuigen van datgene waar we in geloven en waar we op vertrouwen. Voor alle filosofische ideeën, ook de ideeën die hier zijn besproken, geldt dat zij niet transcendent zijn maar *ideeën* zijn, waarvan wij *overtuigd* zijn dat ze bestaan. Dit geldt ook voor de stelling dat personen bestaan *als doel in zichzelf*: deze stelling verwijst naar een voorafgaand begrip van de *waarde* van mensen, die fundamenteel anders is dan de prijs van dingen. Ons 'weten' dat we personen niet kunnen gebruiken zoals we de dingen gebruiken, is volgens Ricoeur vergelijkbaar met de getuigenis van het feit van de rede.

Ricoeur ziet in deze getuigenis en dit voorafgaand begrip een bewijs voor de stelling dat het deontologische gezichtspunt wortelt in het teleologische perspectief, namelijk in dat waar wij in geloven en dat wat wij van waarde vinden. Ricoeur verwijst hiermee impliciet terug naar de getuigenis van de belofte op het intersubjectieve niveau (zie § 3.3.4), waarin we ondanks onze onstandvastigheid verklaren: 'dit is waar ik (voor) sta en waar je op kunt rekenen'. Ook hierin gaat het namelijk om een overtuiging: de overtuiging dat we in de toekomst zullen handelen zoals we beloven te zullen handelen.

Het sociale contract op het niveau van instituties heeft voor Ricoeur dezelfde betekenis als de autonomie op het fundamentele niveau, en is net als de autonomie en het respect voor personen in zichzelf gefundeerd. Het sociale contract verschilt hier echter van doordat het gefundeerd is in een fictie: de fictieve 'oorspronkelijke positie' van onwetendheid over de eigen plaats in de samenleving. Ricoeur (1994, p. 239) denkt dat deze 'toevlucht' tot de fictie nodig is doordat de politieke gemeenschap (met de instituties

---

<sup>71</sup> Het begrip 'getuigenis' is gerelateerd aan het vaker gebruikte begrip 'overtuiging', en kan gezien worden als het uitspreken of 'getuigen' van dat waar iemand van overtuigd is. De getuigenis zagen we eerder in § 4.2.5, als "de zekerheid dat ik zelf de auteur ben van mijn eigen spreken en handelen, een zekerheid die de overtuiging wordt dat ik goed handel en oordeel, in een kortstondige en voorlopige benadering van het goede leven".

als deel daarvan) de basale getuigenis mist die de andere twee niveaus kenmerkt. Ook stelt hij dat volkeren niet soeverein zijn vanwege een imaginair contract, maar krachtens 'de wil tot samenleven', die men echter vergeten is.

Vanuit deze twijfel over de fictie van het sociale contract stelt Ricoeur (1994, p. 239) de slotvraag, die in de volgende studie verder zal worden uitgewerkt: zal het principe van autonomie niet eveneens een fictie blijken, bedoeld ter compensatie voor het vergeten dat deontologie gefundeerd is in *het verlangen om goed te leven, met en voor anderen, in rechtvaardige instituties?*

In de achtste studie heeft Ricoeur dus laten zien waarom het noodzakelijk is om het ethische streven te toetsen aan de morele norm, oftewel door de 'morele zeef' te laten gaan. Deze noodzaak komt op de eerste plaats voort uit de talloze vormen van asymmetrie in de relaties tussen mensen, uitmondend in marteling en andere vormen van geweld. Daarnaast erkent Ricoeur dat onze neigingen en gevoelens, subjectieve maximes en de wil van anderen kritisch geëvalueerd dienen te worden. De intentie van Kant om ze uit te zuiveren, deelt Ricoeur echter niet.

Daarnaast hebben we kunnen zien dat op alle drie de niveaus oriëntaties op het goede door klinken en dat iedere opvatting van moraliteit uiteindelijk is gefundeerd in *overtuigingen*: de *getuigenis* van de autonomie, de overtuiging dat personen van waarde zijn, de 'verborgen ziel van het verbod', de wens tot samenleven, het *soort* gelijkheid die we nastreven in de verdelende rechtvaardigheid en het waarderen van de 'goederen' die moeten worden verdeeld. Ricoeur stelt hiermee niet de noodzaak van de morele norm ter discussie, maar concludeert dat het ethische het morele altijd blijft vergezellen.

## Hoofdstuk 6 - Praktische wijsheid

In dit hoofdstuk bespreek ik de negende studie van *Oneself as Another*, getiteld 'Het zelf en praktische wijsheid: overtuiging', dat het slot vormt van Ricoeurs studie van de ethische dimensie van het zelf. Hierin werkt Ricoeur de derde stelling uit die hij poneerde aan het begin van de zevende studie (zie § 4.1.1): de geldigheid van het terugkeren naar het ethische streven, wanneer de norm tot een impasse in het handelen leidt. Een moraal van universele regels en plichten leidt in de praktijk tot conflictsituaties, die om een terugkeer vragen naar het ethische streven: het streven naar een goed leven, met en voor anderen, in rechtvaardige instituties.

Dit situationele morele oordelen met de ethiek als hulpbron werkt Ricoeur uit als equivalent van de Aristoteliaanse *phronēsis*, eerder gedefinieerd als praktische wijsheid oftewel het pad dat 'de wijze mens' (*phronimos*) volgt om zijn leven richting te geven (zie § 4.2.1). Zijn uitwerking volgt een route langs Hegel, de Griekse tragedie 'Antigone', Aristoteles, een derde revisie van het formalisme van Kant en tot slot de discoursethiek van Habermas. Via het bespreken van conflictsituaties op de drie niveaus (het zelf, de relatie tot de ander en de relatie tot ieder) komt Ricoeur tot de uiteindelijke these van zijn ethiek, waarin het teleologische perspectief en het morele moment niet tegenover elkaar staan, maar in een dialectische relatie tot elkaar.

### 6.1 Conflict en Zedelijkheid

Aan het begin van de negende studie introduceert Ricoeur het Hegeliaanse begrip 'zedelijkheid' (*Sittlichkeit*), waar zijn uitwerking van de praktische wijsheid door is geïnspireerd maar niet mee samenvalt. Aan de hand van Hegels zedelijkheid en diens analyse van een Griekse tragedie laat hij de noodzaak zien van de terugkeer naar de oorspronkelijke ethische intuïtie in situaties van conflicterende normen.

#### 6.1.1 Zedelijkheid

Hegel ontwikkelde in reactie op Kant, wiens moraal hij als leeg en te abstract zag, een ethiek die betrekking heeft op betekenisvol handelen in de reële wereld. Het begrip 'zedelijkheid' verwijst naar 'zedes' oftewel gedragingen en handelingen die algemeen als 'goed' beschouwd worden. In het hedendaagse Nederlandse spraakgebruik spreekt men veelal van 'normen



en waarden<sup>72</sup>: dat wat wij als goed en waardevol beschouwen en de normen die daaruit voortvloeien.

In de filosofie van Hegel behoort de zedelijkheid tot de 'gestalte van de objectieve geest', veruitwendigd in maatschappelijke verschijnselen. Hierin onderscheidt hij drie delen: de familie, de burgerlijke maatschappij en tenslotte de staat, als hoogste gestalte van de zedelijkheid. De institutionele bemiddeling van de staat wordt hierbij opgevat als een 'zichzelf denkende instantie' en bovendien als een 'derde instantie' bovenop die van het ethische streven en de morele norm. Dit is dan ook het aspect van de zedelijkheid dat Ricoeur (1994, pp. 240-241, 254-255) afwijst: volgens hem vragen situaties van conflicterende normen niet om een instantie die superieur is aan de ethiek en moraliteit, maar om een terugkeer naar de bronnen die in het ethische streven besloten liggen.

Wat Ricoeur waardevol vindt in Hegels zedelijkheid, is de betekenis van bemiddeling tussen de universele, a-historische en abstracte rechtsorde enerzijds en de realisatie van de rechten, in het concrete samenleven van unieke personen, anderzijds. Het rechtssysteem wordt door Hegel opgevat als 'het rijk van de geactualiseerde vrijheid, de wereld van de geest, door zichzelf voortgebracht uit zichzelf, als een tweede natuur'. De zedelijkheid heeft betrekking op dit realiseren van het abstracte idee van vrijheid, en bemiddelt tussen de andere twee delen van Hegels rechtsfilosofie: het abstracte recht en de moraliteit, vergelijkbaar met wat ik in deze scriptie 'het morele' en 'het ethische' noem. Hierbij hebben we volgens Hegel tevens te maken met het privédoel, het geweten en de intenties van personen, wat het rechtstreeks toepassen van abstract recht niet wenselijk maakt. De zedelijkheid 'bemiddelt' in deze spanning tussen abstract recht en moraliteit, wat het voor Ricoeur een aanknopingspunt maakt voor zijn zoektocht naar een uitweg uit de conflicten die ontstaan in het toepassen van het morele formalisme.

### 6.1.2 *Tragedie en conflict*

Om een voorbeeld te geven van bovengenoemde conflicten gaat Ricoeur niet te rade bij de filosofie maar bij de Griekse tragedies, waarin het handelen in conflictsituaties centraal staat. Volgens Ricoeur (1994, pp. 241-242) kunnen de tragedies de praktische wijsheid terugvoeren naar de test van het situationele morele oordeel, maar liggen er geen direct toepasbare en eenduidige lessen in besloten. Tragedies gaan over het handelen van individuele personages, maar deze personages handelen tegelijkertijd 'in dienst van' spirituele krachten die hen te boven gaan. Deze krachten ma-

---

<sup>72</sup> Een voorbeeld van een waarde en daaruit voortvloeiende norm is bijvoorbeeld 'betrouwbaarheid' (waarde) en 'het nakomen van een belofte' (norm).

ken tevens de weg vrij voor archaïsche en mythische energieën, die al sinds mensenheugenis bronnen van rampspoed zijn. Door de verbinding met archaïsche, mythische en religieuze structuren en krachten, kunnen de conflictsituaties in de tragedie niet gezien worden als het soort keuzes die centraal staan in de ethiek van Aristoteles en Kant: keuzes waar wij in het werkelijke leven voor staan en waarin de intenties geanalyseerd kunnen worden.

Kenmerkend voor klassieke tragedies is dat aan het einde ervan altijd de loutering (*catharsis*) volgt, doordat de lezer of toeschouwer via allerlei emoties geleid wordt naar het begrijpen van het uiteindelijke plot. Met het oog op de hierboven benadrukte complexiteit moet deze loutering begrepen worden als een vorm van zuivering en wellicht zelfs versimpeling van de diepe complexiteit van de handelingen in de tragedie. Op eenzelfde manier kunnen we volgens Ricoeur (1994, p. 242) de conflicten in de tragedie, ondanks de complexiteit ervan, toch verbinden met conflictsituaties in de werkelijkheid en met ons vermogen tot deliberatie.

### *Antigone*

In navolging van Hegel kiest Ricoeur voor de klassieke tragedie *Antigone*, geschreven door de Griekse tragediedichter Sophocles. Volgens Ricoeur (1994, p. 243) toont *Antigone* ons op een unieke manier de onontkoombare conflictueuze aard van het morele leven en schetst het een wijsheid die ons ook in andere conflictsituaties tot gids kan dienen. *Antigone* wordt gezien als een verhaal dat het individuele geweten boven de wetten van de staat plaatst in een conflict op diverse vlakken: tussen man en vrouw, oud en jong, de samenleving en het individu, de levenden en de doden, mensen en goden. Hieronder zal ik het verhaal van *Antigone* schetsen, waarna ik enkele punten uit Ricoeurs analyse belicht.

In een gevecht tussen de broers Polynikes en Eteokles (zonen van Oedipus en Jokaste, zijn moeder) sterven zij beiden, in Thebe. Eteokles regeerde op dat moment over Thebe, nadat Polynikes eerder deze rol vervulde maar naar Argos vluchtte en daar trouwde. Doordat Polynikes vervolgens met enkele andere aanvoerders Thebe besloot aan te vallen, kwamen de broers tegenover elkaar te staan en vonden zij beiden de dood. Kreon, de oom van de broers, is hierdoor de nieuwe koning geworden. Hij besluit dat Eteokles een eervolle begrafenis krijgt, maar dat Polynikes een vijand van de stad is en buiten de stadsmuren zal worden gelegd, onbedekt, als voer voor de honden en aasgieren. Wie hem probeert te begraven, zal worden gestenigd.

Wanneer Antigone (de zus van Polynikes) dit te horen krijgt, vraagt ze haar zus Ismene haar te helpen om hun broer toch te begraven. Ismene weigert, waarbij ze het noodlot van zowel hun ouders als broers benadrukt en stelt dat ze zichzelf niet eveneens in de ondergang moeten storten. Vrouwen moeten het niet op willen nemen tegen mannen, en al helemaal niet tegen de staat: “. . . to defy the State, - I have no strength for that”. Antigone wil echter volgens de wet van de goden handelen, die stelt dat een overleden dierbare geëerd en begraven dient te worden. Het overtreden van de regels van de koning ziet zij hierbij als een ‘misdaad zonder zonde’, omdat zij de doden meer trouw verschuldigd is dan de levenden.

Antigone gaat daarop in haar eentje naar haar broer om hem te bedekken met aarde. Bij een tweede poging wordt dit echter ontdekt door een bewaker, die moet kiezen tussen het aangeven van Antigone of zijn eigen dood.

Antigone bekent haar misdrijf direct, waarbij ze herhaalt dat de wetten van de stad niet zo veel kracht bezitten “that a mortal could override the unwritten and unfailing statutes of heaven”. Kreon weigert echter opzij te zetten dat Polynikes een vijand is, en laat zich niet op andere gedachten brengen door Antigone: “There is no room for pride when thou art thy neighbour’s slave . . . While I live, no woman shall rule me”.

Kreon laat Antigone opsluiten in een grot om te wachten op haar executie, ondanks het pleidooi van zijn zoon Haemon (die verloofd is met Antigone) om zijn verkeerde beslissing terug te draaien, zoals ook het volk wil. Even later komt ook de blinde ziener Tiresias hem vertellen dat het volk het niet eens is met zijn beslissing: zij vinden dat Antigone juist heeft gehandeld, volgens de godenwet. Als Kreon zijn besluit niet herziet, zal het noodlot Thebe en Kreon hard treffen. Kreon concludeert dat hij geen keus heeft, en stemt erin toe Polynikes te begraven.

Wanneer Kreon Antigone wil bevrijden, komt hij tot de ontdekking dat Antigone zichzelf heeft opgehangen, en ziet hij hoe zijn zoon zichzelf in zijn zwaard stort bij de aanblik van zijn gestorven geliefde. Als hij met het lichaam van zijn zoon terugkeert in zijn paleis, hoort hij dat zijn vrouw Eurydike, die het nieuws al had gehoord, eveneens zelfmoord heeft gepleegd. Zijn inzicht is te laat gekomen: “Woe is me, for the wretched blindness of my counsels! Waarna het koor antwoordt: “Ah me, how all too late thou seemest to see the right!”

De leider van het koor, dat gedurende het hele verhaal commentaar geeft, spreekt tenslotte de laatste strofe: "Wisdom is the supreme part of happiness; and reverence towards the gods must be inviolate. Great words of prideful men are ever punished with great blows, and, in old age, teach the chastened to be wise." (Sophocles, 1888 [442 v. Chr.], pp. 2-37)

De eerder genoemde verbondenheid met tegengestelde mythische krachten is ook te zien in het handelen en spreken van de personages in *Antigone*. Zo stelt Ricoeur (1994, pp. 241-242) dat de verplichting voor Antigone om haar broer te begraven in overeenstemming met de traditie, meer uitdrukt dan enkel het familierecht dat tegenover het recht van de stad staat. De band tussen zus en broer, die los staat van het politieke onderscheid tussen vriend en vijand, is in deze context niet los te zien van de godenwereld en maakt de familieband tot een verbond met de dood. Het verdedigen van de stad, waaraan Kreon zijn familiebanden ondergeschikt maakt, heeft eveneens meer dan enkel een politieke betekenis. De vastberadenheid en standvastigheid waar vanuit de twee protagonisten hun beslissing blijven verdedigen en de passies die beiden tot het uiterste drijven, kunnen we daarom niet herleiden tot kenbare motieven of een simpele afweging van argumenten. Zij vormen een mengsel van beperkingen van het lot en weloverwogen keuzes, die niet te analyseren is.

Wat Antigone ons echter wel kan leren, zoals Hegel eveneens benoemde, is dat de bron van de tragiek in het handelen van de protagonisten ligt in hun beperkte gezichtspunt wat betreft de verplichtingen, die bij hun rol als koning en zus horen. Ricoeur (1994, pp. 243-244) ziet in hun handelen het ontwijken van de interne conflicten van hun respectievelijke 'zaak' oftewel dat waar zij voor staan. Kreons opvatting van zijn plichten ten opzichte van de stad omvat bijvoorbeeld slechts een deel van de betekenis van de Griekse *polis* en de rol die een stad vervult. De tegenstelling tussen vriend en vijand wordt hierbij beperkt tot een smalle, politieke categorie zonder ruimte voor uitzonderingen of nuances. Kreon ziet alleen dat wat de stad dient als 'goed' en dat wat de stad schaadt als 'slecht'. Enkel de 'goede burger' belichaamt het juiste en gerechtigheid omvat niet meer dan regeren en je laten regeren. Tot slot verbindt hij de deugd van de vroomheid enkel met diegenen die verbonden zijn met de stad, en worden de goden alleen aangeroepen om de overledenen te eren die zijn gestorven voor hun land. Kreon redeneert kortom vanuit een gesimplificeerde, verarmde visie op zijn eigen stad, die hem uiteindelijk ten val brengt.

Hegel laat zien dat ook Antigone's visie op de wereld beperkt is en interne tegenstrijdigheden bevat. Ook zij maakt een radicaal onderscheid tussen vriend en vijand, waarbij alleen de familieband telt en de wetten van de stad hun heilige vorm en samenhang hebben verloren. Gerechtigheid ziet

Antigone niet als het gehoorzamen van de wetten van stad en burgerschap, maar aan het handelen volgens de 'hogere' wet van de goden. Uiteindelijk betuigt ze slechts trouw aan de doden, wat haar doet eindigen zonder man en nageslacht, medeburgers, hulp van de goden of de stad, en zonder vrienden die om haar rouwen. (Ricoeur, 1994, pp. 244-245)

### 6.1.3 Van loutering naar overtuiging

Ricoeur stelt dat de meeste lezers vooral mee zullen leven met Antigone, ondanks dat haar gezichtspunt net zo beperkt is als dat van Kreon. Zijn vermoeden is dat dit niet alleen komt door haar geweldloze verzet, maar vooral doordat het begraven van haar broer getuigt van een band tussen de levenden en de doden. Deze band legt een beperking van de politiek bloot, of preciezer geformuleerd: een begrenzing van de relatie van overheersing. In het standpunt van Antigone wordt zichtbaar dat de politiek geen heerschappij over de doden heeft, en dat we tegen de wetten in opstand kunnen komen wanneer we ze als onmenselijk ervaren. Antigone haalt het tijdloze en absolute karakter van de goddelijke wetten aan om haar intuïtie te ondersteunen, en laat daarmee de beperkingen zien die het 'menselijke, al te menselijke' karakter (in de negatieve betekenis) van iedere institutie onderstrepen. (Ricoeur, 1994, p. 245)

Het erkennen van deze begrenzing is datgene in de tragedie dat volgens Ricoeur (1994, pp. 246-247) de ethiek kan verrijken. Een beroemde uitspraak van het koor in Antigone wordt hierbij aangehaald: "Er zijn tal van wonderen (*deina*), maar geen is groter (*deinon*) dan de mens". *Deinon*, dat in het Nederlands meestal vertaald wordt met 'groter' heeft hier een dubbelzinnige betekenis van 'ontzagwekkend', dat heen en weer beweegt tussen het bewonderenswaardige en het afschuwelijke.

Wat betreft deze wijsheid valt vooral op dat in de tragedie verschillende keren een beroep wordt gedaan op het 'goede beraadslagen', alsof een uitweg uit het lijden kan worden gevonden als men maar op de juiste manier nadenkt. Zoals Ricoeur (1994, pp. 246-247) al eerder stelde, leert de tragedie ons echter niet hoe we in vergelijkbare conflicten zouden moeten beraadslagen om tot een oplossing te komen. In plaats daarvan presenteert zij aporieën die ons door hun onoplosbaarheid desoriënteren. Ze dwingen ons tot heroriëntatie in het handelen, in de betekenis van een praktische wijsheid die het beste antwoord biedt op de tragische wijsheid in het verhaal. Vanwege dit verschil tussen de tragische wijsheid in de tragedie en de praktische wijsheid die nodig is in het echte leven, is het niet de louterende catharsis waarin we ons heil dienen te zoeken, maar de overtuiging.

De overgang van loutering naar overtuiging is gerelateerd aan de onvermijdelijke plaats die conflict inneemt in het morele leven; conflict waarin een louterende oplossing niet mogelijk is. Volgens Ricoeur is loutering ook aan het eind van de tragedie Antigone niet volledig mogelijk. Deze gedachte wordt ondersteund door Hegel die een vorm van 'verzoening' omschrijft als de uitkomst van het conflict tussen 'oordelend bewustzijn' en 'de handelende mens': het afstand nemen van de eigen partijdigheid en het vergeven van de ander, waarin de ander werkelijk erkend wordt. Deze vorm van vergiffenis door erkenning is niet mogelijk in een tragedie als Antigone: de personages zijn niet in staat tot wederzijdse erkenning. (Ricoeur, 1994, pp. 247-248)

Wat Ricoeur uiteindelijk (met behulp van Hegel) uit de tragedie van Antigone laat volgen, is de vraag welke soortgelijke conflicten er ontstaan in de overgang van de morele regels naar het situationele morele oordelen. In het onderzoeken van deze vraag neemt Ricoeur afstand van Hegel, die de zedelijkheid boven de moraliteit plaatst en het conflict eruit laat verdwijnen. Ricoeurs stelling is dat de dialectiek tussen ethiek en moraliteit zich ontwikkelt in het situationele morele oordelen, zonder een derde instantie zoals de zedelijkheid toe te voegen.

In de hierop volgende paragrafen werkt Ricoeur deze stelling uit, waarbij twee vragen aan bod komen. De eerste vraag is wat maakt dat ethische conflicten onvermijdelijk zijn. Volgens Ricoeur ligt de bron van conflict niet alleen in de eenzijdigheid van de personages zoals we die zagen bij Antigone en Kreon, maar ook in de eenzijdigheid van de morele principes zelf, geconfronteerd met de complexiteit van het leven.

De tweede vraag is welke oplossing het handelen kan bieden in deze conflictsituaties. Ricoeur spreekt in deze context van een 'hof van beroep' waarin beslissingen moeten worden genomen in conflicten. Soms zijn wij zelf dit 'hof van beroep', soms zijn het 'derde partijen' die zoeken naar de oplossing in een conflictsituatie. Zoals hij al eerder stelde, ziet Ricoeur (1994, p. 249) als enige mogelijkheid een terugkeer naar de ethische basis waartegen de moraliteit zich aftekent, als de weg tot wijsheid in het situationele oordelen. Hij bepleit dus een overgang van tragische wijsheid (*phronein*) naar praktische wijsheid (*phronēsis*), die de morele overtuiging kan behoeden voor de destructieve alternatieven van eenduidigheid en willekeur, zoals we in Antigone zagen. De tragische wijsheid van de personages bestond immers in Antigone's zelfgekozen afwijking van de wet (oftewel willekeur) en in de eenduidigheid waarmee Kreon aan diezelfde wet vasthield, ongeacht de omstandigheden.

Het zal de lezer niet verbazen dat Ricoeur de conflicten tussen morele normen en de complexiteit van het leven uitwerkt in de drie gebieden die eerder al werden onderscheiden: het universele zelf, de pluraliteit van

personen en de institutionele omgeving, met als zwaartepunten ik-jij-ieder. Om twee redenen begint Ricoeur (1994, p. 250) deze keer bij het niveau van de instituties en hanteert hij dus de omgekeerde volgorde. De eerste reden is dat we hiermee direct worden geconfronteerd met Hegels pleidooi voor de zedelijkheid, met haar zwaartepunt in de instituties (en de Staat als 'bekronende' institutie). Daarnaast is het dit niveau van instituties dat de achtergrond vormt voor de conflicten die formalisme produceert op het interpersoonlijke niveau (zoals we ook zagen in Antigone). Op dit niveau wordt de spanning zichtbaar tussen veralgemeniserende wet (de norm die voor iedereen geldt) en de zorgzaamheid die juist gericht is op de enkelvoudige, onvervangbare ander. Via deze twee niveaus komen we tenslotte bij het idee van de autonomie op het niveau van het zelf, waarin de conflicten volgens Ricoeur het diepst verborgen zitten en de spanning laten zien tussen moraliteit en praktische wijsheid. (Ricoeur, 1994, pp. 249-250)

## 6.2 Instituties en conflict

De mogelijkheid van conflict op het niveau van de instituties zagen we al eerder in Rawls' theorie van de rechtvaardigheid, in de dubbelzinnigheid van de verdelende rechtvaardigheid. Het idee van verdelende rechtvaardigheid werpt namelijk de vraag op of het gericht is op het scheiden van de belangen van 'wederzijds onverschillige individuen' of op het versterken van onderlinge verbintenis en samenwerking. Deze conflictueuze dubbelzinnigheid wordt door Rawls niet opgelost: de individuen die Rawls in de 'oorspronkelijke positie' plaatst zijn rationele, onafhankelijke individuen die hun eigen (fictieve) belangen behartigen. Dit berekenende individualisme wordt echter in balans gebracht door de 'overwogen overtuigingen' (zie § 5.3.6), gerelateerd aan het gevoel van rechtvaardigheid. In deze overwogen overtuigingen is het referentiepunt het perspectief van de minst bedeelde, een belangrijk aspect in Rawls' theorie dat geworteld is in het idee van wederkerigheid (eerder gezien in de Gulden Regel).

Wanneer we het 'heersen van rechtvaardigheid' in de theorie van Rawls nader beschouwen als plaats van mogelijke conflicten, komen deze in beeld wanneer we verder kijken dan de procedure en terecht komen bij dat wat verdeeld wordt in de verdelende rechtvaardigheid. Zoals Ricoeur eerder al benadrukte, worden in Rawls' principes van rechtvaardigheid (het recht op basale vrijheid en het principe van verschil) de kwalitatieve verschillen tussen de te verdelen goederen uitgewist. De verdeling van inkomsten en erfenissen, sociale voordelen en lasten, posities van verantwoordelijkheid en autoriteit, roem en blaam, gebeurt niet met rekenkundige gelijkheid als doel maar hangt samen met individuele of collectieve

verdiensten. Het verdelen van de goederen is hierdoor problematisch omdat het afhankelijk is van de waarde die wordt toegekend aan de verschillende verdiensten, een waardering die volgens Aristoteles afhangt van het politieke systeem van dat moment (Ricoeur, 1994, pp. 250-251).

Wanneer we onze focus verschuiven van de procedure naar de verschillen tussen de te verdelen sociale goederen en de vraag welke 'primair' zijn, betekent dit onvermijdelijk een terugkeer naar de teleologische concepten die het goede en het juiste met elkaar verbinden. We moeten ons dan namelijk afvragen wat deze sociale goederen 'goed' maakt en welke het belangrijkste zijn, waarmee we in een domein terechtkomen van heterogene betekenissen en waarderingen. Het tweede probleem ligt in de historische en culturele bepaaldheid van de waardering van de te verdelen goederen. Het conflict dat hierin te zien is, speelt zich af tussen de universalistische claim en de contextualistische grenzen van de procedurele rechtvaardigheid. Dit tweede probleem adresseert Ricoeur (1994, pp. 251-252) aan het eind van de negende studie, nadat hij eerst de diversiteit van de te verdelen goederen bespreekt.

### *6.2.1 Sferen van rechtvaardigheid*

Voor het bespreken van de diversiteit van te verdelen goederen gaat Ricoeur (1994, pp. 252-253) te rade bij de filosoof en politicoloog Michael Walzer. In zijn theorie worden de waarderingen en inschattingen met betrekking tot de goederen in ogenschouw genomen, met als gevolg dat de eenheid van het principe van rechtvaardigheid verbreekt in verschillende 'sferen van rechtvaardigheid'. Walzer onderscheidt verschillende sferen waarin regels gelden en goederen worden verdeeld, zoals de sfeer waarin regels het lidmaatschap van de samenleving bepalen, waaronder de rechten van immigranten. Daarnaast benoemt hij bijvoorbeeld de sfeer van veiligheid en welzijn (waaronder de gezondheidszorg), de sfeer van de economie en de markt, en de sfeer waarin men posities en rollen verdeelt op basis van kwalificaties (vergelijkbaar met Rawls' tweede principe van rechtvaardigheid).

Walzer stelt dat iedere sfeer specifieke vraagstukken met betrekking tot gelijkheid heeft en een eigen logica kent. Men dient dus niet bijvoorbeeld de logica van de markt toe te passen in de sfeer van de zorg of van het onderwijs. Volgens Walzer zijn alle te verdelen goederen sociale goederen, en kunnen we geen 'set' van primaire sociale goederen bepalen die in iedere samenleving en op ieder moment geldt. De betekenissen van de goederen zijn historisch bepaald, wat betekent dat rechtvaardige en onrechtvaardige verdelingen door de tijd heen veranderen. Een bepaalde standaard voor een verdeling is dus alleen geldig voor die specifieke goederen, in die sfeer en in die samenleving. Doordat men gezamenlijk tot



deze standaarden moet komen en ze tevens vaak geschonden worden, is het verdelen van de sociale goederen de voornaamste plaats van conflict. (Ricoeur, 1994, pp. 252-253)

In deze lijn van Walzer gaat Ricoeur in op de conflicten tussen de verschillende sferen en afzonderlijke goederen, conflicten die om arbitrage vragen vanwege het gevaar van willekeur. Hierbij stelt hij ter discussie dat deze conflicten zouden vragen om een analyse onder de noemer van de Hegeliaanse zedelijkheid. Ricoeur (1994, p. 253) deelt Hegels focus op het realiseren van de menselijke vrijheid in instituties. Hij stelt echter dat Hegel het domein waarop rechtvaardigheid betrekking heeft onterecht beperkt tot het abstracte recht van wettelijke contracten. Het publieke domein plaatst Hegel daar vervolgens buiten en boven. Rechtvaardigheid wordt dus beperkt tot het abstracte recht, en mist hierdoor net als het sociaal contract bij Rawls het vermogen om mensen aan elkaar te binden. De personen over wiens gelijke rechten we het hebben, blijven net zo abstract als de wetten die hen tot juridische persoon bestempelen.

Het is tegenover dit idee van een externe, contractuele verbinding tussen rationele, onafhankelijke individuen, dat Ricoeur (1994, pp. 253-254) Hegels eigen notie van zedelijkheid plaatst als noodzakelijkheid in de verbinding met de praktijk en met concrete personen. Waar het abstracte recht en de markt (het domein van conflicterende belangen) geen organische, historisch gegroeide verbindingen tot stand kunnen brengen, gebeurt dit wel in de zedelijkheid. Politieke praktijken moeten hierbij worden opgevat als zedelijkheid in georganiseerde vorm, en zorgen ervoor dat wij geen geïsoleerde individuen worden.

Wat Hegels rechtsfilosofie voor Ricoeur waardevol maakt, is diens ondersteuning van het idee dat we pas werkelijk mens worden in het samenleven en in de invloedssfeer van bepaalde instituties. Hieruit volgt tevens dat we het dienen van deze instituties moeten zien als levenstaak, die we doorlopend moeten blijven ontwikkelen. In dit kader kan Hegels zedelijkheid worden beschouwd in de betekenis van het 'systeem van collectieve instanties' die bemiddelen tussen het abstracte idee van vrijheid en de realisatie ervan. In het idee van de zedelijkheid kunnen we tevens het primaat zien van de organische band tussen mensen over de externe, juridische relatie die zij tevens met elkaar hebben.

De vraag die Ricoeur stelt aan de hand van deze interpretatie, is of we de plicht om de instituties te dienen van een andere, hogere orde is dan de morele plicht. Heeft de plicht om de instituties te dienen en in stand te houden een andere grond dan het idee van rechtvaardigheid als onderdeel van het goede leven? Ricoeur (1994, p. 255) constateert dat Hegels idee van de staat als instantie die 'zichzelf kan denken' verbonden is met zijn ontologie van de 'geest'. Hierdoor verkrijgt de zedelijkheid als oordelende

instantie een status van transcendentie ten opzichte van het morele bewustzijn dat Ricoeur eerder definieerde in de driedelige structuur van autonomie, respect voor personen en het heersen van rechtvaardigheid. Deze transcendentie heeft te maken met de verbinding van de zedelijkheid met instituties, die onherleidbaar zijn tot individuen. Hegel wijst op het gevaar dat de (individuele) moraliteit wordt gezien als 'hoogste tribunaal', zonder de zedelijkheid in acht te nemen die 'de geest van het volk' belichaamt. Ricoeur (1994, pp. 255-256) vindt het echter een stap te ver om de instituties een geestelijkheid toe te dichten die verschilt van die van individuen. Bovendien heeft de geschiedenis, met diens afschuwelijke periodes van totalitarisme, ons gewezen op de mogelijkheid dat 'de geest van een volk' verdorven en corrupt kan zijn. Wanneer er een 'dodelijke zedelijkheid' ontstaat en de instituties zelf misdadig worden, is het een kleine groep mensen *tegenover* de staat die de rechtvaardigheid en het respect voor unieke, onvervangbare personen blijft verdedigen. In termen van Hegel is de 'geest van het volk' dan afgedwaald van de route van de geest, en vindt deze in de dappere minderheid een toevluchtsoord. Door Hegels zedelijkheid te ontdoen van het mystieke van de bovengenoemde transcendentie, wil Ricoeur de waarde ervan op het niveau van de politieke filosofie zichtbaar maken. Hij doet dat door het conflictueuze karakter van de politieke praktijken onder de loep te nemen, te beginnen bij de relaties van macht, (gezamenlijk) vermogen en overheersing.

### 6.2.2 *Vermogen en overheersing*

In hoofdstuk 4 (zie § 4.4.1) is het thema van macht en overheersing reeds aan bod gekomen, in het onderscheid dat Arendt maakt tussen gezamenlijk vermogen (*power in common*) en overheersing. Dit vermogen, als 'hoogste uitdrukking' van de Aristoteliaanse *praxis*, bestaat enkel voor zover er een verlangen tot samenleven en gezamenlijk handelen bestaat in een historische gemeenschap. Doordat dit vermogen wordt 'verborgen' achter de hiërarchische structuren van regeren en geregeerd worden, zijn we echter vergeten dat het de oorsprong is van politieke instanties. Rechtvaardigheid (*justice*), in navolging van Aristoteles opgevat als deugd, is gericht op het in evenwicht brengen en houden van het gezamenlijk vermogen en de overheersing, door de overheersing onder de controle te plaatsen van het gezamenlijk vermogen. Ricoeur (1994, pp. 256-257) suggereert dat dit een eindeloze taak is, die de democratie definieert.

De kloof tussen overheersing en vermogen wordt gekenmerkt door de 'politieke paradox': een dialectiek tussen vorm en geweld (*force*). De vorm betreft de constitutie die de relatie van wederzijdse erkenning tussen individuen benadert, terwijl geweld vooral te zien is in de (vaak geweldadige) ontstaansgeschiedenis van iedere staat. Beide vinden we verenigd

in het legitieme gebruik van geweld door de staat. Op basis van bovengenoemde kloof definieert Ricoeur 'het politieke' als het geheel van georganiseerde praktijken die betrekking hebben op het verdelen van politieke macht oftewel overheersing. Het gaat hierbij zowel om de verticale relatie tussen degene die regeert en degenen die geregeerd worden, als om de horizontale relatie tussen concurrerende groepen.

In het verdelen van politieke macht spelen conflicten die Ricoeur (1994, pp. 257-261) verdeelt in drie 'niveaus van radicaliteit'. Het eerste niveau is dat van de alledaagse discussie, in een rechtsstaat waarin men het in grote lijnen eens is over de politieke spelregels. Conflict is hierin aan de orde in het debat over de prioritering van sociale goederen, waarbij het gevaar bestaat dat een van de sferen van rechtvaardigheid gaat overheersen. De politieke beraadslaging heeft daarom als doel om een voorlopige hiërarchie vast te stellen in de concurrerende eisen van de verschillende sferen van rechtvaardigheid.

In het beraadslagen en innemen van standpunten op dit niveau ziet Ricoeur een eerste mogelijkheid voor een overgang van de Hegeliaanse zedelijkheid naar de Aristoteliaanse *phronēsis* (praktische wijsheid). In een rechtsstaat vallen Aristoteles' noties van deliberatie en *phronēsis* namelijk samen met het bestaan van een publieke, open discussie en vrije verkiezingen. Het is daarom onzinnig om te rekenen op het bereiken van consensus en het verdwijnen van conflict. Het gaat erom dat de conflicten open en onderhandelbaar zijn, volgens erkende regels van arbitrage (het beslissen in conflictsituaties). Natuurlijk moeten er wel beslissingen worden genomen; deze blijven echter altijd zonder definitieve conclusie en kunnen altijd volgens de geldende regels ter discussie worden gesteld. Dit publieke debat van situationeel oordelen ziet Ricoeur (1994, p. 258) als equivalent van het 'goede beraadslagen' waar in Antigone naar wordt verwezen, en heeft in ver ontwikkelde democratieën vrije verkiezingen als belangrijkste vorm.

Het tweede niveau van conflict en oordelen is het debat over de doelen van het 'goede regeren'. Dit debat strekt zich uit over langere termijnen, en wordt door positivistische denkers gezien als terrein van de ideologie. Volgens Ricoeur (1994, pp. 258-259) is het echter integraal onderdeel van de politieke bemiddeling waarin we streven naar een goed, vervuld leven. Dit past natuurlijk in zijn stelling dat in het formuleren en toepassen van morele normen een terugkeer naar ethische perspectieven onvermijdelijk is.

De geschillen op dit niveau bevatten grote, symbolische begrippen die de politieke discussies domineren, zoals 'veiligheid', 'welvaart', 'vrijheid', 'gelijkheid' en 'solidariteit'. Deze beginselen rechtvaardigen de voorkeur voor een bepaalde staatsvorm, en hebben een emotionele lading die veel

verder gaat dan de strekking van hun betekenis. Dit maakt ze tot onderwerp en instrument van manipulatie en propaganda in het spel van de politiek, wat de indruk kan wekken dat het hier gaat om willekeurige, emotionele waarderingen. Volgens Ricoeur (1994, pp. 258-259) dienen we echter door te dringen tot de kern van hun betekenis als *waarderende begrippen* in relatie tot het goede regeren. De moeilijkheid hiervan ligt zowel in de meervoudigheid van de betekenissen van ieder begrip, als in de meervoudigheid van de doelen van goed regeren.

Anders geformuleerd heeft ieder doel meerdere betekenissen, zoals we eerder al zagen wat betreft de begrippen 'vrijheid' (o.a. positief en negatief) en 'gelijkheid' (o.a. gelijke kansen of rekenkundige gelijkheid), en moet er *gekozen* worden tussen verschillende doelen of verschillende betekenissen van een doel. Ook de conflicten op dit tweede niveau van politieke praktijken vragen daarom volgens Ricoeur (1994, pp. 259-260) om het 'ombuigen' van de (conflictloze) zedelijkheid van Hegel richting de praktische wijsheid van Aristoteles. De praktische wijsheid krijgt dan betrekking op de zoektocht naar wat 'goede instituties' zijn, een zoektocht waarin de politieke beraadslagingen, oordelen en keuzes op niets anders kunnen steunen dan overtuiging en het gevoel van rechtvaardigheid.

Het derde niveau dat Ricoeur onderscheidt betreft de processen van legitimering van de democratie, keuzes die volgens Ricoeur nog veel fundamenteler zijn dan die voor een bepaalde democratische constitutie. Het gaat hier om de vraag waarop de keuze is gebaseerd voor een regering van het volk, voor het volk en gekozen door het volk. Op dit niveau speelt het eerder besproken verschil tussen overheersing en het gezamenlijk vermogen oftewel de (vergeten) wil tot samenleven als bron daarvan. Hoe kan overheersing zichtbaar worden afgeleid van de wil tot samenleven? Het probleem is dat de zelfwetgeving van een volk de zekerheid en bevestiging (de 'getuigenis') mist die we wel zagen bij de zelfwetgeving (autonomie) van het individu en bij het respect voor personen (zie § 5.3.6).

Ricoeur gaat in dit vraagstuk van 'legitieme overheersing' te rade bij de politiek filosoof Claude Lefort, in diens analyse van het verschil tussen democratie en totalitarisme. Lefort stelt dat de fout (of eigenlijk misdaad) van totalitaristische systemen erin bestaat dat zij het volk en de staat een eenduidige visie op de mens willen opleggen. De historische zoektochten tot zelfbegrip van de moderne mens worden hierbij genegeerd. Democratie daarentegen kenmerkt zich door een fundamentele onbepaaldheid, zowel wat betreft de basis van macht, wetten en kennis als wat betreft iedere relatie tussen het zelf en de ander, op ieder niveau van het sociale leven. In deze onbepaaldheid zit de mogelijkheid of zelfs *noodzaak van conflict* besloten: democratie is "the system that accepts its contradictions to the point of institutionalizing conflict" (Ricoeur, 1994, p. 260).

De onbepaaldheid heeft natuurlijk niet het laatste woord; er zijn goede redenen waarom mensen de voorkeur geven aan een systeem dat geen zekerheid biedt over het fundament van zijn legitimering. Deze redenen zijn volgens Ricoeur wezenlijk in de wens tot samenleven, en worden onder andere zichtbaar in de voorstelling van het (a-historische) sociale contract. Zij vormen een mengeling van zowel claims van universaliteit als 'toevallige' historische omstandigheden, iets dat Ricoeur terugziet in Rawls' idee van 'overlappende consensus'. Hij doelt hiermee op de elementen in verschillende tradities waarin ruimte werd gemaakt voor tolerantie en pluralisme. Voorbeelden hiervan zijn diverse tradities, zoals de Griekse, Joodse en Christelijke, die in geherinterpreteerde vorm de kritische 'test van de Verlichting' hebben doorstaan. Deze bewegingen richting tolerantie en pluralisme, niet vanwege externe druk maar vanuit innerlijke overtuiging, ziet Ricoeur (1994, p. 261) als het beste antwoord op de vraag naar de legitimering van democratie. De praktische wijsheid die het vraagstuk van de legitimiteit aangaat, heeft hier de vorm van 'goede beraadslaging' en wordt via publieke inbreng gevoed door de grote tradities en overlappende consensus. Het 'wijze handelen' is hiermee dus naar het niveau van de *fundering* van democratie getild en wordt als het ware 'praktische wijze besluitvorming met z'n allen over allen'.

Tot slot keert Ricoeur (1994, pp. 261-261) terug naar Aristoteles, in een vergelijking van het probleem van legitimering met diens onderscheid tussen rechtvaardigheid en gelijkheid. Aristoteles stelt dat de gelijkheid (als basis van het rechtvaardige verdelen) fundamenteeler is dan rechtvaardigheid, opgevat als regels en wetten die de sociale goederen verdelen. Hij suggereert dat dit te maken heeft met de 'verbijzondering' van de praktische wijsheid, iets dat niet mogelijk is in de wet. Door de universaliserende werking van de wet kan in een specifieke praktijk blijken dat het toepassen ervan onrechtvaardig is. De terugkeer naar het idee van gelijkwaardigheid oftewel (volgens Ricoeur) naar ons gevoel van rechtvaardigheid, kan de wet in zulke gevallen corrigeren. Ik denk dat hiermee bedoeld wordt dat in sommige situaties naar de 'geest van de wet' gehandeld moet worden, in plaats van naar de 'letter van de wet'.

Wanneer we dit idee van Aristoteles betrekken op de hierboven beschreven conflicten in het legitimeren van de democratische rechtsstaat, kunnen we concluderen dat het alleen de hierboven omschreven 'publieke praktische wijsheid' is die dit soort lacunes in wet- en regelgeving legitiem kan corrigeren. Het idee van gelijkwaardigheid oftewel ons gevoel van rechtvaardigheid wordt hierbij opgeroepen in confrontatie met de moeilijkheden en conflicten die ontstaan bij het toepassen van de morele norm. Met deze terugkeer naar Aristoteles laat Ricoeur dus zien hoe de willekeur en eenzijdigheid kan worden vermeden die we zagen in het tragische hande-

len van de personages in Antigone. Het gevaar van willekeur kan vermeden worden door niet alleen de tragische wijsheid te vervangen door praktische wijsheid (door de normen niet eenzijdig te interpreteren), maar door deze praktische wijsheid tevens *publiek* te maken.

Hiermee wordt duidelijk hoe Ricoeur uiteindelijk de Hegeliaanse zedelijkheid heeft verbonden met de Aristoteliaanse praktische wijsheid. De zedelijkheid is ontdaan van zijn transcendente status, en is een van de *plaatsen* (namelijk het institutionele niveau) geworden waar de praktische wijsheid werkzaam is en daarmee 'publieke praktische wijsheid' wordt. De praktische wijsheid dient dus de hiërarchie van institutionele bemiddelingen te doorlopen om werkelijk rechtvaardig te zijn.

### 6.3 Respect en conflict

Een tweede gebied waarin conflicten te zien zijn bij het formuleren en toepassen van de morele norm, is zichtbaar in de tweede formulering van Kants categorische imperatief: 'behandel de humaniteit in de eigen persoon en de persoon van anderen als een doel in zichzelf en nooit als enkel als middel'. Ricoeur (1994, p. 262) verwijst hier naar het eerder uitgewerkte onderscheid tussen de universalistische interpretatie, met de nadruk op algemene menselijkheid, en de pluralistische interpretatie waarbij het idee van personen als doel in zichzelf wordt opgevat (zie § 5.2.3). In Kants eigen interpretatie is deze spanning niet aanwezig in de tweede formulering. Hij stelt immers dat algemene menselijkheid rechtstreeks verwijst naar de waardigheid *op grond waarvan* personen respect verdienen, ondanks hun pluraliteit en individualiteit.

Ricoeur stelt echter dat beide betekenissen in de formulering met elkaar in conflict kunnen raken, namelijk wanneer de andersheid van personen onverenigbaar blijkt te zijn met de universaliteit van regels en normen. In dit soort specifieke omstandigheden splitst het respect zich op in respect voor de wet (waarin universaliteit tot uitdrukking komt) en respect voor personen (waarin zorgzaamheid tot uitdrukking komt). Ricoeur (1994, p. 262) stelt dat praktische wijsheid in zulke situaties bestaat in het geven van voorrang aan het respect voor personen, uit naam van de zorgzaamheid voor personen in hun enkelvoudigheid en onvervangbaarheid.

#### 6.3.1 *Het formuleren van maximes en het toepassen van regels*

In het uitwerken van de mogelijkheden van conflict op het niveau van respect voor anderen maakt Ricoeur onderscheid tussen twee verschillende 'wegen' in de categorische imperatief: de weg van het 'produceren van maximes' zodat zij getest kunnen worden, en de daaropvolgende weg van

het toepassen van de geformuleerde regels in concrete situaties. Dit toepassen is eigenlijk een tweede test: niet die van universalisering maar van de omstandigheden en gevolgen van het handelen. Ricoeur wijst hier op de veelgehoorde kritiek dat de categorische imperatief 'leeg' zou zijn, en stelt dat deze juist een veelheid aan regels genereert; regels die men als universeel veronderstelt en die daardoor in botsing kunnen komen met het appél van de andersheid, inherent aan zorgzaamheid. Het formalisme van de categorische imperatief moet dus niet worden verward met leegheid. Aan de test van universalisatie worden maximes onderworpen die zelf al gericht zijn op het reguleren van gedrag, zoals 'doe geen valse belofte' of 'houd je aan een gedane belofte'.

De maximes die de test doorstaan worden door Kant 'plichten' genoemd, en worden dus als het ware door de categorische imperatief 'geproduceerd'. Ricoeur (1994, pp. 262-263) benadrukt dat deze plichten niet deductief worden vastgesteld maar worden afgeleid uit betekenissen uit het dagelijkse leven. Het zijn namelijk stellingen die ontspringen uit waarderingsen in het dagelijkse leven die onderworpen worden aan de test van de universalisatie: het nakomen of breken van een belofte, het verdragen van hoon of nemen van wraak, het wel of niet helpen van een ander, het ontwikkelen van je talenten of je overgeven aan luiheid, enzovoort. De diversiteit aan situaties mondt dus uit in een veelheid aan maximes, waar via de formalisering een veelheid aan plichten uit volgt.

Het is in het *toepassen* van deze veelheid aan plichten dat conflicten kunnen ontstaan. Voor Kant bestonden deze conflicten niet, doordat hij de plicht als eindpunt zag van het morele oordeel. Zo stelde hij dat men altijd, in iedere denkbare situatie, de plicht heeft om de waarheid te vertellen. De maxime 'als iemand mij vraagt de waarheid te spreken, zal ik liegen' kan immers niet tot een 'universele natuurwet' worden verheven, doordat hij intern tegenstrijdig is en tevens de ander niet als doel in zichzelf opvat. Het toepassen van dit soort morele regels in enkelvoudige situaties (zoals het vertellen van een leugen om iemands leven te redden), door Ricoeur de 'tweede weg' genoemd, laat Kant geheel buiten beschouwing.

Om de conflicten in deze 'tweede weg' zichtbaar te maken, werkt Ricoeur drie concrete voorbeelden uit. Het eerste voorbeeld (het nakomen van een belofte) betreft zowel het formuleren en testen van een maxime, als het toepassen ervan. Het tweede en derde voorbeeld gaan over het toepassen van de morele norm in situaties waarin het begin en eind van het leven aan de orde is: het beschermen van het ongeboren leven en het spreken van de waarheid aan iemands sterfbed. Naast deze drie voorbeelden kunnen we natuurlijk tevens de politie- en gemeentecasus in gedachten houden als concrete situaties waarin normen onderling conflicteren en bovendien worden geconfronteerd met unieke personen in een specifieke context.

### 6.3.2 *Het nakomen van een belofte*

Het nakomen van een belofte behoort in de theorie van Kant tot de categorie van 'strikte plichten' en daarbinnen tot die van de plichten tegenover anderen. Hiermee raakt het de kern van het vraagstuk dat voor Ricoeur centraal staat op dit niveau, namelijk de relatie tussen respect voor personen en zorgzaamheid. De variant die hier wordt onderzocht binnen de theorie van Kant is de maxime van het doen van een *valse* belofte. Het gedachte-experiment dat vervolgens moet worden uitgevoerd om de maxime van deze handeling te onderwerpen aan de toets van universalisering, luidt als volgt: "Kan de maxime van mijn handeling tot een universele natuurwet worden verheven?" (Kant, geciteerd in Ricoeur, 1994, p. 264) De conclusie van Kant is dat dit nooit het geval kan zijn: "a maxim such as this could never 'subsist as a system of nature' but would 'contradict itself'" (Ricoeur, 1994, p. 264)

Ricoeur stelt hierbij ter discussie dat het bij de test van universalisatie enkel gaat om het wel of niet bestaan van interne tegenstrijdigheid. In het voorbeeld van het doen van een valse belofte zien we iets dat op een interne tegenstrijdigheid lijkt (het doen van een valse belofte is in strijd met de *betekenis* van een belofte) maar vooral een externe tegenstrijdigheid. Kant benadrukt namelijk dat het doen van valse beloftes (verheven tot algemene wet) als gevolg heeft dat beloftes hun betekenis verliezen, doordat niemand ze meer zal geloven. De tegenstrijdigheid heeft betrekking op de coherentie van het 'morele systeem' en het wederzijdse vertrouwen binnen een gemeenschap, bemiddeld en 'begeleid' door de taal als fundamentele institutie. "Not keeping one's promise is betraying both the other's expectation and the institution governing all forms of communication" (Ricoeur, 1994, p. 268).

In het voorbeeld van de maxime van hulpvaardigheid (zie § 6.3.1) is zelfs helemaal geen externe tegenstrijdigheid te zien. Wanneer iemand besluit om zijn hulpbehoevende naaste niet te helpen, ontstaat er pas een tegenstrijdigheid wanneer hij of zij de maxime van het 'niet helpen' in gedachten verheft tot universele wet waarnaar iedereen handelt. Wanneer dit niet wordt gedaan, komen we tot de conclusie dat de mensheid geen gevaar loopt wanneer één persoon in nood niet wordt geholpen. Vanuit deze redenering benoemt Ricoeur (1994, p. 264) een andersoortige tegenstrijdigheid: de vrijheid die de actor zichzelf kan verlenen om voor *zichzelf* een uitzondering te maken. Deze uitzondering bestaat erin dat de actor simpelweg weigert om te willen dat de maxime van zijn handelen een algemene wet wordt. Dit soort uitzonderingen doet denken aan het idee van de *free rider*: degene die zich als enige niet aan de regel houdt en daarmee maximaal profiteert, doordat anderen wel gehoorzaam zijn en het systeem dus in stand houden. Ik denk echter dat Ricoeur tevens doelt op situaties



waarin het te veel ten koste van onszelf zou gaan als we de norm zouden volgen en tegemoet zouden komen aan het appèl van de ander. Ook wanneer we iemand een belofte hebben gedaan, kan er een situatie ontstaan waardoor het nakomen hiervan een te groot offer van het zelf vraagt.

Wanneer we vervolgens gaan kijken naar de 'tweede weg', die van het toepassen van de geformuleerde regel in enkelvoudige situaties, ontstaat de vraag of ook uitzonderingen ten behoeve van *anderen* gerechtvaardigd kunnen zijn. Het is pas in de toepassing van normen in concrete situaties dat mensen onrecht kan worden aangedaan en waarin dit onrecht zichtbaar kan worden. Wanneer vanuit het idee van universalisatie bijvoorbeeld wordt gesteld dat ieder altijd de waarheid dient te vertellen, wordt er voorbijgegaan aan specifieke situaties van concrete, unieke personen, die wellicht om een andere overweging vragen. Ricoeur (1994, p. 265) betwijfelt of in Kants veroordeling van valse beloftes 'de ander' werkelijk in ogenschouw wordt genomen. Het lijkt erop dat het hier vooral de eigen integriteit en de zelfconstantie is die op het spel staat bij het doen van een valse belofte. Ook hier heeft de focus op algemene menselijkheid ten koste van pluraliteit dus zijn uitwerking.

Volgens Ricoeur dienen we dus de *concrete ander* te beschouwen in het toepassen van morele normen: "... the genuine otherness of persons makes each one an exception" (Ricoeur, 1994, p. 265). Het nakomen van een belofte is dan niet meer enkel een kwestie van persoonlijke integriteit en stoïcijnse standvastigheid (zelfconstantie vanuit de *idem*-identiteit), maar van wederkerigheid zoals we die zagen in de Gulden Regel. In het doen van een valse belofte wordt de ander niet als doel in zichzelf maar als middel gebruikt, wat een vorm van asymmetrie of zelfs geweld (op het gebied van communicatie) is. Wanneer we de asymmetrie in de valse belofte beschouwen, wordt duidelijk dat het principe van trouw (aan de belofte) een dialogische structuur heeft. Dit is al te zien in de 'vastberaden intentie' die voorafgaat aan het beloven en waarin de ander al is geïmpliceerd.

Deze dialogische structuur maakt dat het niet vanuit stoïcijnse standvastigheid is dat ik me aan mijn belofte houd, maar omdat ik trouw wil zijn aan de ander. Ricoeur (1994, pp. 267-268) gebruikt hiervoor het begrip 'beschikbaarheid', dat hij ontleent aan de Franse filosoof Gabriel Marcel. De Gulden Regel als 'regel van wederkerigheid' laat zien dat dit fundamentele beschikbaar-zijn betrekking heeft op de ander die op mij rekent en die ik vanwege mijn belofte iets ben verschuldigd, namelijk zelfconstantie als respons op zijn verwachting.

In situaties waarbij beloftes een wettelijke status hebben, zoals in contracten, een gelofte of eed, heeft de verwachting van anderen de vorm van een recht: het recht om te eisen dat de ander zijn belofte nakomt. In dit wettelijke domein is echter niet meer de relatie tussen de morele norm en de

ethische intentie te zien. Ik zou hierbij willen aanmerken dat deze relatie er ook niet altijd is, op het niveau van het individu. Een morele norm kan ons tot iets verplichten waar wij ons niet mee verbonden voelen in ons ethische streven, zoals de plicht om te stoppen voor een rood stoplicht terwijl er geen verkeer is. Wat Ricoeur echter vooral lijkt te willen benadrukken, is dat buiten het wettelijke domein wel de relatie tussen de norm en de ethische intentie zichtbaar is, zoals in de dialogische relatie van beloven, op de ander rekenen en je belofte nakomen.

### 6.3.3 *Conflicten aan het begin en einde van het leven*

Waar Ricoeur in het voorbeeld van de belofte de mogelijkheid liet zien van 'uitzonderingen omwille van jezelf', bespreekt hij de voorbeelden van het ongeboren leven en het sterfbed in verband met uitzonderingen omwille van anderen.

Het eerste voorbeeld is de keuze om iemand die spoedig zal sterven wel of niet de waarheid te vertellen, bijvoorbeeld over de ernst van diens ziekte of de verwachte tijd die hij of zij nog te leven heeft. In deze situatie zijn er twee extremen tegenover elkaar te plaatsen. Men kan de stervende de 'naakte waarheid' vertellen zonder rekening te houden met diens vermogen om de waarheid te kunne hanteren, uit respect voor de morele wet (de plicht om de waarheid te spreken)<sup>73</sup>. Daar tegenover staat de mogelijkheid om bewust te liegen, uit angst om de patiënt te verzwakken of te ontmoedigen in zijn strijd tegen de ziekte, of om te voorkomen dat het lijden van de ander verder toeneemt.

Praktische wijsheid betekent volgens Ricoeur in dit geval het 'uitvinden' van het handelen dat het beste past bij de situatie in zijn enkelvoudigheid en met inachtneming van de unieke ander. De uitkomst hiervan is zeker niet willekeurig: de praktische wijsheid vraagt in dit geval om het onderzoeken van de relatie tussen lijden en geluk. Betekent geluk het zo veel mogelijk afwezig zijn van het lijden, of is de relatie complexer? Ricoeur (1994, p. 269) stelt overigens dat, zelfs al zou de conclusie zijn dat we het lijden van de patiënt te allen tijden moeten voorkomen, dit niet betekent dat de uitzondering op de regel een nieuwe regel moet worden ('we hebben de plicht om tegen de stervenden te liegen'). Daarnaast moeten we

---

<sup>73</sup> In deze redenering van Ricoeur mis ik andere redenen om in de beschreven situatie de waarheid te vertellen. Zo kan datgene waar de waarheid betrekking op heeft 'te groot' zijn om de ander te onthouden, zoals de verwachte tijd die iemand nog te leven heeft of het overlijden van een naaste. In zulke gevallen kan ik me voorstellen dat je niet voor de ander wilt beslissen of hij/zij de waarheid al dan niet aankan, ook al loop je daarmee het risico dat je de ander leed berokkent (of eigenlijk dat je de waarheid de ander leed laat berokkenen).

niet de fout maken om regels en wetten op te stellen in dit soort gebieden waarin deze de moeilijke keuzes niet kunnen vergemakkelijken.

De conclusie met betrekking tot dit voorbeeld is dat de waarheid soms wel en soms niet verteld moet worden. Men dient mededogen te hebben met diegenen die te zwak zijn om de waarheid aan te kunnen. In andere gevallen is het zoeken naar het beste moment of de beste manier van het vertellen van de waarheid. Er kan een groot verschil zijn tussen het voorzichtig benoemen van een ziekte en het benoemen van de ernst of levensverwachting of zelfs het 'klinisch' uitspreken van iemands doodvonnis. Volgens Ricoeur (1994, p. 269) zijn er binnen dit voorbeeld vele situaties denkbaar waarin het vertellen van de waarheid de mogelijkheid biedt van het accepteren van de dood en een waardevolle situatie van geven en ontvangen.

Het tweede voorbeeld dat door Ricoeur (1994, pp. 270-273) wordt besproken, is de bekende vraag of het respect voor personen ook van toepassing is op het begin van menselijk leven oftewel op de embryo en de foetus. Dit vraagstuk heeft niet alleen betrekking op de foetus of embryo die wordt gedragen door de moeder, maar tevens op embryo's die bijvoorbeeld ontstaan in reageerbuizen en worden bewaard in vriezers of gebruikt voor wetenschappelijk onderzoek.

Het klompje cellen als belofte voor de toekomst, als 'mogelijkheid' om een mens te worden, is nog geen persoon maar ook geen ding. Ook in de Kantiaanse opvatting van 'respect voor personen' wordt deze ontologische kwestie niet opgelost: wanneer kunnen we spreken van een persoon, een rationeel wezen dat omwille van zijn waardigheid respect verdient? Moeten wij ook ieder 'potentieel persoon' behandelen als doel in zichzelf? In dit vraagstuk spelen van oudsher tevens religieuze ideeën een rol wat betreft het moment dat het menselijke lichaam 'beziel' wordt en de vrees dat de mogelijkheden van de medische technologie leidend worden in het 'heersen' over leven en dood, dat voorbehouden zou moeten blijven aan de schepper.

Ook dit voorbeeld kent extreme standpunten die tegenover elkaar kunnen worden geplaatst. Voorstanders van een strikt 'biologisch criterium' voor het bepalen of er sprake is van een mens, stellen 'menselijk leven' gelijk aan een persoon. In deze redenering is er dus al vanaf de conceptie sprake van een persoon die respect verdient en is het 'recht op leven' (of 'recht op een kans op leven') ook van toepassing op de embryo. Hier tegenover kunnen we het standpunt plaatsen dat het idee van menselijke waardigheid niet verbonden is met 'potentiële personen' maar met volledig ontwikkelde vermogens. In deze opvatting zouden dus alleen autonome, volwassen, gecultiveerde en 'verlichte' individuen als persoon worden beschouwd. (Ricoeur, 1994, 270-271)

Uit dit laatstgenoemde standpunt, dat maar weinig mensen zullen hantieren, kunnen we een minder radicale versie afleiden: het idee om uit te gaan van een 'minimale autonomie' als criterium voor het definiëren van een persoon. Wezens die dit vermogen (nog) niet bezitten, zouden we als samenleving kunnen beschermen in analogie met flora en fauna. We kunnen echter ook denken in meer geavanceerde stadia en grenzen van ontwikkeling. Dit idee wordt ondersteund door de medische wetenschap die uitspraken kan doen over levensvatbaarheid en bewustzijn, waaronder ook het denken en het vermogen om pijn te voelen valt. Ook sluit het aan bij de algemene intuïtie dat een embryo een 'wezen in ontwikkeling' is en dat wij andere morele verplichtingen hebben tegenover een menselijke cel dan tegenover een foetus van vijf maanden, laat staan een kind van vijf jaar.

Ricoeur (1994, pp. 271-273) schetst met betrekking tot dit voorbeeld een bio-ethiek als vorm van praktische wijsheid, die gebruik maakt van de medische wetenschap maar deze niet buiten haar terrein laat treden. De wetenschap kan slechts de ontwikkeling van de cel, embryo en foetus omschrijven. Vervolgens dienen wij daar interpretaties en waarderingen van rechten aan toe te voegen. In plaats van te zoeken naar de precieze grens tussen mens en ding, moeten we dus in meer complexere stadia denken en in kwalitatieve verschillen tussen rechten, zoals het recht op bescherming en het recht om niet te lijden.<sup>74</sup> Overigens spelen hierbij tevens elementen van onzekerheid en het inschatten van risico's. Zo kunnen we het bewustzijn van een foetus niet zien of meten, en kan ook een ongearticuleerd idee van de ziel leiden tot de opvatting dat we het niet moeten riskeren om schuldig te worden aan moord. (Ricoeur, 1994, pp. 271-272)

#### 6.3.4 *Kritische zorgzaamheid*

De conclusie van Ricoeur met betrekking tot de conflicten op het niveau van respect voor personen zou je een compromis of het zoeken naar het juiste midden kunnen noemen. Praktische wijsheid definieert hij als het 'uitvinden van gedrag' dat het beste tegemoet komt aan de uitzondering

---

<sup>74</sup> Opvallend is dat Ricoeur in dit vraagstuk de rechten van de moeder en diens 'eigenaarschap' van haar lichaam en leven niet betreft. Het problematiseren hiervan voegt in mijn optiek een dimensie aan het vraagstuk toe die het geheel nog veel complexer maakt. Het beschouwen van de positie van de moeder in relatie tot de foetus zorgt niet alleen voor het toevoegen als betrokkene in de zin van 'iedere moeder', maar ook voor een overgang naar concrete, enkelvoudige en unieke personen. Waar de embryo per definitie (nog) geen gezicht en (narratieve) identiteit heeft, is de moeder een uniek individu in specifieke omstandigheden en met een levensverhaal.

die de zorgzaamheid vraagt, terwijl de schending van de regel zo klein mogelijk is. Ricoeur (1994, pp. 272-273) benadrukt echter dat het zoeken naar het juiste midden iets anders is dan een 'laf compromis'. Het juiste midden zou je soms zelfs een 'uiterste' kunnen noemen, wanneer het om gebieden gaat waarin onze gebruikelijke indelingen en waarderingen niet van toepassing zijn en we desondanks scheidslijnen moeten bepalen tussen wat toegestaan en verboden is. Het bepalen van een embryonale periode waarin abortus niet verboden is, getuigt volgens Ricoeur van een zeer ontwikkeld moreel besef. Belangrijk in dit soort vraagstukken is dat het individu of de groep die beslist, advies inwint bij diegenen die het meest wijs en deskundig worden geacht. Je zou kunnen zeggen dat de eerder genoemde 'wijze mens' van Aristoteles uit een veelheid aan personen kan bestaan. In de tragedie Antigone was Kreon een voorbeeld van iemand die in eerste instantie geen gebruik maakte van de wijsheid die lag besloten in de raadgevers om hem heen. Ook is in dit verband een relatie te zien met de eerder genoemde 'overwogen overtuiging' (zie § 5.3.6): de overtuiging is gebaat bij een open, kritisch debat tussen meerdere mensen.

Concluderend kunnen we stellen dat het principe van respect voor personen dus *zelf* conflicten kan produceren. Hierbij dienen we terug te keren naar de zorgzaamheid voor de ander in diens andersheid, waar het respect voor personen naar verwijst. De zorgzaamheid die in de conflicten op dit niveau aan de orde is gekomen, is echter niet meer de 'naïeve' zorgzaamheid zoals besproken in de zevende studie (zie hoofdstuk 4). Deze is getransformeerd in een 'kritische zorgzaamheid', door het ondergaan van een dubbele test. De eerste test is die van de 'morele voorwaarden van respect' (zoals in het voorbeeld van de embryo). De tweede test bestaat in de conflicten die ontstaan wanneer het principe van respect geconfronteerd wordt met complexe, concrete situaties. Hiermee kan de praktische wijsheid op het niveau van interpersoonlijke relaties gedefinieerd worden als kritische zorgzaamheid.

#### **6.4 Autonomie en conflict**

In de route via de zwaartepunten ieder-jij-ik zijn we nu aangekomen bij het niveau van het autonome zelf, door Kant gezien als het hart van de moraliteit. Op dit niveau komen we daardoor ook bij de kern en de voltooiing van Ricoeurs these die als rode draad door alle drie de ethiek-studies heen loopt. Deze stelling is namelijk dat het *de moraliteit zelf* is die vanwege haar eigen vooronderstellingen conflict genereert, en daarmee terugverwijst naar het oorspronkelijke ethische streven en de inzichten die daarin worden ontwikkeld. De universalistische claim van het principe van

moraliteit is daarbij steeds geconfronteerd met de historische en communautaire contexten van het *realiseren* van de regels die voortkomen uit het principe van moraliteit. (Ricoeur, 1994, pp. 273-274)

De stelling van Ricoeur (1994, p. 280) is dat zowel de universalistische als de contextualistische claims ieder een eigen plaats kennen in het ethische streven en handelen en dat de conflictsituaties vragen om een praktische wijsheid die de tegenstelling tussen het ethische en het morele overstijgt. Om deze redenering te ondersteunen moet volgens Ricoeur het formalisme van Kant zodanig worden herzien dat diens 'kern' van de universaliserende claim wordt blootgelegd en daarmee het volle gewicht wordt verleend aan de tegenstelling die om bemiddeling vraagt. Het is namelijk het pleidooi voor universaliteit dat de problemen die verbonden zijn met de historiciteit van concrete moraliteit aan het licht brengt.

#### 6.4.1 *Herziening van Kants formalisme*

In de herziening van het formalisme in Kants categorische imperatief zijn drie stadia te onderscheiden. In het eerste stadium stelt Ricoeur de prioriteit ter discussie die Kant verleent aan het principe van autonomie ten opzichte van de andere twee niveaus (respect voor de unieke ander en rechtvaardigheid op het niveau van instituties). De reden dat Ricoeur de praktische wijsheid in 'omgekeerde volgorde' onderzoekt en dus de autonomie pas aan het eind van de zoektocht plaatst, is dat hij de autonomie wil behoeden voor een monologische opvatting ervan. Hij ziet de autonomie als 'predialogisch', een idee dat zichtbaar wordt wanneer we starten bij het idee van rechtvaardigheid, vervolgens de verbinding maken met het respect voor personen in hun pluraliteit en andersheid, en ten slotte bij het zelf uitkomen. Via het respect voor de unieke ander kan pas duidelijk worden hoe het perspectief van de 'minst bedeelde' (zoals we die zagen bij Rawls) een referentiepunt kan zijn voor iedere rechtvaardige verdeling, en tevens hoe de ander ten opzichte van wie ik handel, gerespecteerd dient te worden als 'actor gelijk mijzelf'.

Op dit punt verwijst Ricoeur (1994, pp. 274-275) terug naar de drie 'aporieën van de autonomie', zoals beschreven in hoofdstuk 5 (zie § 5.1.2). Deze aporieën betreffen de ontvankelijkheid, passiviteit en zelfs machteloosheid die te zien zijn in onze 'ontvankelijkheid voor de wet' in de zelfwetgeving, het respect voor anderen als motief, en onze hang naar het kwade die ons vermogen beïnvloedt om te handelen omwille van de plicht. Ricoeur beschouwt deze vormen van heteronomie<sup>75</sup> niet als strijdig met

---

<sup>75</sup> In deze opvatting van heteronomie gaat het niet om een afhankelijkheid van het oordeel van anderen om zelf een oordeel te vormen. Het gaat hier om 'het andere'

het idee van autonomie maar verzoent ze met elkaar. De verzoening heeft de vorm van de hierboven beschreven beweging, die laat zien dat autonomie 'van hetzelfde soort' (*of a piece with*) is als het respect voor personen en de normen van rechtvaardigheid. De herziene autonomie waar Ricoeur op deze manier op uitkomt, is een dialogische autonomie, die niet meer zelfvoorzienend is. Zij is niet in zichzelf gefundeerd en omvat altijd heteronomie oftewel invloed van anderen.

Het tweede stadium is het bekritisieren van de beperkende manier waarop Kant het criterium van universalisatie hanteert. Ricoeur (1994, pp. 275-276) ziet het als een verarming dat Kant dit criterium reduceert tot het ontbreken van interne tegenstrijdigheid (zie ook § 6.3.2). Eerder zagen we dat uit het principe van 'respect voor personen' een veelheid aan plichten afgeleid kunnen worden. Volgens Ricoeur is daarbij niet de vraag of een maxime –afzonderlijk beschouwd– intern tegenstrijdig is, maar of in het afleiden van de plichten de *samenhang van het geheel aan regels* behouden blijft.

Ricoeur (1994, p. 276-277) spreekt in dezen van een 'systeem van morali-teit': een geheel aan concepten waarin coherentie wordt nagestreefd. Deze coherentie kan worden vergeleken met het redeneren van rechters, waarbij per vraagstuk wordt onderzocht welke concepten uit de jurisprudentie het meest relevant zijn. Deze precedents zijn echter niet zonder meer toepasbaar op nieuwe gevallen maar worden gezien als specifieke gedaantes van principes, die doorlopend worden hergeconstrueerd. De vooronderstelling is hierbij dat iedere opvatting van rechtvaardigheid een *coherentie* vereist die niet alleen in stand moet worden gehouden maar tevens geconstrueerd dient te worden.

Ricoeur (1994, pp. 277-279) illustreert dit met een voorbeeld waarin een rechter het onjuist acht om een poging tot moord even hard te bestraffen als een daadwerkelijk gepleegde moord. Dit idee is moeilijk te verenigen met zijn tevens goed beredeneerde idee dat de schuld ligt in de *intentie* van de dader, en niet in wat er uiteindelijk plaatsvindt. In dit conflict is te zien dat in nieuwe gevallen de eerder geconstrueerde 'redelijke overtuigingen' soms niet meer voldoen, waardoor er nieuwe concepten moeten worden geconstrueerd. Deze dienen elkaar niet uit te sluiten en dus tegelijkertijd gehoorzaamd te kunnen worden, en mogen bovendien niet in strijd zijn met de regel die ze overstijgt.

Ricoeur (1994, pp. 277-278) benadrukt echter dat het wettelijke, juridische systeem verschilt van het morele systeem. De precedents in een wettelijk systeem hebben bijvoorbeeld als jurisprudentie zelf ook een

---

waar wij ontvankelijk voor zijn: de vrijheid (in de vorm van de wet die het zelf zichzelf stelt), het gevoel in het motief van respect, en het kwaad.

wettelijke status. Daarnaast hebben publieke instanties zoals rechtbanken de autoriteit om het systeem van coherentie aan te passen als nieuwe gevallen daarom vragen. Tot slot is de rechtspraak beperkt tot het domein van interactie die in geval van conflict vraagt om een rechterlijk vonnis. Zulke rechterlijke interventies drukken de overtuiging uit dat coherentie van groot belang is in het 'besturen' van menselijke aangelegenheden. Dit roept de vraag op of een moreel systeem, zonder de ondersteuning van juridische instituties, ook de eigen coherentie kan waarborgen.

Om dit te onderzoeken maakt Ricoeur gebruik van het werk van de filosoof Alan Donagan, die in zijn herziening van Kant focust op het afleiden van een veelheid aan plichten uit het principe van respect voor personen. Donagan stelt hierbij de wettelijkheid ondergeschikt aan de moraliteit. Het idee dat Ricoeur (1994, pp. 278-279) uit zijn revisie overneemt is dat van 'specificerende premissen', die het terrein van handelingen afbakenen waarop een formele imperatief van toepassing is. Een voorbeeld hiervan is de imperatief 'gij zult niet doden', met de bijbehorende premisse dat het doden van een ander wel toegestaan is uit zelfverdediging of het verdedigen van het leven van een ander. De premisse perkt op deze manier het gebied in waarop het gebod of verbod betrekking heeft. Ook een vergelijking met de politiecasus ligt hier voor de hand. Het gaat dan om de vraag welke specificerende premissen er van toepassing zijn op de imperatief 'gij zult niet te hard rijden'. Hoewel deze premissen geen formele status hebben (behalve voor de politie zelf bij meldingen die spoed vereisen), zijn er wel verschillende bekend en gangbaar, zoals medische spoedgevallen waarin snel het ziekenhuis moet worden bereikt.

In de zoektocht naar een moreel systeem dat de test van universalisering doorstaat, zijn het dus de specificerende premissen die de context van het handelen in acht nemen en vervolgens wederom formaliseren. Waar de premissen in het wettelijke systeem direct een wettelijke status hebben, hebben we in het morele systeem meestal te maken met ongearticuleerde specificerende premissen met betrekking tot relaties van overheersing en geweld. Ook de relatie tussen de gemeenteburgemeester en de omwonenden van het festivalterrein in het tweede praktijkverhaal zou je hieronder kunnen scharen, voor zover niet geformaliseerd in de wet of gemeentelijke verordeningen. Een regel die hierin aan de orde is, is bijvoorbeeld dat een tweedaags festival naast een woonwijk 'in principe moet kunnen'. De vraag is dan of deze regel vergezeld moet gaan van de specificerende premisse 'als de organisatie al enkele keren de geluidsnormen heeft overschreden, zullen we het festival niet meer laten plaatsvinden naast een woonwijk'.

Wat betreft het niet-wettelijke domein ziet Ricoeur (1994, pp. 279-280) het als taak van de moraalfilosofie om het construeren van de specificerende premissen structureel te onderwerpen aan een scherpe kritisering van de vooroordelen en sedimenten van ideologie die hierbij een rol spe-



len. Zo'n geïncorporeerde kritiek kan het verkeerd gebruiken van specificerende premissen 'ontmaskeren', zoals bijvoorbeeld Kreons premisse dat de plicht om de doden op een waardige manier te begraven, niet van toepassing is op personen die de stad niet hebben gediend.

Tot slot laat Ricoeur in het derde stadium zien dat het formalisme van Kant zich richt op de *rechtvaardiging* van morele normen, en daarmee een teruggaande beweging (weg van het concrete handelen) laat zien. De tegenovergestelde, vooruitwijzende beweging van het *toepassen* laat hij buiten beschouwing. Zoals we al eerder zagen blijft hierdoor een hele zone van mogelijke conflicten buiten beeld, conflicten die de moraliteit terugleiden naar praktische wijsheid in de vorm van het situationele morele oordeel.

Ricoeur (1994, pp. 280-281) betoogt dat ook een andere revisie van Kant, namelijk die van Apel en Habermas<sup>76</sup>, vooral van waarde is in de terugwijzende beweging van het rechtvaardigen, waar ook Kant zich toe beperkt. Het is vooral de vraag naar universalisering die hij het beste uitgedrukt ziet in de 'moraliteit van communicatie' (zoals hij het noemt) van Habermas en Apel, een ethiek gericht op het rechtvaardigen van normen van communicatief handelen. Ricoeur stelt dat het vereiste van coherentie zoals hierboven besproken, door Habermas' verbinding met een 'theorie van argumentatie' wordt getransformeerd. De coherentie krijgt hierdoor een vorm die niet te reduceren is tot het deductief afleiden van normen maar ook niet tot empirisch bewijs. De theorie van argumentatie is namelijk gesitueerd in het bredere kader van het communicatieve handelen<sup>77</sup>. Het voegt daarmee de dialogische dimensie toe aan de hierboven weergegeven analyse van de voorwaarden van coherentie van het morele systeem.

De kracht van de communicatieve moraliteit ligt volgens Ricoeur (1994, pp. 281-282) in het feit dat de drie Kantiaanse imperatieven erin worden samengevoegd: de principes van autonomie, respect voor personen en het 'koninkrijk der doelen' (zie § 5.1.1). Het zelf wordt hiermee direct gefundeerd in zowel de universele als dialogische dimensie, zowel op het interpersoonlijke als institutionele niveau. Dit is goed te zien in het eerder besproken principe van universalisatie, waarbij *iedere deelnemer* zich het perspectief van *alle betrokkenen* eigen maakt (zie ook § 1.3.3).

Het is de *fundering* in de theorie van Habermas waarop Ricoeur focust in zijn onderzoek naar de morele dimensie van het zelf. De belangrijkste

---

<sup>76</sup> Zie ook § 1.3.3 van deze scriptie, waarin de invloed van Habermas' discoursethiek op de filosofie van G&I wordt besproken.

<sup>77</sup> Bijvoorbeeld in de eerdergenoemde 'normatieve inhoud' van de vooronderstellingen van argumentatie, zie § 1.3.3.

vraag in Habermas' ethiek is namelijk hoe we het principe van universalisering zelf kunnen rechtvaardigen; "het principe dat ons in staat stelt om tot overeenstemming te komen door middel van argumentatie over praktische kwesties" (Habermas, geciteerd in Ricoeur, 1994, p. 281). In deze redenering wordt de verbinding tussen morele normen en communicatief handelen als uitgangspunt gehanteerd, evenals de verbinding tussen morele normen en de validatie daarvan door argumentatie. Ricoeur benadrukt dat Habermas' fundering van het principe van universalisering in de redelijke argumentatie anticipeert op de kritiek die vaak wordt geuit ten opzichte van morele overeenstemming via argumentatie. De enige rol van de vooronderstelling van een 'onbegrensde gemeenschap van communicatie', is het verzekeren van de congruentie tussen de autonomie van het individuele oordeel en de gerichtheid op overeenstemming tussen alle gesprekspartners. Met deze fundering, die overigens verschilt van die van Apel, gaat Habermas verder waar Kant stopt, in zijn fundering van de plichtethiek in de autonomie als 'feit van de rede'. (Ricoeur, 1994, pp. 282) Anders dan bij de fictie van het sociale contract is het discours bij Habermas een *werkelijk* discours, waarin conflicten worden onderzocht die ontstaan in het dagelijks leven. Door gezamenlijk het proces van argumentatie aan te gaan, wordt het communicatieve handelen voortgezet om de consensus te herstellen die in het conflict verloren is gegaan.

Juist vanwege de bovengenoemde fundering en het afwijzen van het idee van een 'ultieme fundering' zoals bij Kant, ziet Ricoeur (1994, p. 283) voor de discoursethiek ook de 'tweede weg' weggelegd: die van de toepassing op het niveau van het concrete handelen. Op deze manier betreft Ricoeur Habermas' discoursethiek in zijn notie van 'kritische praktische wijsheid' die hij heeft ontwikkeld in de kritische besprekingen van de Aristoteliaanse *phronēsis*, de Hegeliaanse zedelijkheid en de Kantiaanse categorische imperatief. Door Habermas' principe van universalisering in de redelijke argumentatie uit te breiden naar het toepassen van morele normen in concrete situaties waarin unieke personen centraal staan, wordt de discoursethiek in een breder kader van praktische wijsheid geplaatst.

#### 6.4.2 *Argumentatie en overtuiging*

Met de zojuist beschreven herziening van Kants formalisme in drie stadia heeft Ricoeur de geloofwaardigheid laten zien van zowel het vereiste van universalisering als de bezwaren die voortkomen uit het contextuele karakter van het realiseren van de discoursethiek. Ricoeur benadrukt hierbij dat we de weg van rechtvaardiging moeten blijven onderscheiden van de weg van de toepassing: de kritiek op de fundering van de discoursethiek is anders dan de vraag of de discoursethiek in de toepassing het historische karakter van keuzes voldoende recht kan doen. Het is met

betrekking tot deze 'tweede weg' dat Ricoeur (1994, pp. 283-284) vraagtekens plaatst bij de betekenis die Habermas toekent aan de historisch en cultureel bepaalde waarderingen waarin het situationele oordeel positie moet kiezen.

Om deze vraagtekens te duiden moeten we terug naar het idee van de pluraliteit van de te verdelen goederen in verschillende sferen van rechtvaardigheid. Hierin was te zien dat we niet alleen betekenis en waarde toekennen aan elk van deze goederen afzonderlijk, maar ook vanuit onze historische en culturele bepaaldheid de hiërarchie ervan steeds (her)bepalen. Doordat de goederen niet allemaal in gelijke mate te realiseren zijn en vaak ook conflicteren, is elke mogelijke verdeling problematisch en is er geen universeel geldig systeem van verdeling. Deze culturele en historische bepaaldheid dringt tevens door tot de politieke praktijken op alle niveaus (zie § 6.2.2), doordat daarin de macht wordt verdeeld waarmee uiteindelijk de prioriteiten aan goederen worden toegekend. Deze politieke praktijken laten een fundamentele onbepaaldheid zien wat betreft de na te streven doelen.

In de overgang van de politieke naar de interpersoonlijke sfeer zagen we vervolgens nieuwe bronnen van conflict: niet in de pluraliteit van de te verdelen goederen maar in de pluraliteit van personen. Uit de analyse van Kants formalisme volgde een articulatie van het verschil tussen respect voor de wet en respect voor personen, oftewel van de andersheid en uniciteit van personen tegenover het idee van algemene menselijkheid. Volgens Ricoeur (1994, pp. 284-286) vormt deze tegenstelling de kern van alle voorbeelden van conflict die tot nu toe zijn besproken, zoals de kwestie van de rechten van het ongeborn kind. Het gaat hier om enerzijds de eis van universalisering, verbonden met het principe van respect voor personen als rationele wezens, en anderzijds de (historische) zoektocht naar het handelen in concrete situaties waarop de norm niet rechtstreeks van toepassing blijkt te zijn. In het voorbeeld van het ongeborn kind betreft dit het behandelen van wezens die niet voldoen aan de criteria van menselijkheid, waarop het idee van respect is gefundeerd.

Alle genoemde vormen van conflicten en onbepaaldheden vragen volgens Ricoeur inderdaad om een confrontatie van argumenten in daadwerkelijke discussies, een vorm van situationeel oordelen die waardevol is los van zijn vooronderstellingen met betrekking tot universalisering. In de zoektocht naar de juiste argumentatie moet de (historische) context natuurlijk een plaats hebben. Ricoeur neemt echter krachtig stelling tegen een cultureel relativisme waarbij de culturele context geheel buiten de invloedssfeer van kritiek en vrijheid, komend uit de Verlichting, wordt geplaatst. Dit mondt namelijk uit in een verdediging van verschil "for the sake of

difference, which, finally, makes all differences indifferent, to the extent that it makes all discussion useless" (Ricoeur, 1994, p. 286).

Het is dus niet de zoektocht naar het beste argument in iedere discussie en in alle situaties waarop Ricoeurs kritiek op de discoursethiek is gericht. Zijn bezwaar heeft betrekking op de 'strategie van zuivering' die hij in de procedurele ethiek van Habermas ziet. Waar Kants strategie van zuivering gericht was op het 'opzij zetten' van geneigdheden en emoties (zie § 5.1.1), heeft de purificatie bij Habermas betrekking op het uitzuiveren van alles dat onder het begrip *conventie* valt. Deze 'strengheid' moet volgens Ricoeur (1994, pp. 286-287) worden opgevat als een wens om te breken met een vastgeroest denken dat dienstbaar is aan gevestigde autoriteit en zich daardoor buiten publieke discussie en kritiek plaatst. Hiermee draagt de discoursethiek echter bij aan de tegenstelling tussen het procedurele universalisme zoals we ook zagen bij Rawls, en het culturele relativisme dat zichzelf buiten iedere discussie plaatst.

Uiteindelijk stelt Ricoeur een herformulering van de argumentatieve ethiek voor, die het vereiste van universalisatie *in context* plaatst en daarmee tussen de hierboven gestelde oppositie bemiddelt. In deze herformulering is er geen oppositie tussen argumentatie en conventie maar een subtiele dialectiek tussen argumentatie en *overtuiging*, een begrip dat al op verschillende plaatsen in de voorgaande studies is genoemd. Deze dialectiek, in de vorm van een dialoog om tot een situationeel oordeel te komen, heeft geen theoretische maar enkel een praktische en enkelvoudige uitkomst.

Ricoeur zet deze herformulering kracht bij door de aandacht te vestigen op het feit dat argumentatie een abstract deel is van de taal, die daarnaast vele soorten taalspelen omvat met een ethische dimensie. In hoofdstuk 4 van deze scriptie zagen we bijvoorbeeld hoe fictieve verhalen en levensgeschiedenissen bewondering of afschuw kunnen veroorzaken en fungeren als een Ethisch laboratorium. Deze taalspelen verwijzen naar de vele communicatieve praktijken waarin mensen leren en onderzoeken wat de wens tot samenleven betekent. Dit niveau van praktijken en taalspelen ziet Ricoeur (1994, pp. 287-288) als *voorafgaand* aan iedere argumentatieve formulering. Argumentatie onderscheidt zich van andere taalspelen door het vereiste van universalisering. Het is echter vanwege de bemiddeling van die diverse taalspelen dat de argumentatie überhaupt een rol heeft in het rangschikken en corrigeren van de overtuigingen die daarin naar voren komen.

Ricoeur plaatst de argumentatie dus niet tegenover traditie en conventie, maar als de kritische instantie die werkzaam is *binnenin* ('in het hart van') de overtuigingen. Argumentatie heeft hierbij niet de taak om het situationele oordeel te zuiveren van overtuigingen maar om ze naar het niveau te

tillen van 'overwogen overtuigingen'. Het vereiste van universalisering wordt hiermee in een 'reflexief evenwicht' gebracht met de erkenning van de contextuele beperkingen waardoor de universalisering wordt beïnvloed.

Overtuigingen vormen hierin een onontkoombaar element, als uitdrukking van betekenissen, interpretaties en waarderingen die we toekennen aan elementen en 'goederen' in het menselijke handelen. Ricoeur (1994, pp. 288-289) verwijst hierbij naar de praktijken als 'doel in zichzelf', de levensplannen en levensgeschiedenissen en alle (individuele of gezamenlijke) opvattingen die we hebben over wat een vervuld leven zou kunnen zijn. Waar we over discussiëren om tot weloverwogen keuzes te komen, komt altijd neer op de beste manier voor iedere 'partij' om te streven naar een volledig leven met en voor anderen, in rechtvaardige instituties. Het is de *argumentatie* die door het vereiste van universalisering het 'morele moment' incorporeert in dit streven, ten opzichte van 'de ander' en 'ieder'. Op deze manier komt Ricoeur tot een dialectiek tussen teleologie en deontologie, in " . . . *the reflective equilibrium between the ethics of argumentation and considered convictions*"<sup>78</sup> (Ricoeur, 1994, p. 289).

Om dit reflexieve evenwicht te illustreren, gebruikt Ricoeur (1994, p. 289) het voorbeeld van de actuele (doorlopende) discussie over mensenrechten. De universele verklaringen van de rechten van de mens zijn als zodanig niet vastgelegd in wetten, maar wel door bijna iedere staat geratificeerd. Desondanks blijft de verdenking bestaan dat ze een erfenis zijn van de Westerse cultuur, en daardoor niet als universeel geldig kunnen worden gezien. Ricoeur voert ter verdediging aan dat de verklaringen door bijna alle staten zijn geratificeerd, en dat het vooral de wetgeving (die de rechten zou kunnen waarborgen) is die een product is van de geschiedenis van Westerse democratieën. De beschuldiging van ethnocentrisme zou dus gericht moeten zijn op de ideeën over hoe de rechten wettelijk te waarborgen, in plaats van op de beschrijvingen van de rechten zelf.

De stelling van Ricoeur (1994, pp. 289-290) is dat we aan de ene kant de claim van universalisering in stand moeten houden, maar aan de andere kant deze claim aan discussie moeten onderwerpen op het niveau van de overtuigingen die besloten liggen in concrete vormen van (samen)leven. Consensus is hierbij alleen eventueel mogelijk vanuit wederzijdse erkenning dat er mogelijke waarheden en betekenissen zijn die we tot dat moment nog niet zagen, ook bijvoorbeeld in de inhoudelijke discussie over mensenrechten.

---

<sup>78</sup> Vertaald: "het reflexieve evenwicht tussen de ethiek van de argumentatie [oftewel de discoursethiek] en 'overwogen overtuigingen'".

Ricoeur gebruikt voor deze notie het begrip 'universalia in context' en ziet daarin de meest vruchtbare vorm van het reflexieve evenwicht waar we naar dienen te zoeken, tussen universaliteit en historiciteit. Alleen in een werkelijke discussie, waarin overtuigingen boven conventies uit worden getild, kan men tot oordelen komen die door alle betrokkenen worden erkend. Wanneer we echter uitgaan van de hele wereldbevolking als 'betrokkenen', die de vermeende universalia moeten erkennen als werkelijk universeel, ligt er nog een lange publieke discussie in het verschiet.

## Hoofdstuk 7 - Professionele wijsheid

In dit slothoofdstuk breng ik de normatieve professionalisering, zoals geschetst in de inleiding en de praktijk van G&I hoofdstuk 1, in verbinding met de Ethiek van Ricoeur zoals uitgewerkt in de hoofdstukken 3 t/m 6. De praktische wijsheid die Ricoeur in *Oneself as Another* ontwikkelt zal ik verbinden met het domein van professionals, waarmee de contouren van 'professionele wijsheid' in beeld komen.

In de eerste paragraaf zal ik om te beginnen Ricoeurs Ethiek samenvatten, waarbij ik enkele elementen uitlicht en interpreteer die mijns inziens van belang zijn. Vervolgens zal ik de relevantie van Ricoeurs Ethiek voor het domein van normatieve professionalisering bespreken, door enkele mogelijkheden aan te wijzen voor een verbinding tussen zijn notie van praktische wijsheid met professionele praktijken en de vraag naar 'goed werk'.

In de tweede paragraaf verbind ik de praktijk van Governance & Integrity met de Ethiek van Ricoeur. Hierin wijs ik verschillen en overeenkomsten aan tussen de filosofie en praktijk van Governance & Integrity enerzijds en de filosofie van Ricoeur en zijn filosofische inspiratiebronnen anderzijds. Op deze manier ontstaat er tevens een rijkere interpretatie van de praktijk van Governance & Integrity, dan de interpretatie die in hun eigen filosofie naar voren komt.

In § 7.3 staan de twee praktijkverhalen uit de inleiding en hoofdstuk 1 centraal. Door de twee verhalen te duiden met behulp van Ricoeurs Ethiek worden enkele van de eerder aangewezen mogelijkheden tot verbinding met professionele praktijken concreter uitgewerkt.

Tot slot zal ik in de vierde paragraaf ingaan op de implicaties van Ricoeurs Ethiek voor het begeleiden van normatieve professionalisering. Hierin zal tevens worden geëxpliciteerd hoe hierin het ethische en het morele zich tot elkaar verhouden.

### 7.1 *Oneself as Another*: recapitulatie en relevantie

In deze paragraaf zal ik in grote lijnen de ethiek van Ricoeur weergeven zoals is besproken in de vorige hoofdstukken, waarna ik enkele belangrijke elementen uitlicht en interpreteer. Vervolgens zal ik ingaan op de relevantie van Ricoeurs ethiek voor normatieve professionalisering. Hierbij bespreek ik zowel het gegeven dat Ricoeur het mesoniveau van organisaties en professionals niet adresseert, als de mogelijkheden tot verbinding die desondanks te vinden zijn.

### 7.1.1 *Recapitulatie van Ricoeurs Ethiek*

De Ethiek van Ricoeur begint bij zijn notie van narratieve identiteit, waarin de temporaliteit van het zelf en van het handelen naar voren komt. In zijn **vijfde studie** onderscheidt hij twee aspecten van onze identiteit: het *idem* en het *ipse*, die naar twee verschillende soorten 'bestendigheid in de tijd' verwijzen. Het *idem*-aspect oftewel (het)zelfde-zijn is datgene wat is 'gesedimenteerd', wat ons kenmerkt en waaraan wij te herkennen zijn als dezelfde. Het *ipse* oftewel het zelf-zijn kan juist aspecten van ontwikkeling en discordantie omvatten, oftewel elementen die de continuïteit verbreken. In de bestendigheid van het karakter overlappen het *idem* en het *ipse* geheel. In het nakomen van een belofte (als andersoortige bestendigheid in de tijd) komt echter het *ipse* in beeld zonder 'ondersteuning' van het *idem*. Het is dus vanuit het *ipse*-aspect van onze identiteit dat we tegemoet komen aan het appèl van de ander. In het voorbeeld van de belofte houdt het zelf zich aan het gegeven woord en stelt het zichzelf beschikbaar aan de ander, *ondanks* neigingen of karaktertrekken (het *idem*) die het een andere kant op sturen. Het appèl van de ander stabiliseert onze identiteit en geeft het mede vorm. Ondanks de onbestendigheid van het ik kan het appèl van de ander worden beantwoord, uitgedrukt als 'Hier sta ik (voor)!'.

In de **zesde studie** werkt Ricoeur zijn notie van narratieve identiteit uit door een parallel te schetsen tussen onze identiteit en die van het personage in literaire fictie. De plotontwikkeling, die ook de discordante elementen betekenis verleent binnen de lijn van het verhaal, correleert met de ontwikkeling van het personage zelf. Ook onze narratieve identiteit moet worden opgevat in relatie tot het verhaal dat we over ons leven vertellen: via de narratieve bemiddeling komen we tot zelfbegrip en geven we het verloop van ons leven betekenis.

Ricoeur laat tevens zien hoe ons handelen een 'prenarratieve' kwaliteit heeft: de betekenis van ons handelen wordt pas volledig in het verhaal. In het domein van het handelen onderscheidt hij die 'configuratieve eenheden': praktijken, levensplannen en de narratieve eenheid van een leven. Kenmerkend voor het handelen in praktijken zijn het interactieve karakter en de inbeddingsrelaties. In de levensplannen en de eenheid van een leven is een heen-en-weer bewegen te zien tussen verder gelegen idealen en afwegingen op het niveau van praktijken en levensplannen.

Tot slot bespreekt Ricoeur de ethische implicaties van narrativiteit. Verhalen zijn nooit Ethisch neutraal, maar fungeren als een 'Ethisch laboratorium' waarin wij ons oefenen in praktische wijsheid. Onze Ethische verbeelding in het echte leven wordt gevoed door onze narratieve verbeelding.



In de **zevende studie** formuleert Ricoeur het menselijke ethische streven als 'goed leven, met en voor anderen, in rechtvaardige instituties', waarin de zwaartepunten ik-jij-ieder te zien zijn. Tevens benoemt hij het 'gevoel van eigenwaarde' als het reflexieve 'moment' in dit ethische streven, voortkomend uit het als 'goed' beoordelen van ons eigen handelen.

Op het niveau van het zelf ('ik') bespreekt Ricoeur het ethische streven aan de hand van de drie eerdergenoemde 'configuratieve eenheden'. In de praktijken gaat het om 'standaarden van uitmuntendheid', die het individu te boven gaan. Deze zijn verbonden met het streven naar een goed leven en daarmee met het gevoel van eigenwaarde, dat dus ook geen individuele aangelegenheid is. In het heen-en-weer bewegen tussen idealen en levenskeuzes op het niveau van de levensplannen is een eerste aanzet tot *phronēsis* oftewel praktische wijsheid te zien. Het gaat hier namelijk, net als in het gezamenlijke argumentatieve beraad, om een complexe deliberatie van heen-en-weer bewegen en constant (her)evalueren. Tot slot wordt in de narratieve eenheid van een leven het waarderen van handelingen (in de zin van evalueren) verbonden met het waarderen van een persoon. Hierin wordt ons actorschap verzekerd: we worden beïnvloed door het lot en door anderen, maar maken onze eigen keuzes en zijn aanspreekbaar op ons handelen.

Op het intersubjectieve niveau ('jij') laat Ricoeur aan de hand van Aristoteles' filosofie van de vriendschap zien dat zelfliefde, als de 'gerichtheid op het goede in het zelf', een voorwaarde is voor vriendschap. Wederkerige vriendschap draagt hierdoor iets belangrijks bij aan het gevoel van eigenwaarde en is tevens een voedingsbodem voor rechtvaardig handelen. Vervolgens werkt Ricoeur de notie van zorgzaamheid uit, als een 'spontane welwillendheid' in reactie op het appèl van de ander of in confrontatie met de lijdende ander. De spontane welwillendheid herstelt deze oorspronkelijke asymmetrie en is fundamenteeler dan het handelen vanuit de plicht, zoals voorgesteld in Levinas' notie van de Ander die rechtvaardigheid eist. De ander geeft ons hierbij twee dingen: hij haalt het beste in ons naar boven en maakt ons bewust van onze (gedeelde) kwetsbaarheid en eindigheid. In de zorgzaamheid is de beweging te zien die in de titel *Oneself as Another* wordt uitgedrukt: ik acht mezelf zoals de ander en de ander als een zelf zoals ik, maar tevens als een unieke, onvervangbare ander die fundamenteel anders is dan ik.

Tot slot bespreekt Ricoeur het ethische streven op het niveau van de instituties ('ieder'), als 'aangrijpingspunt voor rechtvaardigheid' met gelijkheid als ethische inhoud. De instituties voegen een nieuwe dimensie toe aan onze identiteit en gevoel van eigenwaarde, doordat zij bemiddelen in ons mens- worden en ethische streven, en tevens de zorgzaamheid uitbreiden naar het 'ieder'. Ricoeur stelt dat onze gedeelde zeden en gewoonten en onze wens tot samenleven de *vergeten* vormende elementen zijn van onze

instituties, en bovendien fundamenteler zijn dan de begrenzende regels en structuren. In een bespreking van Rawls' theorie van rechtvaardigheid laat hij tot slot zien dat de rechtvaardigheid zowel naar het legale als naar het goede wijst, waarbij het laatste tot uitdrukking komt in het 'gevoel van rechtvaardigheid'. Rechtvaardigheid wordt vervolgens in navolging van Aristoteles uitgewerkt als 'verdelende rechtvaardigheid', met (proportionele) gelijkheid als ethische kern.

In de **achtste studie** werkt Ricoeur de betekenis van de 'morele plicht' uit op dezelfde drie niveaus, met als zwaartepunten ik-jij-ieder. Op het niveau van het zelf bespreekt hij Kants notie van autonomie oftewel zelfwetgeving. In het formalisme van Kants categorische imperatief (de eerste formulering) is zowel universalisering als begrenzing te zien. Kant komt uit bij autonomie in drie fases van 'uitsluiting'. Achtereenvolgens worden de neigingen en gevoelens, de subjectieve maxims en de wil van anderen uitgezuiverd. Ricoeur laat zien dat in de autonomie, door Kant in zichzelf gefundeerd, wel degelijk ontvankelijkheid en dus heteronomie te zien is. Hij herformuleert uiteindelijk de categorische imperatief en omschrijft de 'zeef van de morele norm' als de kritische vraag of ons handelen verenigbaar is met het verminderen of voorkomen van het kwade in de wereld.

Op het intersubjectieve niveau gaat Ricoeur in op de tweede formulering van Kants categorische imperatief, die respect voor personen gebiedt. Hierin is een spanning te zien tussen de universaliserende notie van algemene menselijkheid en het behandelen van personen als doel in zichzelf. In het idee van algemene menselijkheid is de *overtuiging* te zien dat de mens respect waard is, als redelijk wezen. In het idee van personen als doel in zichzelf ziet Ricoeur de notie van pluraliteit terug. Daarnaast vat hij de tweede formulering op als formalisering van de Gulden Regel, waardoor ook de notie van wederkerigheid erin is terug te zien (met name in de positieve formuleringen). In deze wederkerigheid komt de zorgzaamheid weer in beeld, en daarmee de oorspronkelijke relatie van het zelf met de ander-dan-zelf. In de negatieve formuleringen van de Gulden Regel ('gij zult niet...') is tevens te zien dat de mogelijkheid van geweld de morele norm noodzakelijk maakt, maar dat het verbod de wederkerigheid uit het zicht laat verdwijnen.

Op het niveau van de instituties, die de voortzetting van het samenleven veiligstellen, bespreekt Ricoeur het idee van 'verdelende rechtvaardigheid', dat zich op het snijvlak van deontologie en teleologie bevindt. In dit idee ziet Ricoeur een zelfde soort dubbelzinnigheid terug als in de tweede formulering van de categorische imperatief. Verdelende rechtvaardigheid kan neigen naar 'wederzijds verschuldigd zijn' of 'wederzijdse onverschilligheid'. Daarnaast kan er naar verschillende soorten gelijkheid worden gestreefd, zoals naar rekenkundige of proportionele gelijkheid. Het idee

van 'het rechtvaardige' richt zich zowel naar het goede (de uitbreiding van zorgzaamheid naar 'ieder') als naar het wettelijke (de formalisering van 'dat wat geldt' voor iedereen).

Op dit niveau bespreekt Ricoeur tevens Rawls' idee van het sociale contract en de 'sluier van onwetendheid'. De 'principes van rechtvaardigheid' waar ieder in deze procedure volgens Rawls op zou uitkomen (gelijke rechten en verschil), zorgen ervoor dat ook de 'minst bedeelde' niet wordt opgeofferd. Hierbij merkt Ricoeur op dat het in Rawls' theorie om vrije, rationele individuen gaat die hun eigen belangen behartigen. Ook stelt hij dat Rawls' procedurele opvatting van rechtvaardigheid uiteindelijk steunt op het 'gevoel van rechtvaardigheid', doordat de principes van rechtvaardigheid eraan getoetst dienen te worden. Rawls pleit uiteindelijk zelf voor een 'reflexief evenwicht' tussen de theorie en onze 'overwogen overtuigingen'.

De conclusie wat betreft de morele norm is dat Kant en Rawls ver zijn gekomen in hun poging de moraal te ontdoen van het ethische perspectief, maar tegelijkertijd de grenzen ervan tonen. Op alle drie de niveaus klinken oriëntaties op het goede door, en iedere opvatting van moraliteit is uiteindelijk gefundeerd in *overtuigingen*: de *getuigenis* van de autonomie, de overtuiging dat personen van waarde zijn, de 'verborgen ziel van het verbod', de (vergeten) wens tot samenleven, het *soort* gelijkheid die we nastreven in de verdelende rechtvaardigheid en het waarderen van de 'goederen' die moeten worden verdeeld. Ricoeur stelt hiermee niet de noodzaak van de morele norm ter discussie, maar concludeert dat het ethische het morele altijd blijft vergezellen.

In de *negende studie* werkt Ricoeur tenslotte zijn notie van praktische wijsheid uit. Het startpunt hierbij is de opvatting dat de morele normen in concrete situaties conflicteren, wat een terugkeer naar de ethische basis ervan noodzakelijk maakt. Als voorbeeld wordt de tragedie Antigone aangehaald, waarin de hoofdpersonen een eenzijdig gezichtspunt hantieren. Ricoeur stelt naar aanleiding van dit verhaal dat het niet alleen de personen maar ook de morele principes *zelf* zijn die tot conflictsituaties leiden. Tevens gaat Ricoeur te rade bij Hegels notie van zedelijkheid, als bemiddeling tussen het abstracte recht en de moraliteit. Ricoeur neemt de notie van zedelijkheid over, maar ontdoet het van de betekenis van transcendentie waardoor het de *plaats* wordt waar de praktische wijsheid werkzaam is (het concrete samenleven in instituties). Van hieruit werkt hij toe naar een 'kritische praktische wijsheid', die de concrete situatie en de unieke individuen recht doet maar die tevens de morele overtuiging kan behoeden voor de destructieve alternatieven van eenduidigheid en willekeur.

Ricoeur werkt dit idee van praktische wijsheid uit in een omgekeerde route, namelijk beginnend bij het niveau van instituties, via het intersubjectieve niveau naar de autonomie. Op het niveau van de instituties gaat hij te rade bij Walzers 'sferen van rechtvaardigheid', in reactie op Rawls die niet ingaat op de conflicten tussen de diverse sociale goederen. Vervolgens bespreekt hij de conflicten in de politieke praktijken, op drie 'niveaus van radicaliteit': de prioritering van sociale goederen, het debat over de doelen van het regeren (gelijkheid, vrijheid, solidariteit et cetera) en tot slot de processen van legitimering van de democratie. De manier om tot voorlopige overtuigingen en keuzes te komen, is die van de democratie als 'geïstitutionaliseerd conflict' en fundamentele onbepaaldheid. Praktische wijsheid wordt op die manier 'praktische besluitvorming van allen over allen'. Vanuit de filosofie van Aristoteles voegt Ricoeur hier aan toe dat het alleen deze 'publieke praktische wijsheid' is die lacunes in de wet legitiem kan corrigeren. Wanneer de wet of regel in de praktijk op gespannen voet staat met het principe van gelijkheid, moeten we het bijzondere van de situatie in acht nemen en gelijkheid laten prevaleren oftewel de wet of regel overtreden.

Op het intersubjectieve niveau verwijst Ricoeur terug naar de spanning die we eerder zagen in de tweede formulering van de categorische imperatief, namelijk tussen algemene menselijkheid en personen als doel in zichzelf. Vertaald naar het toepassen van morele normen wordt een spanning zichtbaar tussen respect voor de wet (universaliteit) en respect voor personen (zorgzaamheid). Ricoeur stelt dat in zulke conflictsituaties voorrang gegeven dient te worden aan zorgzaamheid voor de concrete ander. In deze tweede formulering onderscheidt Ricoeur twee wegen: die van het formuleren van plichten (de test van universalisering) en van het toepassen ervan in concrete situaties (de test van de omstandigheden). Deze twee wegen illustreert hij met drie voorbeelden: het doen van een valse belofte, het vertellen van de waarheid aan een sterfbed en het respect voor het ongeboren leven. In deze voorbeelden wordt duidelijk dat we de *concrete* ander dienen te beschouwen in het toepassen van morele normen, en dat de situatie kan vragen om een 'uitzondering op de regel' voor jezelf of voor de ander. Daarnaast wordt zichtbaar dat in het wettelijke domein de relatie tussen de morele norm en het ethische streven uit het zicht raakt. Ricoeur stelt uiteindelijk een 'kritische zorgzaamheid' voor, waarbij gedrag wordt uitgevonden dat het beste tegemoetkomt aan de uitzondering (die om zorgzaamheid vraagt) en tegelijkertijd de schending van de regel zo klein mogelijk houdt.

Als laatste bespreekt Ricoeur de conflicten op het niveau van de autonomie, waarbij hij drie punten van kritiek op Kant uitwerkt. Het eerste betreft de prioriteit die hij de autonomie verleent ten opzichte van het respect voor personen en de rechtvaardigheid, terwijl Ricoeur ze ziet als 'van

hetzelfde soort'. Hij karakteriseert autonomie in zijn herziening als 'pre-dialogisch', niet 'zelfvoorzienend' en niet in zichzelf gefundeerd. Het tweede betreft de beperkte manier waarop Kant het criterium van universalisering hanteert. Ricoeur stelt het idee van een 'systeem van moraliteit' hier-tegenover (met 'specificerende premissen'), waarvan we de coherentie doorlopend (her)construeren. Tot slot bekritiseert hij Kants focus op rechtvaardiging in plaats van toepassing. Hierin betreft hij tevens de discoursethiek van Apel en Habermas, die net als Kant focust op rechtvaardiging en daarbij een strategie van zuivering hanteert, maar waar hij ook de weg van de toepassing voor ziet weggelegd. Het waardevolle in Habermas' discoursethiek is volgens Ricoeur dat het zelf hierin direct gefundeerd wordt in zowel de universele als dialogische dimensie. Ricoeur breidt Habermas' principe van universalisering (in de gedaante van de redelijke argumentatie) uit naar het toepassen van morele normen in concrete situaties waarin unieke personen centraal staan. Hierdoor wordt de discoursethiek in een breder kader van praktische wijsheid geplaatst. Uiteindelijk stelt Ricoeur een herformulering van de argumentatieve ethiek voor, die het vereiste van universalisatie *in context* plaatst en daarmee bemiddelt tussen het procedurele universalisme en het culturele relativisme. In deze herformulering is er geen oppositie tussen argumentatie en conventie maar een subtiele dialectiek tussen argumentatie en *overtuiging*. De argumentatie heeft uiteindelijk altijd betrekking op de beste manier voor iedere 'partij' om te streven naar een volledig leven met en voor anderen, in rechtvaardige instituties. Het is de argumentatie die, door haar vereiste van universalisering, het 'morele moment' incorporeert in dit streven, ten behoeve van 'de ander' en 'ieder'.

Wat voor mij het meest fundamenteel is in de Ethiek van Ricoeur, en aansluit bij de intuïtie die mede aanleiding was voor dit onderzoek, is het idee dat het ethische en het morele betrekking hebben op *hetzelfde streven*. Het ethische streven is gericht op een goed leven (in praktijken, levensplannen en het leven als geheel), met en voor anderen (in een zorgzame relatie met elkaar), in rechtvaardige instituties (zoekend naar de beste manier om zo samen te leven dat iedereen een vervuld leven kan leiden). Het morele is een kritisch *moment* in dit streven, waarin we nagaan of we anderen geen kwaad doen en of ieder wel rechtvaardig behandeld wordt oftewel zijn *juiste* deel (in breedste zin) krijgt toebedeeld.

Wanneer de morele norm op deze manier wordt opgevat als deel van het ethische streven, is het ook niet moeilijk om te zien dat we de morele plichten formuleren vanuit onze ethische overtuigingen. Ricoeur wijst met name op de overtuiging dat ieder mens van waarde is, waardoor we ieder in staat willen stellen zijn vrijheid en vermogens te realiseren en te streven naar een goed en vervuld leven. Deze overtuiging met betrekking tot het

goede maakt de overgang naar rechtvaardigheid op het moment dat we proberen te waarborgen dat *ieder* deze mogelijkheden in gelijke mate heeft.

De 'oorsprong' van de morele norm in het ethische streven laat ook zien dat dit ethische streven het meest fundamenteel is, ook al zijn morele normen en bijbehorende (institutionele) structuren noodzakelijk. Ricoeur benadrukt dit diverse malen en ziet dit op alle drie de niveaus. In de 'zelf-wetgeving' is te zien dat het zelf vanuit zijn gevoel van eigenwaarde via de gelijkenis achting voor de ander heeft. De ander wordt hierbij gezien als een zelf net als ik, en tevens in zijn fundamentele andersheid beschouwd. Op het intersubjectieve niveau maakt de mogelijkheid van geweld de morele norm noodzakelijk, maar is het de wederkerigheid en zorgzaamheid die de oorspronkelijke relatie van het zelf met de ander markeren. De spontane welwillendheid en het fundamentele beschikbaar-zijn, als reactie op het appèl van de ander of het lijden van de ander, zijn fundamenteeler dan het gehoorzamen aan de morele plicht.

Tot slot stelt Ricoeur iets soortgelijks op het niveau van instituties, als aangrijpingspunt van de rechtvaardigheid. De wens om samen te leven en samen te werken ziet Ricoeur als fundamenteeler dan de overheersende en begrenzendende structuren die hieruit voortkomen en het 'gezamenlijk vermogen' uit beeld doen raken. Zoals we zagen bij de belofte versus het contract, verdwijnt in het wettelijke domein de relatie tussen het ethische streven en de morele norm uit het zicht. De wettelijke formalisering van 'dat wat geldt voor iedereen' ontspringt echter aan de overtuiging dat we 'met z'n allen voor allen' willen zorgen. Anders gezegd breiden we de zorgzaamheid via de bemiddeling van instituties uit naar 'ieder', waarbij ieder als gelijkwaardig wordt beschouwd. De paradox hierin is natuurlijk dat de nadruk op gelijkheid van iedereen op gespannen voet staat met de uniciteit en bijzondere omstandigheden van ieder individu.

Tevens wil ik de aandacht vestigen op de verbinding die Ricoeur laat zien tussen enerzijds de narratieve identiteit van zelf en anderzijds de ethiek en moraal. Als mens ontwikkelen wij onze identiteit en ons zelfbegrip in het construeren en vertellen van ons levensverhaal. In dit narratieve proces evalueren wij onze handelingen en keuzes (in praktijken en levensplannen) en ons leven als geheel. Hierin ontstaat ons gevoel van eigenwaarde, door het als 'goed' beoordelen van ons handelen. Precies deze eigenwaarde is de verbinding met de ander. Met de ander kan ik een wederkerige (vriendschaps)relatie aangaan, waarin ik zowel mijzelf als de ander van gelijke waarde acht en waarin we het beste in elkaar naar boven halen. In situaties van asymmetrie kan het appèl van de ander of de confrontatie met diens lijden, tot spontane zorgzaamheid leiden. De identiteit van het (onstandvastige) zelf wordt hierin gestabiliseerd, het goede in het zelf

wordt aangesproken en de ander 'brengt' een besef van gedeelde kwetsbaarheid.

Uiteindelijk krijgt het gevoel van eigenwaarde volgens Ricoeur pas de meest volledige betekenis wanneer het handelen aan de kritische test van de norm wordt onderworpen, zowel op het intersubjectieve niveau als in het rechtvaardige handelen in de context van de instituties. Het intersubjectieve niveau van relaties en ontmoetingen met de nabije ander ziet Ricoeur als onlosmakelijk verbonden met het institutionele niveau als uitbreiding van de zorgzaamheid naar 'ieder'. Door onze interpersoonlijke relaties, waarin we geraakt kunnen worden door de kwetsbaarheid en het appèl van de ander, zijn we in staat om ons ook bij de anonieme, verre ander een gezicht voor te stellen. Het idee van handelen 'zonder aanzien des persoons' wordt hiermee een vorm van onpartijdigheid waarin juist het besef aanwezig is dat de anonieme ander een uniek en onvervangbaar persoon is met een eigen levensverhaal en specifieke omstandigheden. In andere woorden dragen onze wederkerige relaties bij aan ons inlevingsvermogen. Zowel de narratieve verbeelding als de persoonlijke relaties en de emoties die daarin een positieve rol spelen, vormen dus een voedingsbodem –een humuslaag, in de woorden van Kunneman (2005)– voor het rechtvaardige handelen. Waar Kant het gevoel geheel uit wil sluiten, spelen voor Ricoeur het 'geraakt worden', de ervaring van het goede en het gevoel van rechtvaardigheid dus juist een sleutelrol.

Wanneer we de hierboven besproken verbinding tussen het gevoel van eigenwaarde en de ander verder doorvoeren, is een cirkelbeweging te herkennen die uiteindelijk te verbinden is met de titel *Oneself as Another*. Het is namelijk niet alleen het appèl van de ander en de confrontatie met diens lijden, die mijn identiteit stabiliseren en het goede in ons naar boven brengen. Het is ook de ander die tegemoet komt aan *mijn* appèl, die mijn identiteit mede vorm geeft en iets belangrijks bijdraagt aan mijn gevoel van eigenwaarde, zoals we ook in de wederkerige vriendschap konden zien. Door deze wederkerigheid draagt de zorgzaamheid van de ander bij aan mijn vermogen om ook weer voor anderen te zorgen, zoals ook de zorg voor het zelf hiertoe bijdraagt. Deze cirkelbeweging blijft in de studies van Ricoeur impliciet, maar lijkt te worden aangewezen in zijn opmerking dat in het tegemoetkomen van de ander het gevoel van eigenwaarde niet vervangen moet worden door zelfhaat. Voor de ander, die naar zichzelf verwijst als 'zelf', ben ik een ander die een appèl kan doen op hem of haar. Tegelijkertijd impliceert dit de mogelijkheid dat ik soms niet tegemoet kan komen (of ervoor kies om niet tegemoet te komen) aan het beroep dat de ander op mij doet. Je zou kunnen zeggen dat ik hierbij een appèl doe op het begrip van de ander.

De zorgzaamheid voor de ander dient uiteindelijk verenigbaar te zijn met het streven naar een goed leven voor het zelf. In bovenstaande beschou-

wing is echter al duidelijk geworden dat dit niet impliceert dat het zelf het appèl van de ander afwijst, maar dat het zelf in dezelfde mate achting heeft voor zichzelf als voor de ander. De stelling dat de zorg voor anderen verenigbaar moet zijn met het goede leven voor het zelf, brengt tevens de noodzaak van de morele norm (en uiteindelijk de praktische wijsheid) naar voren. De morele norm kan al te egoïstische opvattingen van het goede leven corrigeren en de ander terug in beeld brengen wanneer diens appèl het zelf 'niet goed uitkomt'. Het zelf is echter ook vrij om deze norm (al dan niet gerechtvaardigd) naast zich neer te leggen en zelfs de ander te schaden, wat het formaliseren van morele normen in wetten noodzakelijk maakt.

Tot slot wil ik enkele woorden wijden aan de notie van praktische wijsheid die Ricoeur uiteindelijk ontwikkelt. Wat mijns inziens bijzonder is, is dat in deze praktische wijsheid de hele gelopen route terugkomt: de route door het ethische streven en de morele norm op alle drie de niveaus en langs alle door Ricoeur besproken en/of herziene filosofische ideeën. Eerder zagen we al hoe overtuigingen, die ontstaan in het ethische streven, via kritische en publieke evaluatie tot morele normen worden verheven. Met zijn idee van praktische wijsheid laat Ricoeur nu zien dat we ook in het toepassen van deze normen terug dienen te keren naar het ethische streven. Hierbij moeten we de concrete situatie in acht nemen en de betrokken personen in hun unieke enkelvoud beschouwen.

Met de notie van praktische wijsheid doet Ricoeur zowel recht aan de wens en noodzaak van universalisering (vanuit een gerichtheid op het ieder) als aan het contextualisme waarin de historische context, de traditie en conventies in acht worden genomen. De praktische wijsheid die Ricoeur bepleit is een dialectiek tussen overtuiging en argumentatie en daarmee een dialectiek tussen het ethische en morele. Onze overtuigingen dienen aan de kritische toets van argumentatie te worden onderworpen, waardoor bijvoorbeeld vooroordelen, egoïsme, drogredenen en al te eenzijdige opvattingen 'achterblijven in de zeef van de morele norm'. De overtuigingen vormen echter natuurlijk wel datgene dat door de argumentatie wordt gerangschikt en gecorrigeerd. De communicatieve praktijken waarin we manieren van samenleven onderzoeken en ontwikkelen, gaat vooraf aan de universalisering die in de intersubjectieve argumentatie wordt nagestreefd. In de praktische wijsheid is 'het goede leven' de horizon, 'kritische deliberatie' de bemiddeling, de 'wijze mens' de actor en de 'enkelvoudige situatie' de plaats van toepassing.

### *7.1.2 Relevantie voor normatieve professionalisering*

In de hierboven gegeven samenvatting en duiding zijn al enkele plaatsen van mogelijke verbanden met professionele praktijken voorbijgekomen,



maar nog niet geëxpliciteerd. Ik zal nu enkele aspecten benoemen met betrekking tot deze verbindingen.

Allereerst valt op dat Ricoeur in zijn bespreking van rechtvaardige instituties niet ingaat op de professionele praktijken die daar onderdeel van zijn, zoals die van de gemeenteambtenaar, politieagent, docent of hulpverlener. Praktijken in het algemeen worden wel besproken in de studie over het ethische streven, maar niet gethematiseerd als gebieden waarin conflictsituaties ontstaan wanneer morele normen worden toegepast.

Het mesoniveau van organisaties is een plaats waar de complexiteit van het institutionele niveau samenkomt met dat van het intersubjectieve niveau. Zoals we in de inleiding zagen, heeft normatieve professionalisering betrekking op het streven naar 'goed werk' in een spanningsveld van waarden en eisen van de verschillende niveaus. Professionals hebben te maken met concrete en unieke anderen (burgers, cliënten, collega's), met de vraagstukken en 'standaarden van uitmuntendheid' in hun professie, en met de normen en eisen van de organisatie, het management, de markt en de overheid. Je zou dus kunnen zeggen dat de 'professionele wijsheid' die professionals dienen te ontwikkelen nog complexer is dan de invulling die Ricoeur aan praktische wijsheid geeft.

Toch biedt de ethiek van Ricoeur, met daarin de notie van praktische wijsheid, een waardevolle bron voor het verhelderen en het verdiepen van theorieën over normatieve professionalisering en de relatie tussen het ethische en het morele die hierin altijd beide aan de orde zijn. De manieren waarop het ethische streven altijd aan de morele norm vooraf gaat en het morele altijd blijft vergezellen, zijn bij uitstek te zien in professionele praktijken. Dit geldt zowel voor het ontwikkelen van morele normen in deze praktijken (zoals de norm dat politieagenten burgers bekeuren die te hard rijden, vanwege het streven naar veiligheid) als voor het toepassen ervan, zoals in de politiecasus.

Een voor de hand liggende ingang biedt Ricoeurs bespreking van het ethische streven in de praktijken, waaronder ook de professies geschaard kunnen worden. Het ethische streven komt in de praktijken onder andere tot uitdrukking in de 'standaarden van uitmuntendheid', die omschrijven en daarmee voorschrijven wat 'goed werk' is. We kunnen hierin 'beroepsdeugden' herkennen, die verwijzen naar de doelen en idealen van en in een professie. Daarnaast omvat het ethische streven ook het idee van vakmanschap of ambachtelijkheid, dat nauw samenhangt met de eerdergenoemde idealen maar vooral betrekking heeft de beste manier om die te bereiken. Wat Ricoeur laat zien door de praktijken in de context van het ethische streven te plaatsen, is dat het 'goed werk' dat in professionele praktijken wordt ontwikkeld, bijdraagt aan het goede leven en het goede samenleven. Elke professie heeft een eigen 'Morele horizon' van idealen en doelen

waarnaar men streeft, zoals een veilige leefomgeving (de politie), de ontwikkeling van kinderen (de leraar), de kwaliteit van leven (de arts of verzorgende) of een heel palet aan doelen en idealen, zoals bij de overheid het geval is. In de relaties tussen deze professionals en de burgers, cliënten, leerlingen, klanten en patiënten, wordt het goede samenleven gerealiseerd.

Wat hierbij overigens buiten beeld blijft, is de systeemwereld van management, dwingende structuren en de mechanismen van de markt. Doordat Ricoeur enkel over 'instituties' in abstracte zin spreekt, blijft een groot deel van mogelijke conflictsituaties buiten beeld, zoals die tussen de 'clusters van normen en waarden' zoals genoemd in de inleiding over normatieve professionalisering. Met Ricoeurs vocabulaire kunnen we de professional en diens handelen adresseren, maar niet de (machts)structuren en systeemdwang die zijn professionaliteit en streven naar 'goed werk' aantasten of in het gedrang brengen. Doordat Ricoeur zijn Ethiek ontwikkelt vanuit 'het zelf' en het ethische streven, is zijn taal nauwelijks te verbinden met systemen, structuren, de mechanismen van de markt en het strategisch handelen. Deze systeemwereld is niet alleen werkzaam in het domein van de overheid en marktorganisaties maar werkt tevens door in de professionele praktijk van bijvoorbeeld artsen, psychiaters en leraren. Zoals we in de bespreking van Walzers 'sferen van rechtvaardigheid' zagen (zie § 6.2.1), dreigt hierin het gevaar dat bijvoorbeeld de logica van de markt dominant wordt in de zorg of het onderwijs.

Door zijn ethiek te ontwikkelen vanuit het zelf, voegt Ricoeur wel een andere dimensie aan het ethische streven in professionele praktijken toe. De ethische identiteit van de professional staat in een dialectische verbinding met de ander en met rechtvaardige instituties. Vanuit Ricoeurs ethiek kunnen we niet alleen het handelen adresseren maar ook de professional zelf. Het gevoel van eigenwaarde, als reflexieve moment in het ethische streven, wordt niet alleen gevoed op het intersubjectieve niveau maar tevens in het gezamenlijke streven naar 'goed werk' in professies en organisaties. De notie van eigenwaarde kan hierdoor verbonden worden met die van 'beroepstrots' of 'beroepseer', die we in termen van Ricoeurs Ethiek kunnen benoemen als het reflexieve moment in het streven naar 'goed werk', oftewel het als 'goed' beoordelen van het professionele handelen. Net als het gevoel van eigenwaarde voltooit deze beroepstrots zijn betekenis pas geheel wanneer hij de toets van de morele norm heeft doorstaan.

Ook denk ik dat de beroepstrots op zijn beurt bijdraagt aan het vermogen tot goed professioneel handelen. Deze beroepstrots kan worden gefaciliteerd door professionals te ondersteunen in leerprocessen en de ruimte te bieden om te streven naar goed werk. Wanneer we de verbinding tussen

de leefwereld en de professie en tussen het individu en het beroep verder doortrekken, komt ook het door Ricoeur geïntroduceerde begrip 'getuigenis' in beeld. Als antwoord op de vraag naar het 'wie' had deze getuigenis de vorm van het antwoord 'Hier sta ik!'. Vertaald naar de professies en de overtuigingen die in het ethische streven daarin worden ontwikkeld, heeft deze getuigenis de vorm 'Hier sta ik voor!'. Hierin klinken zowel overtuigingen door als de betekenis van verantwoordelijkheid en 'aanspreekbaar zijn'. Deze notie van 'ergens voor staan' overstijgt de individuele professional doordat het verbonden is met beroepsdeugden en vakmanschap maar vooral doordat datgene waar de professional voor staat, betrokken is op anderen (de burger, cliënt, leerling et cetera).

We kunnen tevens stellen dat de wederkerigheid en zorgzaamheid in persoonlijke relaties niet alleen 'voedend' zijn voor het rechtvaardige handelen ten aanzien van de anonieme ander, maar tevens (en zelfs in grotere mate) voor het handelen ten aanzien van burgers, cliënten, leerlingen en patiënten. Je zou kunnen zeggen dat Ricoeur met dit idee het ethische streven in de leefwereld (van professional en cliënt) verbindt met het ethische streven in de professie, organisatie en uiteindelijk de samenleving (zie de inleiding voor een uitleg van dit onderscheid).

Wanneer we de noties van wederkerigheid en zorgzaamheid op het domein van professionele praktijken betrekken, stuiten we op grote verschillen tussen de verschillende professies en de mate van zorgzaamheid die daarin aan de orde is. Politieagenten kunnen behulpzaam zijn, burgers steun bieden en iedereen in nood te hulp schieten. Zij hebben echter tevens de taak om de wet te handhaven en de orde en veiligheid te waarborgen, waardoor zij ook begrenzend optreden en in het uiterste geval geweld gebruiken. De politieagent draagt hiermee bij aan de rechtvaardigheid van de instituties doordat burgers worden beschermd tegen het geweld dat anderen hen kunnen aandoen. Door het handhaven van (wettelijke) morele normen stellen zij voor een deel onze hulpbronnen en sociale goederen veilig die bijdragen aan het goede (samen)leven.

Aan de andere kant van het spectrum bevindt zich bijvoorbeeld de professie van de geestelijk begeleider of psychiater, waarin de intersubjectieve relatie de basis vormt in plaats van de wet. 'Goed werk' heeft in dit domein veel meer de vorm van een fundamenteel beschikbaar-zijn in een relatie van zorgzaamheid. Ook in dit domein hebben professionals echter te maken met de eerdergenoemde systeemdwang en logica van de markt, wat spanning oplevert en conflictsituaties kan veroorzaken. Zo zijn veel vormen van zorg gericht op het in stand houden of stimuleren van productiviteit en deelname aan de arbeidsmarkt, of op het voorkomen van overlast voor anderen. Ook is de zorg bij uitstek een domein waarin farmaceutische belangen diep zijn doorgedrongen.

Je zou kunnen zeggen dat iedere professie een eigen verhouding kent tussen de gerichtheid op 'ieder' (bijvoorbeeld in het handhaven van normen maar ook in het hanteren van kwaliteitsstandaarden, protocollen, rendementen et cetera) en relaties van betrokkenheid met personen in hun bijzonderheid. Deze verhouding wordt nog gecompliceerder door de dwingende mechanismen van systemen en de markt, die de vraag naar 'goed werk' in het gedrang kunnen brengen en de grenzen tussen de verschillende sferen van rechtvaardigheid kunnen doen vervagen.

Tot slot is Ricoeurs idee van praktische wijsheid natuurlijk uitstekend te verbinden met de vraag naar 'goed werk' in professionele praktijken en het leerproces dat hiermee samenhangt. De hierboven genoemde complexiteit vraagt van professionals een grote mate van weloverwogen en creatief handelen in het streven naar goed werk en het toepassen van morele normen. Het gevoel van rechtvaardigheid, het geraakt-worden en de ethische overtuigingen van professionals dienen hierbij niet uitgezuiverd te worden maar aan de kritische toets van argumentatieve deliberatie te worden onderworpen. In het kritisch beschouwen van iedere situatie in zijn enkelvoudigheid kan het daarbij zijn dat een professional omwille van gelijkheid of zorgzaamheid een morele norm (of norm van de markt) naast zich neerlegt en daarbij een regel schendt.

## **7.2 G&I beschouwd vanuit de Ethiek van Ricoeur**

Wanneer we vanuit de Ethiek van Ricoeur terugkijken naar de filosofie en praktijk van Governance & Integrity, valt allereerst op dat Ricoeur een heel ander vocabulaire ontwikkelt en hanteert dan de filosofen van G&I. Door de complexiteit van beide benaderingen en hun ongelijksoortigheid zou een volledige vergelijking een afstudeeronderzoek op zich kunnen vormen. Er zijn echter ook duidelijke verbanden te leggen, zoals tussen de rechten en de morele norm en tussen de praktische wijsheid en de morele oordeelsvorming. In deze paragraaf zal ik drie thema's bespreken waarin mijns inziens de meest wezenlijke verschillen en overeenkomsten tot uitdrukking komen.

### *7.2.1 De Morele horizon van praktijken*

Zoals hierboven reeds is besproken, heeft iedere professie een Morele horizon van idealen, doelen en daarmee samenhangend vakmanschap. Ricoeur verwijst hier in algemene termen naar, met de notie van 'standaarden van uitmuntendheid'. Je zou kunnen zeggen dat ook de filosofen van G&I zich in organisaties richten op 'beroepsdeugden' en vakmanschap. In samenwerking met medewerkers van de organisatie ontwikkelen zij

namelijk een 'moreel manifest' waarin doorgaans 'basisbeginselen', 'morele valkuilen' en 'kerndilemma's' staan omschreven. De basisbeginselen, soms ook wel 'kernwaarden' genoemd, hangen zowel samen met de kerntaak van de organisatie als met een goede en rechtvaardige uitvoering ervan. Voorbeelden van beginselen in de eerste categorie zijn bijvoorbeeld voor examenontwikkelaars 'betrouwbaarheid' en 'validiteit' van de toetsen. In dezelfde professie worden tevens beginselen als 'vertrouwelijkheid', 'onpartijdigheid', 'klant- of persoonsgerichtheid' en 'gelijkheid' geformuleerd. Dit soort beginselen zijn minder vakinhoudelijk en verwijzen meer naar rechtvaardigheid en naar de omgang met de burger, cliënt, leerling et cetera. Je zou kunnen zeggen dat sommige beginselen verwijzen naar de unieke ander, sommige juist naar het 'ieder' en andere naar het ethische streven dat hier tussenin ligt.

Wat bij een nadere beschouwing echter wel duidelijk wordt, is dat de facilitering van het leerproces van professionals vooral de vorm heeft van de trainingen morele oordeelsvorming. Hierin wordt vooral ingezet op het afwegen van de beginselen en belangen in een moreel dilemma, en niet op het ontwikkelen van 'goed werk' in brede zin. De beginselen kunnen wel worden besproken in de analyse van alle argumenten. Dit gebeurt echter niet zozeer *dankzij* maar eerder *ondanks* de procedure voor morele oordeelsvorming, en hangt in grote mate af van de focus van de betreffende trainer. Zoals gezegd willen de filosofen van G&I geen 'beginselorganisaties' ontwikkelen waarin een hiërarchie van beginselen leidend is, maar het morele oordeel als maat introduceren bij het afwegen van deze beginselen in concrete situaties. Dit brengt met zich mee dat de focus vooral ligt op het onderzoeken van een specifieke handeling in een dilemma, in plaats van op het ethische streven dat ontwikkeld wordt in de professie of op de concrete situatie in zijn geheel, inclusief het handelen van alle betrokkenen, de professional als persoon en alle mogelijke handelingsalternatieven (zie ook § 7.2.3).

De bovengenoemde focus op het dilemma roept tevens de vraag op of het moreel manifest en de procedure voor morele oordeelsvorming ruimte bieden voor het ter discussie stellen van beginselen of regels. Hoewel de procedure voor morele oordeelsvorming dit soort discussies niet uitsluit, lijken zij er ook niet door te worden gefaciliteerd. Bij het bespreken van een dilemma van toets- en examenontwikkelaars zal bijvoorbeeld niet zo snel worden gediscussieerd over de mogelijkheid en wenselijkheid van een 'toetsbare samenleving' waarbij toetsresultaten allesbepalend zijn. Met betrekking tot regels wordt het ontbreken van dit soort discussie echter deels veroorzaakt door de hiërarchie en taakverdelingen in een organisatie. In het eerdergenoemde voorbeeld van het opruimen van een bureau (zie § 1.3.4) ging het bijvoorbeeld om een morele norm die voort-

kwam uit 'het nieuwe werken'. De medewerkers van de organisatie moesten gebruik maken van flexibele werkplekken en plaats maken voor collega's wanneer zij hun bureau langere tijd niet gebruikten. Een concreet dilemma als dit kan aanleiding zijn om zo'n systeem kritisch tegen het licht te houden, bijvoorbeeld vanuit de vraag of je medewerkers niet iets essentieels onthoudt door ze geen eigen plek meer te bieden in een organisatie. De medewerkers die een dilemma zoals hierboven genoemd in een training ter tafel brengen, zijn echter meestal niet in de positie om een systeem als 'het nieuwe werken' ter discussie te stellen. Zoals gezegd, biedt de Ethiek van Ricoeur geen taal en handvatten om dit soort machtsstructuren en markt doelmatigheid te adresseren.

### 7.2.2 *Rechten en plichten*

Het verschil tussen het vocabulaire van G&I en dat van Ricoeur roept de vraag op hoe het rechtenconcept, zoals ontwikkeld door G&I, zich verhoudt tot Ricoeurs uitwerking van de morele norm en rechtvaardigheid. G&I definieert rechten als betekenissen die in het samenleven worden ge(re)construeerd, en morele plichten impliceren. Rechten kunnen uit wetten, regels of contracten volgen maar liggen volgens G&I ook besloten in bijvoorbeeld het samenleven in het privé domein (zie ook § 1.3.2). Deze rechten zijn grotendeels te vergelijken met wat Ricoeur 'morele normen' noemt. Ricoeur omschrijft moraliteit als 'dat wat zichzelf oplegt als *verplicht*' (zie ook § 4.1.1) en verwijst met het begrip 'morele norm' dus naar morele plichten. Ook op het intersubjectieve niveau, in het privé domein als subcategorie daarvan, zijn deze morele normen van toepassing. Dit zagen we bijvoorbeeld in de voorbeelden van het nakomen van een belofte en het vertellen van de waarheid aan iemands sterfbed.

Ricoeur pleit echter niet voor het formuleren van morele normen in dit domein, maar spreekt over intersubjectieve relaties in termen van zorgzaamheid en wederkerigheid. Het nakomen van een belofte duidt hij als het zichzelf beschikbaar stellen aan de ander, omdat het doen van een belofte leidt tot verschuldigd-zijn. Hoewel 'verschuldigd' en 'verplicht' niet veel van elkaar lijken te verschillen, denk ik dat ze toch naar een fundamenteel verschil wijzen. Ricoeur associeert de plichten met de asymmetrische relatie zoals voorgesteld door Levinas, een relatie waarin de Ander initiatiefnemer is en er geen werkelijke relatie ontstaat (zie § 4.3.2). Het 'zien staan van de ander' ziet hij als handelen vanuit betrokkenheid, niet vanuit de gehoorzaamheid aan een plicht maar vanuit de wil om de ander iets te geven zonder iets terug te verwachten. G&I spreekt ook in termen van het 'zien en erkennen van de ander', maar vertaalt dit naar wederzijdse rechten en plichten (zie § 1.3.2). De filosofen van G&I erkennen overigens wel dat we de vraag over het (beloofde) bezoek aan mijn moeder ook

kunnen stellen in ethische termen: wat voor soort dochter wil ik zijn voor mijn moeder, wat past bij mij? Deze vraag wordt echter strikt onderscheiden van de vraag of ik mijn moeder *recht* doe door haar niet te bezoeken, oftewel of deze beslissing moreel juist is. Hierin zien we de eerdere constatering bevestigd dat G&I met betrekking tot het ethische geheel de nadruk legt op het goede leven voor het zelf, en de betrokkenheid op anderen hierin niet thematiseert.

Een hiermee samenhangend verschil met G&I is dat Ricoeur het begrip 'rechtvaardigheid' reserveert voor het institutionele niveau oftewel voor de relatie tot 'ieder'. Vriendschap 'grenst' aan rechtvaardigheid maar kan niet in termen daarvan worden begrepen, vanwege deze relatie tussen rechtvaardigheid en het 'ieder'. Dit hangt samen met het feit dat hij, in navolging van Aristoteles, het principe van gelijkheid ziet als de ethische kern van rechtvaardigheid. In het nakomen van een belofte aan een vriend is deze gelijkheid niet in het geding: het gaat hiermee juist om de relatie met de specifieke ander.

Ricoeur verbindt rechtvaardigheid dus met het zwaartepunt 'ieder' in het ethische streven, terwijl de filosofen van G&I rechtvaardigheid (door hen geformuleerd als gerechtigheid) ook op de persoonlijke relatie met de specifieke ander betrekken. Doordat G&I in alle situaties de vraag naar 'het moreel juiste' stelt en rechten formuleert, zou je kunnen stellen dat zij geen onderscheid maken tussen de verschillende 'sferen van rechtvaardigheid', maar uitgaan van één grote sfeer van rechtvaardigheid die zich uitstrekt tot en met persoonlijke vraagstukken, zoals de vraag of ik vanavond mijn moeder zal bezoeken of niet. Natuurlijk onderscheidt G&I wel het privé-domein van het professionele domein, maar de vraag die hierin wordt gesteld is dezelfde en wordt vanuit dezelfde theorie en met hetzelfde vocabulaire geanalyseerd.

In dit voorbeeld van de keuze om mijn moeder wel of niet te bezoeken (zie § 1.3.4), zouden de filosofen de relatie tussen mijn moeder en mij onderzoeken en bepalen welke rechten mijn moeder ten opzichte van mij heeft. De specifieke personen worden dus betrokken in het formuleren van de rechten, maar hierbij gaat het vooral om de relatie en niet om ons beiden als unieke personen. Mijn eigen voorkeuren en idealen spelen hierin bijvoorbeeld geen rol. De 'situationele rechten' die worden geformuleerd, hebben dus met mij en mijn moeder te maken maar overstijgen ons ook. Ricoeur zou waarschijnlijk stellen dat dit denken in termen van rechten de relatie tussen de morele norm en het ethische streven uit beeld laat verdwijnen. Het vermogen van personen om zorg te dragen voor elkaar wordt hierdoor niet gevoed of geactiveerd – misschien wel integendeel. Mijns inziens komt dit verschil voort uit de verschillende consequenties die G&I en Ricoeur laten volgen uit hun (gedeelde) idee dat rechten respectievelijk

morele normen noodzakelijk zijn vanwege de mogelijkheid van het kwaad. Ricoeur verbindt hierdoor de morele normen met het voorkomen van gewelddadig handelen (waar ook het schenden van een belofte onder kan vallen), terwijl G&I een maximale invulling van het rechtenconcept hanteert, die zelfs het opruimen van een bureau omvat.

Door de vraag naar rechtvaardigheid ook te stellen in vraagstukken op het intersubjectieve niveau, brengt G&I een veld van mogelijke conflictsituaties in beeld dat door Ricoeur bewust niet wordt gethematiseerd in het kader van rechtvaardigheid. Wanneer we bijvoorbeeld terugkijken naar de vraag of ik de verjaardag van mijn oma wegens drukte oversla (zie § 1.3.3), lijkt het logisch om de rechten te formuleren vanuit de gewoonten en tradities in mijn familie. Is het de norm dat iedereen altijd elkaars verjaardag bezoekt, betekenen we veel voor elkaar, hecht mijn oma een groot belang aan mijn aanwezigheid? De vraag naar de rechten brengt echter ook in beeld dat deze normen en verwachtingen kunnen conflicteren met die van mijzelf. Wellicht ben ik bijvoorbeeld meer individualistisch ingesteld dan mijn familie, en wil ik de sociale druk van het verjaardagsbezoek en de norm om voor elkaar zorgen juist weerstaan, ten behoeve van mijn eigen goede leven.

Tot slot zijn er verschillen en overeenkomsten te zien tussen Ricoeur en G&I met betrekking tot de praktische wijsheid en de procedure voor morele oordeelsvorming. Waar Ricoeur zowel het formuleren als het toepassen van morele normen bespreekt maar de praktische wijsheid vooral betreft op het laatste, heeft de procedure voor morele oordeelsvorming betrekking op beide. Zoals we hierboven zagen, wordt in de procedure de specifieke situatie in acht genomen in het construeren van de rechten die in het geding zijn, en worden ze in een volgende stap geanalyseerd en gewogen.

In de opvattingen over het toepassen van morele normen zie ik echter een grote verwantschap tussen G&I en Ricoeur. Beide stellen dat aan wetten, regels en andere morele normen altijd het situationele oordeel moet worden toegevoegd, wat kan betekenen dat iemand gerechtvaardigd de regels overtreedt. Daarnaast stellen beiden dat hierbij het gezamenlijk kritisch toetsen van het handelen noodzakelijk is, om willekeur en eenzijdige interpretaties te voorkomen. G&I legt hier veel nadruk op vanwege de focus op het domein van de overheid. Wanneer een gemeentebestuur het niet eens is met het gevoerde beleid, zoals bijvoorbeeld ten aanzien van 'inburgeraars', dienen zij het primaat van de politiek in acht te nemen. Dit betekent dat zij in de meeste gevallen niet zomaar individueel kunnen beslissen om het beleid niet uit te voeren. Praktische wijsheid zou in zo'n geval kunnen betekenen dat de kwestie gezamenlijk wordt besproken en dat de betreffende dossiers tijdelijk 'onderop de stapel' worden gelegd terwijl het beleid ter discussie wordt gesteld.



In deze overeenkomst tussen G&I en Ricoeur lijkt echter wel een verschil in taalgebruik te zien. Doordat Ricoeur in navolging van zijn filosofische bronnen rechtvaardigheid verbindt met regels voor 'ieder', heeft zijn notie praktische wijsheid vooral betrekking op *uitzonderingen* op de regel. De filosofen van G&I daarentegen zien moreel juist handelen oftewel rechtvaardigheid *juist* als het toevoegen van het situationele oordeel aan de regels en wetten. In deze afweging kunnen verschillende morele principes oftewel beginselen tegenover elkaar staan, maar spelen tevens allerlei belangen en omstandigheden een rol. Je zou kunnen zeggen dat Ricoeur en G&I eenzelfde soort situationele afweging bepleiten, maar de plaats van rechtvaardigheid daarin verschillend benoemen. Ricoeur betreft rechtvaardigheid op het 'ieder' en voegt daar het situationele oordeel van de praktische wijsheid aan toe, waarin de concrete ander in acht wordt genomen en teruggekeerd wordt naar het ethische streven. G&I ziet de rechtvaardigheid *zelf* gelegen in het toevoegen van het situationele oordeel aan de wetten, regels en andere beginselen.

### 7.2.3 *Streven en oordelen*

Het grootste verschil tussen de benaderingen van G&I en Ricoeur is mijns inziens dat G&I geheel focust op het morele *oordeel* (over een specifieke handeling), terwijl Ricoeur zich richt op het handelen, in samenhang met de handelende persoon en diens ethische streven.

Het eerste aspect hiervan dat ik wil belichten, is de plaats van de handelende *persoon* van de professional in beide benaderingen. Zoals eerder in § 1.3.4 is besproken, wordt de professional in de procedure voor morele oordeelsvorming beschouwd als één van de betrokkenen. 'Recht doen aan de ander' krijgt hierdoor de betekenis van recht doen aan iedereen inclusief jezelf. De rechten van de ik-persoon impliceren echter geen handlingsverplichting voor het zelf, terwijl de rechten van anderen dat wel doen. Hierdoor is onduidelijk wanneer de rechten (of zelfs de belangen) van de ik-persoon de doorslag zouden kunnen geven, wanneer er aan de andere kant rechten van anderen in het geding zijn.

Aan de hand van Ricoeurs notie van 'het zelf als een ander' kunnen we hier een benadering tegenover plaatsen waarin de professional zichzelf van dezelfde waarde acht als de ander. Hiermee hangt samen dat de zorg voor het zelf bijdraagt aan het vermogen om recht te doen aan de ander, maar vooral dat het zelf tevens een beroep kan doen op het begrip van de ander, wanneer het niet aan diens belangen of rechten tegemoet kan komen. Ik wil hierbij benadrukken dat de spanning tussen het kiezen voor jezelf of de ander zeker niet wordt opgelost. In ieder dilemma op dit gebied zal een lastige afweging moeten worden gemaakt om te bepalen of het tegemoetkomen aan de ander nog verenigbaar is met het goede leven voor het zelf.

Dat de verenigbaarheid met het goede leven voor het zelf niet eenvoudig-weg betekent dat het zelf nooit het eigen belang zal schenden ten behoeve van de ander, maakt dit soort vraagstukken vanuit Ricoeurs Ethiek gezien eerder complexer dan eenvoudiger.

De benadering van Ricoeur kan mijns inziens echter wel tegenwicht bieden aan de opvatting dat de ander in het morele oordelen het primaat heeft over het zelf. Er zijn situaties waarin deelnemers met behulp van de procedure voor morele oordeelsvorming tot de conclusie komen dat een handeling ten koste van het zelf moreel juist is, terwijl alle deelnemers in de praktijk het alternatief zouden kiezen. In de visie van G&I kunnen we stellen dat men in zulke gevallen ervoor kiest om het moreel *verkeerde* te doen, bijvoorbeeld omdat het alternatief een al te groot offer vraagt of omdat men zichzelf niet in staat acht om het moreel juiste te doen. Hoewel G&I stelt dat het moreel juiste geen (dwingend) voorschrift is maar om 'slechts' een oordeel gaat, denk ik dat een oordeel zoals hierboven beschreven erg ondermijnend kan zijn voor het gevoel van eigenwaarde. Vanuit de Ethiek van Ricoeur zou in zo'n situatie de conclusie juist kunnen zijn dat het goed en juist is dat de professional zichzelf *niet* opoffert maar een uitzondering maakt omwille van zichzelf. Het waardevolle van de benadering van G&I is echter wel dat de rechten en belangen van de ander maximaal in beeld worden gebracht en gewicht toegekend krijgen. Het kiezen voor het eigen belang wordt hierdoor altijd aan een kritische toets onderworpen. Wanneer er wordt gekozen voor het eigen belang, omdat het alternatief een te groot offer vraagt, brengt dit volgens G&I de plicht met zich mee om zich in te zetten voor het veranderen van de omstandigheden, waardoor het in de toekomst wellicht wel mogelijk zal zijn om anderen recht te doen. Dit kan zowel gaan over het anders inrichten van het eigen leven als bijvoorbeeld om het bestrijden corruptie of onrechtvaardige regels.

Een ander aspect van de focus op het oordeel versus het handelen is het adresseren van de professional *zelf* als actor, versus het oordelen over de morele juistheid van zijn beslissing. In § 7.1.2 is het verband geschetst tussen het gevoel van eigenwaarde en de 'beroepstrots': het als 'goed' beoordelen van het eigen professionele handelen. Wanneer in het begeleiden van Morele leerprocessen de professional en diens handelen meer centraal zouden staan, zou de bijdrage aan deze beroepstrots (en daarmee het goede professionele handelen) verder worden vergroot. Vanuit Ricoeur zou je kunnen zeggen dat professionaliteit niet enkel inhoudt dat je juist handelt op het juiste moment, maar dat er wordt gewerkt vanuit 'overwogen overtuigingen'. De normatieve professional is iemand die 'ergens voor staat', maar zijn overtuigingen samen met collega's constant

blijft heroverwogen en blijft toetsen aan de kritische argumentatie en aan datgene wat in de praktijk aan de orde is.

In de focus op het morele oordeel en de procedure voor morele oordeelsvorming is tevens een 'strategie van uitzuiveren' te zien zoals Ricoeur constateerde bij Kant, Rawls en Habermas. De kritische analyse van argumenten en het afwegen hiervan schuift al het 'niet-argumentatieve' terzijde: gevoelens, motieven, overtuigingen, eerdere ervaringen, neigingen en conventies. Wanneer zij niet vertaald kunnen worden naar een recht of belang van een ander, hebben zij namelijk geen plaats in de afweging. Vanuit de Ethiek van Ricoeur zouden we kunnen stellen dat hierdoor belangrijke bronnen voor het goede en rechtvaardige professionele handelen niet worden aangesproken. Vanuit de verhalen, ervaringen, motieven, overtuigingen en gevoelens wordt datgene ontwikkeld dat uiteindelijk aan de kritische toets van de argumentatie onderworpen dient te worden. Door echter te focussen op het oordeel en bovenstaande bronnen direct uit te zuiveren, worden de professionele kwesties slechts vanuit een beperkt perspectief bekeken.

De rijke bronnen die als het ware achter alle genoemde argumenten liggen, zouden dus nog meer kunnen worden benut. Mijn vermoeden is dat professionals hierdoor tevens meer geïnspireerd en betrokken worden dan wanneer de focus enkel op het oordelen ligt. De 'humuslaag' van ervaringen, overtuigingen, idealen en inspirerende verhalen brengen de verder gelegen idealen opnieuw in beeld, voeden de ethische verbeelding en voeden het besef dat ook de anonieme anderen in een casus unieke personen zijn. Opvallend in dezen is dat in de laatste stap van de procedure voor morele oordeelsvorming wordt teruggekeerd naar het gevoel. Stap 7 bestaat uit de vraag hoe de professional zich voelt over de genomen beslissing, en of hij de gekozen handeling ook daadwerkelijk zou *doen*. In deze stap kan blijken dat 'het moreel juiste handelen' te grote consequenties heeft voor de professional zelf, en wordt tevens teruggekeerd naar dat Ricoeur het 'gevoel van rechtvaardigheid' noemt. In termen van Ricoeurs ethiek kunnen we ons afvragen of dit betekent dat ook bij G&I het procedurele morele oordeel niet het laatste woord heeft. Kunnen we het procedurele morele oordeel zien als een formalisering en explicitering van het 'gevoel van rechtvaardigheid', dat uiteindelijk weer aan dit gevoel getoetst dient te worden?

Tot slot geeft de focus op het morele oordeel in plaats van het handelen aanleiding tot een vergelijking tussen de procedure voor morele oordeelsvorming en de praktische wijsheid zoals voorgesteld door Ricoeur. Ricoeur betreft praktische wijsheid op het *toepassen* van morele normen, waarbij de situatie in zijn enkelvoudigheid en de betrokken personen in hun uniciteit worden beschouwd. In gezamenlijke, argumentatieve deliberatie wordt gedrag 'uitgevonden' dat recht doet aan de enkelvoudigheid van de

situatie, maar de eventuele schendingen van de morele norm zo veel mogelijk beperkt. Hoewel G&I een ander vocabulaire hanteert, is deze opvatting van praktische wijsheid grotendeels terug te zien in de morele oordeelsvorming bij G&I. Zoals ik in § 1.4 al schreef, focust de procedure van G&I echter op één handeling en het meest redelijke alternatief, waardoor er weinig ruimte is voor het 'uitvinden' van handelingsalternatieven.

Je zou kunnen zeggen dat de benadering van Jan Nap, zoals in de inleiding beschreven, dichter in de buurt komt bij Ricoeurs uitwerking van praktische wijsheid. In de methode van Nap wordt gewerkt met casuïstiek, waarin de situatie in zijn geheel wordt besproken. In de casusbespreking wordt niet alleen naar de morele juistheid van één handeling gevraagd, maar kunnen alle vragen aan bod komen die ik in de inleiding stelde aan de hand van de politiecasus. Hierbij is dus niet alleen aandacht voor hoe er gehandeld werd maar ook voor alle mogelijke alternatieven, het gevoel en de perceptie van de professionals, hun overtuigingen, eerdere ervaringen, houding, vooroordelen et cetera. In deze bredere benadering van een praktijksituatie kan tevens aandacht zijn voor de *kwaliteit* van het handelen, die voor de ander net zo belangrijk kan zijn als de morele juistheid van een beslissing (zie § 1.4). Kort gezegd wordt in deze methode de situatie in zijn geheel beschouwd, inclusief de professional, het 'goede professionele handelen' (zowel ethisch als effectief) en de aspecten die met rechtvaardigheid te maken hebben.

Met de focus op het oordeel hangt tevens samen dat de procedure voor morele oordeelsvorming mijns inziens slechts een beperkte complexiteit kan hanteren. Het door Ricoeur besproken voorbeeld van het 'respect voor de foetus' liet bijvoorbeeld zien dat eerst bepaald moet worden in hoeverre een foetus een persoon is die we recht moeten doen. Wanneer we een concrete kwestie onderzoeken die ook de moeder en diens specifieke situatie omvat, wordt de complexiteit nog verder uitgebreid. Je zou kunnen zeggen dat de procedure voor morele oordeelsvorming pas doorlopen kan worden wanneer de praktische wijsheid van Ricoeur al heeft geleid tot 'overwogen overtuigingen' met betrekking tot de ontwikkeling van een foetus en de rechten die hiermee samenhangen.

Hiermee samenhangend: de procedure voor morele oordeelsvorming geeft weinig ruimte voor praktische wijsheid, voor het 'creatief' zoeken naar oplossingen die de betrokkenen en de situatie het meeste recht doen. Bijvoorbeeld bij de kwestie van het ongeborn kind: als je de vraag stelt of het toestaan van abortus moreel juist is of niet, kom je niet in het complexe gesprek over ontwikkelingsfases en verschillende rechten.

In bovenstaande paragraaf is duidelijk geworden hoe we de praktijk van G&I vanuit de Ethiek van Ricoeur kunnen interpreteren. Hierin ontstaat een rijkere interpretatie van deze praktijk dan in de filosofie van G&I naar

voren komt, doordat het ethische streven wordt gethematiseerd dat ten grondslag ligt aan de beginselen die in de procedure worden afgewogen. Daarnaast wordt duidelijk hoe de Ethiek van Ricoeur de praktijk verder zou kunnen verrijken, met name door ook de professional en diens handelen te adresseren in plaats van enkel te focussen op het oordeel. Hierbij wil ik echter benadrukken dat dit niets afdoet aan de waarde van de leerprocessen die G&I in organisaties 'installeert'. In de trainingen morele oordeelsvorming worden professionals zich bewuster van alle anderen die in hun dilemma's betrokken zijn, gaan zij het verschil zien tussen rechten en belangen en wordt de waarde zichtbaar van een zorgvuldige, gezamenlijke afweging. De noodzaak van de 'zeef van de morele norm', die ook Ricoeur benadrukt, wordt in het programma van G&I maximaal en concreet uitgewerkt. Daarnaast worden de deelnemers tevens ondersteund in het maken van lastige beslissingen die doorgaans niet gezien worden als het domein van de rechtvaardigheid. We dienen hierbij tevens de beperkingen van de praktijk in aanmerking te nemen: in collegiaal beraad kunnen wellicht niet alle facetten van het goede en rechtvaardige professionele handelen aan bod komen.

### 7.3 De twee praktijkverhalen

In de voorgaande twee paragrafen is reeds de relevantie van Ricoeurs Ethiek voor normatieve professionalisering besproken en zijn enkele verschillen en overeenkomsten met de filosofie en praktijk van G&I geïdentificeerd. In deze paragraaf keer ik terug naar de praktijkverhalen zoals geschetst in de inleiding en het eerste hoofdstuk, om te laten zien welk nieuw licht Ricoeurs Ethiek op deze kwesties kan werpen. Hierbij moet in aanmerking worden genomen dat Ricoeur in *Oneself as Another* geen concrete handvatten aanreikt zoals we zien bij G&I, dat niet alleen een stappenplan maar zelfs een eenduidig antwoord in ieder dilemma veronderstelt. Ricoeur wijst eerder een *richting* aan waarin de praktische wijsheid dient te worden gezocht of ontwikkeld. Zoals reeds is geschetst, kan zijn notie van praktische wijsheid vooral worden verbonden met het faciliteren van een gezamenlijk leerproces waarin normen worden getoetst aan de situatie, het handelen wordt 'uitgevonden' dat het beste bij de situatie past, en waarin de professional als persoon is betrokken. Onderstaande besprekingen moeten worden opgevat als een verkenning van wat in dit gezamenlijk leerproces aan de orde zou kunnen komen met betrekking tot deze twee praktijkverhalen.

### 7.3.1 De politiecasus

Het politiewerk is eerder al genoemd als één van de beroepen waarin met name het handhaven van morele normen en de verhouding tot het 'ieder' aan de orde is, maar waarin het werk wel bestaat uit *face-to-face* ontmoetingen. In deze ontmoetingen hebben politieagenten meestal de ruimte om hun beslissing af te laten hangen van de specifieke omstandigheden en treden zij niet alleen repressief op: er worden mensen geholpen, getroost, beschermd, gewaarschuwd in plaats van beboet, gerustgesteld, geïnformeerd, aangehoord et cetera. In termen van Ricoeurs Ethiek speelt het politiewerk zich voornamelijk af op het intersubjectieve niveau, maar wordt vooral gehandeld vanuit de in de wet verankerde normen. Het is dus vooral een relatie tot het 'ieder' die het politiewerk legitimeert, iets dat in een spanningsvolle verhouding staat tot het gegeven dat ook politieagenten unieke individuen zijn met eigen overtuigingen en dat het werk zich afspeelt in concrete ontmoetingen.

In de praktijksituatie zoals omschreven in de inleiding is het duidelijk welke normen in het geding zijn die de agenten dienen te handhaven: de snelheidslimiet en de plicht om in auto's een gordel te dragen. De discretionaire bevoegdheid geeft hen echter de ruimte om afhankelijk van de situatie te beslissen of zij bij een overtreding handhavend optreden of niet. Je zou kunnen zeggen dat deze discretionaire ruimte een vorm van geïnstitutionaliseerde praktische wijsheid is, doordat de ruimte wordt geboden om uitzonderingen te maken. Natuurlijk kent de discretionaire ruimte ook grenzen en vraagt het om een zelfkritische houding van politieagenten. Wanneer een agent bijvoorbeeld iemand bekeurt omdat diens gezicht hem of haar niet aanstaat, of juist een diefstal door de vingers ziet van een bekende, slaat de balans door ten koste van de rechtvaardigheid als 'dat wat voor iedereen geldt'. In termen van Ricoeurs Ethiek is het schenden van de morele norm dan groter dan waar de situatie om vraagt, en houdt de beslissing niet stand in gezamenlijke, kritische deliberatie.

De discretionaire ruimte van de agenten en de machtspositie die zij hebben, maakt in hun werk de zeef van de morele norm dus erg belangrijk, net als de kritische deliberatie over het toepassen van normen in concrete situaties. Des te verrassender is het dat het verschillend handelen in vergelijkbare situaties voor agenten zelden aanleiding is tot gesprek, zoals ik tijdens mijn stage bij Jan Nap merkte. De verschillen werden geduid vanuit de constatering dat 'iedere agent anders is' en dat er nou eenmaal gehandeld moet worden 'naar bevind van zaken' (zie Hartog, 2011; Nap, 2012). Tegenover deze vorm van contextualisme, die naar relativisme neigt, kan Ricoeurs idee van praktische wijsheid en 'overwogen overtuigingen' worden geplaatst. Hierin worden ethische overtuigingen, ervaringen, gevoelens en interpretaties van de deelnemers aan de deliberatie niet bij voor-

baat uitgezuiverd, maar gezamenlijk onderzocht en kritisch besproken. In plaats van het gesprek te laten stranden in de constatering dat 'iedereen anders is', kan worden onderzocht waarin politieagenten verschillen en welke invloed dit heeft op hun beslissingen. De hoofdagent uit de casus zou bijvoorbeeld over zijn schokkende ervaring kunnen vertellen en met zijn collega's kunnen bespreken wat dit betekent voor het belang van verkeersveiligheid en voor het concrete handelen bij verkeersovertredingen.

Ook de verschillende manieren waarop de automobiliste door beide agenten werd gezien zou kunnen worden besproken, evenals verschillende redenen om te hard te rijden en of deze wel of geen reden zijn om geen bekeuring te geven. Als de automobiliste uit het praktijkverhaal had verteld dat zij in financiële nood zit, zou het dan gerechtvaardigd zijn om vanwege dit gegeven geen bekeuring uit te schrijven? Tot slot kan zelfs de achterliggende vraag over gelijkheid ten aanzien van bekeuringen worden gesteld: heeft rechtvaardigheid hier de betekenis van rekenkundige gelijkheid oftewel gelijke bekeuringen voor iedereen, of zouden bekeuringen inkomensafhankelijk moeten zijn en daarmee van gelijke impact? Net als de kwestie van het 'nieuwe werken' vormt dit echter geen vraagstuk voor de professional zelf, waardoor het niet zo snel zal worden besproken in het collegiaal beraad van politieagenten. Alle andere vragen over de doelen van het politiewerk en het zinvol handelen in specifieke situaties kunnen echter wel worden besproken. Hierdoor verbreden politieagenten niet alleen hun eigen repertoires maar dragen zij tevens bij aan de bredere ontwikkeling van normatieve professionalisering in hun vak.

De eerdergenoemde narratieve verbeelding die voedend kan zijn voor de ethische verbeelding is ook terug te zien in deze casus. De jonge agente kan zich vanuit haar eigen ervaringen als moeder goed voorstellen hoe lastig de situatie van de automobiliste is, en kijkt hierdoor milder naar de overtreding. Ook dit soort ervaringen kunnen door collega's onderling worden gedeeld en het inlevingsvermogen van professionals vergroten. Dit hoeft zeker niet te betekenen dat agenten altijd milder zijn voor degenen in wiens situatie ze zich het beste kunnen inleven. Er dient te allen tijde een zorgvuldige afweging te worden gemaakt, maar de verhalen en deliberatie zorgen wel dat het repertoire aan interpretaties en handelingen wordt verbreed. Uit deze 'verrijkte' afweging kan bijvoorbeeld ook volgen dat de agenten het verhaal van de automobiliste aanhoren en vertellen dat ze haar keuze begrijpen maar desondanks een bekeuring zullen uitschrijven.

We zouden het hierboven beschreven handelen onder de praktische wijsheid kunnen scharen waarbij de agenten zowel rechtmatig en rechtvaardig als zorgzaam handelen. Vanwege de abstractie van Ricoeurs notie van praktische wijsheid is echter niet met zekerheid te zeggen hoe hij zulke

praktijkkwesities van professionals zou duiden. Wat we mijns inziens wel kunnen concluderen vanuit zijn Ethiek, is dat het de ethische oriëntaties en overtuigingen zijn waarmee in de deliberatie wordt 'gewerkt' en die dat-gene vormen wat kritisch en argumentatief wordt geordend. De verschillen in de opvattingen en keuzes van de agenten zouden altijd aanleiding moeten zijn voor dit delen en kritisch evalueren van de interpretaties en overtuigingen, maar hoeven niet te leiden tot één gezamenlijke conclusie. In termen van G&I zou ik willen stellen dat het mogelijk zowel moreel juist is om de automobiliste in het praktijkverhaal een bekeuring te geven, als om het bij een waarschuwing te laten. Wanneer deze twee handelingsmogelijkheden worden onderzocht met behulp van de procedure voor morele oordeelsvorming, lijkt deze mogelijkheid uitgesloten. Wanneer één van de twee beslissingen namelijk de voorkeur krijgt, wordt de andere automatisch als 'moreel verkeerd' betiteld.

### 7.3.2 *De gemeentecasus*

In de gemeentecasus stond een ambtenaar voor de keuze om een geluids-ontheffing te verlenen ten behoeve van een tweedaags muziekfestival, op een veld naast een woonwijk. In dit praktijkverhaal zijn meerdere partijen betrokken en spelen grote belangen. Ook is er sprake van verschillende procedures en beleidsnotities en heeft het verhaal een geschiedenis, wat voor een grote mate van complexiteit zorgt. Hoewel hier net als in de politiecasus sprake is van een discretionaire bevoegdheid, is het minder duidelijk of deze hier van toepassing is. Het lijkt erop dat een analyse hiervan nodig is alvorens een goede afweging te kunnen maken. Het beleid bepaalt dat na drie overschrijdingen van de geluidsnorm een volgende aanvraag voor ontheffing kan worden geweigerd. Maar welke redenen mogen aanleiding zijn om als ambtenaar toch te besluiten om de ontheffing te verlenen? En spelen de wens van de politiek en de herhaalde belofte aan de klager, dat de geluidsnormen gehandhaafd zullen worden, hierin een rol?

Ook in dit praktijkverhaal kan sprake zijn van persoonlijke voorkeuren en ethische oriëntaties die te maken hebben met het vraagstuk. Het zou bijvoorbeeld zo kunnen zijn dat de ambtenaar in kwestie een hekel heeft aan harde muziek, vindt dat de natuur (het grasveld) niet opgeofferd zou moeten worden aan een festival, of erg zwaar tilt aan de eerdere overtredingen van de festivalorganisatie. Een andere mogelijkheid is dat hij of zij de klager en de 'informele klagers' beschouwt als zeurpieten, en derhalve de klachten niet serieus neemt. Wanneer deze voorkeuren en overtuigingen echter aan de kritische test van universaliserende argumentatie worden onderworpen, zal waarschijnlijk blijken dat ze deze niet doorstaan. Doordat de taken en bevoegdheden van de gemeente grotendeels wettelijk



zijn vastgelegd en zich in het domein van het 'ieder' bevinden, is de ruimte om tegemoet te komen aan de unieke ander beperkt.

Wel kan mijns inziens ook hier de narratieve verbeelding de ethische verbeelding voeden, zoals in alle situaties waarbij ambtenaren te maken hebben met 'anonieme anderen'. De narratieve verbeelding kan namelijk helpen om ons ook bij de anonieme ander een gezicht voor te stellen. In dit praktijkverhaal zou het de ambtenaar bijvoorbeeld kunnen helpen om in te zien hoeveel plezier de bezoekers van het festival zouden kunnen genieten, maar ook hoezeer geluidsoverlast voor iemand een inbreuk op zijn of haar woongenot en nachtrust kan betekenen.

Wat in dit praktijkverhaal het 'goede ambtelijk handelen' en de moreel juiste beslissing is, zal door de ambtenaren in kwestie ter plekke en gezamenlijk moeten worden uitgevonden, eventueel voorafgegaan door gezamenlijke deliberatie over de discretionaire ruimte en mogelijke redenen om gerechtvaardigd af te wijken van 'de geest van het beleid'. Zoals ook de filosofen van G&I benadrukken, zijn de deelnemers aan de deliberatie niet onfeilbaar en is het uiteindelijke oordeel altijd voorlopig. Wel draagt de kritische deliberatie altijd bij aan het ethische en morele leerproces en daarmee zowel aan de verdere ontwikkeling van de professie als aan de identiteit en beroepstrots van de professionals.

#### **7.4 Het ethische en morele in het begeleiden van normatieve professionalisering**

In de bovenstaande besprekingen van de twee praktijkverhalen is al grotendeels in beeld gebracht wat we vanuit Ricoeurs ethiek wel en niet kunnen concluderen met betrekking tot vraagstukken in processen van normatieve professionalisering. Hieronder zal ik resumeren welke implicaties de ethiek van Ricoeur heeft voor het begeleiden van deze processen. Hierin zal tevens de verhouding tussen het ethische en morele worden benoemd.

Het morele leerproces dat G&I in organisaties in gang brengt, onder andere met het geven van trainingen morele oordeelsvorming, vertoont op verschillende manieren verwantschap met de praktische wijsheid zoals voorgesteld door Ricoeur. Zij plaatsen beide het vereiste van universalisatie *in context* en bieden hiermee een alternatief voor zowel het formalistisch volgen van de regels als het morele relativisme dat zichzelf buiten iedere discussie plaatst. Ricoeur legt hierbij echter de nadruk op de notie van *overtuiging*. In plaats van het uitzuiveren van ethische oriëntaties, gevoelens en conventies, stelt Ricoeur voor om ze te onderzoeken en argumentatief te overwegen. De argumentatie wordt op deze manier 'in het hart' van de overtuiging geplaatst.

De implicatie hiervan voor het begeleiden van processen van normatieve professionalisering is dat Ricoeur rijke bronnen aanwijst voor het ethische en morele leerproces. De taalspelen die voorafgaan aan de argumentatie en waarin wij overtuigingen ontwikkelen over het goede (samen)leven, vormen hiervoor de basis. Vertaald naar de professionele praktijken zouden we kunnen stellen dat de overtuigingen die worden ontwikkeld in het professionele handelen zelf, in het ontwikkelde vakmanschap ofwel de ambachtelijkheid, de basis vormen voor het Ethische leerproces. Dit kunnen zowel vakinhoudelijke overtuigingen zijn als overtuigingen met betrekking tot het ethische streven of morele normen. Het zijn deze overtuigingen die zich in de kritische argumentatieve deliberatie kunnen ontwikkelen tot 'overwogen overtuigingen', die desondanks altijd kritiseerbaar blijven.

Met dit aanspreken van bronnen hangt tevens samen dat Ricoeur het professionele handelen verbindt met de identiteit en beroepstrots van de professional. Persoonlijke ervaringen, oriëntaties, relaties, idealen en overtuigingen dragen bij aan het streven naar 'goed werk', en vormen bronnen die ook in het begeleiden van leerprocessen kunnen worden aangesproken. De complexe wisselwerking wordt gecompleteerd doordat de beroepstrots en het zichzelf overstijgende 'ergens voor staan' bijdraagt aan het gevoel van eigenwaarde en 'het goede leven' van de professional. Wanneer deze wisselwerking in het begeleiden van Ethische leerprocessen in acht wordt genomen, worden professionals mijns inziens op een meer inspirerende manier betrokken bij de vraagstukken die samenhangen met de Morele horizon van hun praktijk. Overigens zou dit natuurlijk uitgebreid kunnen worden naar het niveau van het management, dat in deze scriptie verder niet wordt gethematiseerd. Betrokkenheid bij zowel het streven naar 'goed werk' op het niveau van de werkvloer als bij de professionals als 'doel in zichzelf', kunnen het streven en het maken van afwegingen van managers verrijken.

Door professionals als persoon te adresseren en aandacht te hebben voor hun houding en streven, is er tevens meer aandacht voor de vraag *waarom* men goed en moreel juist zou willen handelen. Eerder zagen we de stelling van G&I dat het enige antwoord op deze vraag is: 'omdat we het moreel juiste willen doen'. Dat G&I de nadruk legt op de stelling dat moreel juist handelen niet 'lonend' is voor het zelf, heeft waarschijnlijk ook te maken met hun definiëring van de doelen van het ethische streven als 'vrijheid, rijkdom en geluk' voor het zelf. Zoals we zagen biedt Ricoeur een rijkere invulling van 'het ethische streven', waarin het goede leven voor het zelf in verbinding staat met zorgzaamheid voor anderen en de wens tot samenleven in rechtvaardige instituties.

Zoals ook deugdedicus Van Tongeren (geciteerd in Karssing & Verheij, 2011) stelt, heeft de strikte scheiding, tussen moreel juist handelen enerzijds en het ethische streven en de vraag wie je wilt anderzijds, tot gevolg dat het hele scala van de hierboven genoemde bronnen buiten beeld blijft. G&I zuivert deze bronnen bij voorbaat uit omdat ze ‘verwarrend’ zijn in het oordelen over de morele juistheid van een handeling. Het morele oordeel onderscheiden zij strikt van de vraag hoe professionals ondersteund zouden kunnen worden om ook daadwerkelijk moreel juist te *handelen*.

Wanneer we deze discussie verbinden met Ricoeurs ethiek, komt er dus een rijkere manier van het ondersteunen van Ethische leerprocessen in beeld. Normatieve professionalisering kan dan worden gezien als het veiligstellen en ondersteunen van leerprocessen waarin meerdere bronnen worden aangesproken: de professional als persoon, diens ervaringen, overtuigingen, gevoel en overtuigingen, deugdzame houdingen en ambachtelijkheid en beroepsdeugden die in het dagelijkse werk worden ontwikkeld. Hierdoor worden professionals niet ‘opgezadeld’ met een oordeel over wat moreel juist is, zonder dat zij ondersteund worden in hun vermogens om ook daadwerkelijk moreel juist te handelen. Ook biedt deze rijkere benadering ruimte om de eerdergenoemde *kwaliteit* van het handelen te adresseren en te ontwikkelen, die verder strekt dan het uitvoeren van de juiste handeling op het juiste moment, en verbonden is met de notie van zorgzaamheid.

De ethische oriëntaties, gevoelens en overtuigingen dienen uiteindelijk aan de kritische toets van de argumentatieve deliberatie te worden onderworpen, maar dienen dus niet bij voorbaat te worden uitgezuiverd. Bovendien zijn het dezelfde overtuigingen die worden gerangschikt en gecorrigeerd in dit ‘morele moment’ oftewel in de morele oordeelsvorming. Zoals we in de bespreking van de politiecasus al zagen, kan dit proces in sommige gevallen tevens leiden tot verschillende ‘overwogen overtuigingen’, die beide tot verschillende maar moreel juiste handelingen leiden. Mijns inziens dienen dit soort verschillen door begeleiders van leerprocessen altijd te worden gezien als aansporing om verder na te denken, maar niet vanuit de veronderstelling dat één van de twee overtuigingen moreel verkeerd moet zijn.

Tot slot wil ik het door Ricoeur aangewezen belang van narratieve verbeelding voor de ethische verbeelding in herinnering roepen. Deze narratieve verbeelding kunnen we niet alleen verbinden met het toepassen van morele normen in enkelvoudige situaties, maar tevens met het ontwikkelen van morele normen. Dit is geen nieuwe gedachte; zo klinkt regelmatig de roep om ministers eens een dag mee te laten lopen met professionals of burgers in het domein waar de door hen ontwikkelde wet- en regelgeving betrekking op heeft. De gedachte hierachter is dat zij dienen te ervaren en

te begrijpen wat de situatie van deze mensen is en welke *betekenis* de regels en wetten voor hen hebben. Pas dan kan iets worden gezegd over de rechtvaardigheid van de wet- en regelgeving.

Het meest aansprekende voorbeeld hiervan is een nieuwsbericht over Obama, president van de Verenigde Staten, die in het voorjaar van 2012 aan een journalist meldde dat hij van mening was dat het huwelijk opengesteld zou moeten worden voor *same sex couples*. Zijn mening hierover was geëvolueerd na gesprekken met zijn vrouw en kinderen en verhalen van medewerkers en vrienden, die zelf homoseksueel zijn of mensen kennen die met iemand van hetzelfde geslacht zouden willen trouwen. Waar hij eerst van mening was dat de partnerschapsregistratie (die al open stond voor *same sex couples*) voor voldoende gelijkheid zorgde, veranderde deze opvatting door de vertelde verhalen. Hij besepte dat het huwelijk, vanwege de verwevenheid ervan met de historie, religie en cultuur, een symbolische betekenis heeft die wezenlijk anders is dan de partnerschapsregistratie, waardoor in de bestaande wetgeving het gelijkheidsbeginsel wel degelijk in het geding is.

Het verhaal van Obama maakt duidelijk dat de narratieve verbeelding naast de hierboven genoemde bronnen belangrijk is in zowel het formuleren van morele normen als in het toepassen ervan. Pas wanneer mensen worden gezien als unieke personen als doel in zichzelf, wordt duidelijk wat rechtvaardigheid werkelijk betekent.

## Conclusie

In deze conclusie worden de hoofdlijnen van mijn bevindingen weergegeven en beantwoord ik de onderzoeksvraag die in de inleiding is geformuleerd als: **Welke implicaties heeft de ethiek van Paul Ricoeur voor de relatie tussen het ethische en morele in vragen naar goed professioneel handelen in organisationele contexten?**

Naar dit antwoord zal ik toewerken door de context van de onderzoeksvraag in herinnering te brengen en vervolgens Ricoeurs Ethiek in vier delen te resumeren, steeds gevolgd door een conclusie met betrekking tot de relatie tussen het ethische en het morele. Tot slot zal ik de mogelijkheden resumeren om verbanden te leggen tussen deze relatie in Ricoeurs Ethiek en normatieve professionalisering, waarna ik tot mijn slotconclusie zal komen.

Bovenstaande onderzoeksvraag kwam voort uit het beschouwen van theorieën over 'normatieve professionalisering', gekarakteriseerd als het streven en zoeken naar 'goed werk' in brede zin. Normatieve professionalisering verwijst naar een constante en actieve lerende en zelfreflectieve houding met daarin aandacht voor de (spanning tussen de) waarden en eisen van de verschillende niveaus waar je als professional mee te maken hebt: de leefwereld (van de professional en degene met en voor wie hij werkt), de professie, de organisatie en de samenleving als geheel. Mijn constatering was dat de verhouding tussen de *ethiek* van de vier niveaus theoretisch onuitgewerkt is, waarin met name de relatie tussen 'het ethische' en 'het morele' om verheldering vraagt. 'Het ethische' verwijst naar teleologische oriëntaties oftewel naar 'het goede', terwijl 'het morele' of 'deontologische' verwijst naar 'het juiste' oftewel 'het verplichte', in overeenstemming met universele rechtvaardigheid.

In de inleiding werd deze thematiek geïllustreerd met een verhaal uit de politiepraktijk, aan de hand waarvan zowel vragen naar het goede als het juiste handelen gesteld kunnen worden. Vervolgens heb ik in hoofdstuk 1 de praktijk en achterliggende filosofie van Governance & Integrity beschreven als één van de praktijken van normatieve professionalisering waar de verhouding tussen het ethische en het morele op scherp wordt gesteld. G&I werkt namelijk aan 'de integriteit van (overheids)organisaties' en installeert een leerproces waarin medewerkers leren onderzoeken of een handeling 'moreel juist' oftewel 'in overeenstemming met de gerechtigheid' is. Hiertoe worden twee handelingen argumentatief geanalyseerd waarbij argumenten worden gekarakteriseerd in termen van 'rechten' en 'belangen'. Uiteindelijk volgt er volgens G&I een

eenduidige en universele conclusie over welke van de twee handelingen 'voldoende recht doet aan de rechten, belangen en wensen van alle betrokkenen'. De filosofen hanteren een strikte scheiding tussen het ethische en het morele, door enkel de vraag naar het 'moreel juiste' te stellen en uit te gaan van een eenduidig antwoord hierop (in tegenstelling tot antwoorden op de vraag naar 'het goede').

Deze strikte scheiding en de geclaimde eenduidigheid en universaliteit worden reeds in hoofdstuk 1 ter discussie gesteld. Vanuit mijn intuïtie dat het ethische en morele niet zo strikt gescheiden kunnen worden heb ik mij tot de filosoof Paul Ricoeur gewend, die een verbinding tussen het ethische en morele voorstelt die de strikte tegenstelling overstijgt. In de vijfde tot en met de negende studie van zijn bundel *Oneself as Another* werkt hij een filosofie uit van onze ethische en morele identiteit, waarin het morele wordt opgevat als een 'moment' binnen het ethische streven.

#### *Ethiek vanuit de narratieve identiteit*

Ricoeurs ethiek begint bij zijn studie van de persoonlijke identiteit, waarbij de dialectiek tussen *ipse* en *idem* (oftewel zelf-zijn en (het)zelfde-zijn) voorafgaat aan de dialectiek tussen het zelf en de ander. Het is vanuit het *ipse*-aspect van onze identiteit oftewel vanuit de zelfgekozen zelfconstantie dat we tegemoet komen aan het appèl van de ander, zoals wanneer we een belofte nakomen. Het appèl van de ander stabiliseert de identiteit van het onstandvastige zelf ('hier sta ik (voor), hier kun je op rekenen'), waarin één van de manieren te zien is waarop de ander deel uitmaakt van de identiteit van het zelf.

Hierna zagen we hoe Ricoeur de verbinding tussen identiteit en ethiek voltooit door het temporele en narratieve aspect van de persoonlijke identiteit uit te werken. Hiertoe schetst hij een parallel tussen onze identiteit en die van personages in verhalen. Volgens Ricoeur heeft ons handelen een 'prenarratieve kwaliteit', oftewel voltooit de betekenis ervan zich pas in het verhaal dat we erover vertellen. Daarnaast dienen we verhalen te beschouwen als 'Ethisch laboratorium' waarin wij experimenteren en onszelf oefenen in praktische wijsheid, en wordt onze ethische verbeelding gevoed door narratieve verbeelding.

#### *Het ethische streven*

Ricoeur formuleert het ethische streven vervolgens als 'goed leven met en voor anderen in rechtvaardige instituties', waarin we drie niveaus van *praxis* kunnen zien: dat van het zelf (met als zwaartepunt 'ik'), het intersubjectieve niveau (met als zwaartepunt 'jij') en het institutionele niveau (met als zwaartepunt 'ieder'). Op ieder niveau wordt dit ethische streven besproken. Op het eerste niveau zijn voor de onderzoeksvraag vooral de praktijken van belang, met de 'standaarden van uitmuntendheid' die het individu overstijgen. Daarnaast wordt in de narratieve eenheid van een

leven het waarderen van handelingen verbonden met het waarderen van de persoon (zichzelf of een ander). Dit vormt de verbinding met de notie van 'gevoel van eigenwaarde': het reflexieve moment in het ethische streven oftewel het als 'goed' waarderen van het eigen handelen en leven.

Op het tweede niveau werkt Ricoeur de notie van zorgzaamheid uit, als 'spontane welwillendheid' in reactie op het appèl van de ander of de confrontatie met diens lijden. De wederkerige, zorgzame relatie zien we terug in de titel *Oneself as Another*: ik acht mijzelf van waarde net als de ander, en de ander net als mijzelf. De betekenis van deze beweging kunnen we voltooien met het idee dat wij zelf voor anderen een ander zijn (en vanwege onze verschillende rollen en relaties zelfs meerdere anderen), die zelf ook een appèl op anderen kan doen. Zowel de zelfzorg als de zorg voor of van een ander is voedend voor het gevoel van eigenwaarde en vormt de identiteit van het zelf. Daarnaast is het gevoel van eigenwaarde nodig om het appèl van de ander te kunnen horen en eraan tegemoet te kunnen komen vanuit spontane welwillendheid.

Tot slot wordt het ethische streven op het niveau van de instituties besproken aan de hand van Rawls' theorie van de rechtvaardigheid. Rawls zette zich hiermee af tegen een teleologische stroming (het utilitarisme), maar omschrijft rechtvaardigheid wel als 'deugd van de sociale instituties'. Ricoeur vat gelijkheid op als ethische kern van rechtvaardigheid, wat wordt uitgewerkt onder de noemer van 'verdelende rechtvaardigheid' en waarin zowel het idee van 'het juiste midden' als van 'proportionele gelijkheid' in is te zien. Ook stelt hij dat onze gedeelde zeden en gewoonten en onze wens tot samenleven de 'vergeten' basis vormen van de begrenzendende regels en structuren.

Wat we uit deze bespreking kunnen concluderen met betrekking tot de onderzoeksvraag, is dat Ricoeur het ethische streven als fundamenteleler dan de morele norm ziet, ook in relatie tot anderen. Op het intersubjectieve niveau is de zorgzaamheid, opgevat als spontane welwillendheid die de asymmetrie herstelt, fundamenteleler dan het gehoorzamen aan de plicht. In de Ethiek van Levinas is er sprake van een Ander die rechtvaardigheid eist. In deze opvatting wordt de asymmetrie niet hersteld en kan er geen intersubjectieve en zorgzame relatie tot stand komen. Ook is het handelen vanuit de opgelegde plicht eerder ondermijnend dan voedend voor het gevoel van eigenwaarde, doordat de ander niet het goede in het zelf naar boven haalt en geen besef van gedeelde kwetsbaarheid brengt.

Ook op het niveau van de instituties ziet Ricoeur het ethische streven als fundamenteleler dan de morele normen die daaruit volgen. De instituties bestaan voor een deel uit begrenzendende wetten, regels, systemen en structuren, maar zijn als het ware ontsproten aan onze wens tot samenleven en samenwerken om het goede leven voor *iedereen* te realiseren. Zij vormen namelijk een noodzakelijke bemiddeling in het realiseren van onze vrij-

heid en vermogens en stellen de voortzetting van het samenleven veilig. Net als de ander (of 'het andere') en de zorgzaamheid zijn dus ook de instituties bepalend voor onze identiteit. De instituties worden opgevat als 'aangrijpingspunt voor rechtvaardigheid', dat zowel naar het legale (de wetten) als het goede (gelijkheid) wijst. De gerichtheid op het goede, dat tot uitdrukking komt in ons 'gevoel van rechtvaardigheid', beschouwt Ricoeur als de basis voor iedere uitwerking in wet- en regelgeving. Het gaat hierbij om het in gelijke mate realiseren van de vrijheid en vermogens van *iedereen*, of beter gezegd: het realiseren van een zodanige verdeling dat ieder deze mogelijkheden in gelijke mate heeft.

### *De morele norm*

Net als het ethische streven werkt Ricoeur ook de betekenis van de morele norm (oftewel plicht) op de drie niveaus (ik-jij-ieder) uit. Op het niveau van het 'universele zelf' zagen we hoe Kant met zijn categorische imperatief bij zijn notie van autonomie uitkomt door het 'uitzuiveren' van de neigingen, de subjectieve maximes en de wil van anderen. Ricoeur laat vervolgens zien dat ook de autonomie altijd een zekere heteronomie omvat. Ook hierin is te zien hoe de ander deel uitmaakt van de identiteit van het zelf, bijvoorbeeld doordat het zelf wordt bewogen door het gevoel van respect voor de ander. De categorische imperatief wordt door Ricoeur uiteindelijk hergeformuleerd als de kritische vraag of ons handelen verenigbaar is met het voorkomen of verminderen van het kwade. Hiermee is de 'zeef van de morele norm', als moment binnen het ethische streven, geformuleerd op het niveau van het zelf.

Op het intersubjectieve niveau wordt de dialogische dimensie van deze norm zichtbaar, door Ricoeur uitgewerkt aan de hand van de tweede formulering van Kants categorische imperatief. Deze formulering gebiedt respect voor personen: het behandelen van de menselijkheid in jezelf en de ander als 'doel in zichzelf' en nooit enkel als middel. In deze formulering is een spanning te zien tussen de universaliserende notie van algemene menselijkheid en het idee van personen als doel in zichzelf. In dit idee van respect voor personen ziet Ricoeur de notie van pluraliteit terug; van verschillen tussen unieke personen die in hun bijzonderheid beschouwd dienen te worden. Vanuit deze interpretatie beschouwt hij de tweede formulering als formalisering van de Gulden Regel, waarin de notie van wederkerigheid duidelijker te zien is. Met de wederkerigheid komt de zorgzaamheid weer in beeld en daarmee de oorspronkelijke relatie van het zelf met het ander-dan-zelf.

Het niveau van de instituties wordt door Ricoeur besproken aan de hand van het idee van 'verdelende rechtvaardigheid', dat zowel naar 'wederzijds verschuldigd zijn' als naar wederzijdse onverschilligheid kan verwijzen. Ook kan de verdelende rechtvaardigheid verschillende soorten gelijkheid



nastreven, zoals rekenkundige en proportionele gelijkheid. De eerdergenoemde 'gerichtheid naar het goede' van de rechtvaardigheid verwoordt Ricoeur nu als het 'uitbreiden van de zorgzaamheid naar *iedereen*', waarmee het dezelfde betekenis krijgt als de zorgzaamheid op het interpersoonlijke niveau. Hierin zagen we de paradox van het universaliserende idee van het anonieme 'ieder' tegenover het idee van zorgzaamheid, dat juist de unieke ander veronderstelt. Deze paradox werkt Ricoeur later uit in zijn notie van 'praktische wijsheid'. De relatie tot het 'ieder' wordt verder uitgewerkt met behulp van Rawls' theorie van het sociale contract en het idee van de 'sluier van onwetendheid'. De 'principes van rechtvaardigheid' zorgen ervoor dat ook de 'minst bedeelde' niet wordt opgeofferd ten behoeve van het algemene (economische) belang. Ricoeur stelt echter dat ook Rawls' procedurele rechtvaardigheid uiteindelijk steunt op het 'gevoel van rechtvaardigheid', waar de principes uiteindelijk weer aan getoetst dienen te worden.

Ook uit Ricoeurs uitwerking van 'de morele norm' op de drie niveaus kunnen we concluderen dat hij op verschillende gebieden het ethische streven fundamenteeler acht dan de morele norm, al wordt hierin tevens de noodzaak van de 'zeef van de norm' duidelijk. De mogelijkheid van geweld, als kwaadaardige uitwas van asymmetrische relaties, maakt de morele norm namelijk noodzakelijk, ook in de vorm van het verbod ('gij zult niet...'). Het verbod laat volgens Ricoeur echter de wederkerigheid uit het zicht verdwijnen, als 'verborgen ziel van het verbod'. Hierdoor activeert het ons vermogen tot zorgzaamheid vanuit spontane welwillendheid niet, en is het volgens Ricoeur zelfs ondermijnend voor dit vermogen.

Op het intersubjectieve niveau heeft Ricoeur laten zien dat in Kants idee van algemene menselijkheid de *overtuiging* te zien is dat de mens respect *waard* is, als redelijk wezen. Ook het idee van respect voor personen en de noodzaak van de morele norm komt dus voort uit een ethische overtuiging, namelijk met betrekking tot de waarde of waardigheid van mensen. Op het institutionele niveau wordt dit idee vervolgens uitgebreid tot *iedereen*, waarbij verschillende (ethische) visies op de na te streven gelijkheid mogelijk zijn.

Zowel Kant als Rawls slagen uiteindelijk niet in hun poging om een procedurele moraal te ontwikkelen die geheel ontdaan is van ieder teleologisch perspectief. Op ieder niveau vormen de oriëntaties op het goede de basis en iedere opvatting van moraliteit is uiteindelijk gefundeerd in *overtuigen*: de *getuigenis* van de autonomie, de overtuiging dat personen van waarde zijn, de 'verborgen ziel van het verbod', de wens tot samenleven, het *soort* gelijkheid die we nastreven in de verdelende rechtvaardigheid en het waarderen van de 'goederen' die moeten worden verdeeld. Zoals gezegd stelt Ricoeur hiermee niet de noodzaak van de morele norm ter

discussie, maar concludeert hij dat het ethische aan het morele voorafgaat en het morele altijd blijft vergezellen.

### *Praktische wijsheid*

Na zijn uitwerking van het ethische streven en de morele norm gaat Ricoeur in op de mogelijkheid van conflicterende normen bij de toepassing in concrete situaties. Aan de hand van de tragedie Antigone laat hij zien dat het zowel eenzijdige interpretaties zijn als de eenzijdigheid van de normen zelf, die tot conflictsituaties leiden. Na de test van universalisatie (bij het formuleren van normen) vormen de omstandigheden een tweede test wanneer de normen worden toegepast en blijken te conflicteren. Dit soort conflictsituaties vragen volgens Ricoeur om een vorm van praktische wijsheid die de concrete situatie en unieke personen recht doet. Hierbij dient de overtreding van de regel echter zo klein mogelijk te worden gehouden en bovendien de morele overtuiging behoed te worden voor eenduidigheid en willekeur. In het uitwerken van deze praktische wijsheid verbindt Ricoeur Hegels notie van zedelijkheid met Aristoteles' *phronēsis* en Habermas' argumentatieve discoursethiek. Hieruit volgt een publieke en kritische praktische wijsheid, die voorrang geeft aan de zorgzaamheid voor concrete personen maar met de argumentatie tevens het vereiste van universalisering incorporeert. De praktische wijsheid overstijgt hiermee de tegenstelling tussen het procedurele universalisme en het morele relativisme, en mondt uiteindelijk uit in 'overwogen overtuigingen'.

Ricoeurs notie van praktische wijsheid maakt duidelijk dat de relatie tussen het ethische en het morele niet in een rechtlijnige beweging kan worden uitgedrukt, vanuit het ethische streven door de zeef van de morele norm. Ons streven naar een goed leven op alle drie de niveaus dient door de zeef van de morele norm te gaan, maar de morele normen steunen op ethische overtuigingen en dienen bovendien zelf onderworpen te worden aan de toets van de omstandigheden. Bij het toepassen van conflicterende normen in concrete situaties dienen we terug te keren naar de ethische overtuiging, die echter al door de zeef van de morele norm is gegaan en dus niet meer 'naïef' is. In deze laatste beweging van het toepassen omschrijft Ricoeur de praktische wijsheid als een dialectiek tussen overtuiging en argumentatie, waarbij de argumenten *voortkomen* uit het ethische streven. De gezamenlijke argumentatieve deliberatie zouden we ook als een soort morele zeef kunnen opvatten, waarin de overtuigingen kritisch worden getoetst en gezuiverd van vooroordelen, drogredenen, een te grote invloed van gevoelens en te eenzijdige opvattingen.

### *Professionele wijsheid*

In het laatste hoofdstuk heb ik Ricoeurs Ethiek betrokken op het domein van de professies en het begeleiden van processen van normatieve profes-

sionalisering. Hierbij werden de notie van praktische wijsheid en de relatie tussen het ethische en morele verbonden met de concrete praktijk van professionals en de vragen die daarin aan de orde zijn, zoals de praktijkverhalen uit de inleiding (de politiecasus) en hoofdstuk 1 (de gemeentecausus). Een rechtstreekse verbinding tussen Ricoeurs Ethiek en normatieve professionalisering bleek niet eenvoudig, doordat Ricoeur het domein van professionals en organisaties niet als zodanig adresseert. Desondanks bleken we de door Ricoeur geschetste verwevenheid van het ethische en het morele terug te kunnen zien in de praktijken van professionals. Ook konden we met de praktijk van G&I als behulpzaam referentiepunt enkele implicaties van de notie van praktische wijsheid schetsen voor het begeleiden van processen van normatieve professionalisering.

Wat vanuit Ricoeurs Ethiek in de eerste plaats kan worden geconcludeerd, is dat ook in de professionele praktijken het ethische altijd voorafgaat aan het morele. De ethiek blijft de moraal altijd vergezellen en in geval van conflicterende normen is bovendien een terugkeer naar het ethische streven noodzakelijk. Door de praktijken in de context van het ethische streven te plaatsen, laat Ricoeur ons zien dat 'goed werk', zoals dat in professionele praktijken wordt ontwikkeld, bijdraagt aan het goede leven en het goede samenleven. Zoals in 'de narratieve eenheid van een leven' heen-en-weer wordt bewogen tussen keuzes en verder gelegen idealen, gebeurt dit in de professies tussen ambachtelijke keuzes en de Morele horizon van de specifieke professie.

In iedere professie is een specifieke relatie tussen het ethische en het morele aan de orde, en in samenhang daarmee een specifieke verhouding tussen een gerichtheid op het 'ieder' (en het hanteren van normen) en een zorgzame gerichtheid op het unieke individu. Vanuit de Ethiek van Ricoeur zouden we kunnen stellen dat de vraag naar de rechtvaardigheid, die in de praktijk van G&I het uitgangspunt vormt, in sommige professies en kwesties een grote rol speelt, in andere een ondergeschikte rol en in sommige vraagstukken slechts ver op de achtergrond. Ook kwamen bij deze constatering de conflictsituaties in beeld die Ricoeur niet adresseert, namelijk op de plaatsen waar de marktmechanismen en andere vormen van systeemdwang de professionele praktijken binnendringen. Doordat Ricoeur zijn Ethiek ontwikkelt vanuit 'het zelf' en het ethische streven, is zijn taal nauwelijks te verbinden met systemen, structuren, de mechanismen van de markt en het strategisch handelen.

Met betrekking tot de deliberatie is vanuit de Ethiek van Ricoeur een verrijking voorgesteld ten opzichte van de 'zuiverende' benadering van G&I. Ricoeur laat namelijk zien hoe diverse bronnen kunnen bijdragen aan ethische en morele leerprocessen van professionals: narratieve verbeelding, ervaringen van anderen, persoonlijke relaties, gevoel en intuïtie, overgeleverde overtuigingen, voorbeeldfiguren, opvattingen over het

goede leven en andere ethische overtuigingen. Het zijn deze ethische overtuigingen en de taalspelen waardoor ze worden 'begeleid', die uiteindelijk in de deliberatie door de argumentatie worden gerangschikt, geanalyseerd en gecorrigeerd, maar niet 'uitgeschakeld'. Door ze niet bij voorbaat uit te zuiveren maar juist te delen en te onderzoeken, ontstaat er een rijker perspectief op de onderzochte kwesties en tevens een rijkere afweging in specifieke dilemma's. Van de hierboven genoemde bronnen is in hoofdstuk 7 de narratieve verbeelding specifiek besproken, die helpt om ons bij anonieme anderen een gezicht voor te stellen. In het voorbeeld van Obama werd zichtbaar hoe betekenissen voor mensen via verhalen begrepen kunnen worden en leerprocessen op gang brengen met betrekking tot rechtvaardigheid. Tevens zou je kunnen zeggen dat ook aan Obama's presidentschap narratieve verbeelding voorafging, namelijk de verbeelding van onder meer Martin Luther King van een wereld waarin mensen niet worden beoordeeld op basis van hun huidskleur.

Bovenstaande uitbreiding van de 'bronnen voor normatieve professionalisering' kon vervolgens verbonden worden met Ricoeurs notie van praktische wijsheid, waarbij de 'publieke deliberatie' de vorm heeft van collegiaal beraad. Inmiddels kunnen we stellen dat in de professionele praktijken de vraag naar 'goed werk' in brede zin het meest fundamenteel is. Met inachtneming van de bovengenoemde bronnen betekent dit het stellen van alle vragen die in de inleiding werden opgesomd naar aanleiding van de politiecasus. Hierbij dient aandacht te worden besteed aan welke situatie en welk handelen er daadwerkelijk aan de orde was, maar tevens aan de houding en oriëntaties van de professional, eerdere ervaringen of verhalen die raken aan de kwestie, en het scala aan mogelijke handelingen in het praktijkverhaal. Vragen die, zoals Nap het verwoordt, de verschillende repertoires van de professionals uitbreiden en verrijken. Op deze manier kunnen professionals, 'in de geest van Ricoeurs praktische wijsheid', handelingsmogelijkheden uitvinden die zowel recht doen aan de wet en de verhouding tot 'ieder' als aan de concrete situatie en de unieke personen die daarin zijn betrokken.

Tot slot betekent Ricoeurs verbinding tussen het ethische streven en de identiteit dat de relatie tussen het ethische en morele ook implicaties heeft voor het vraagstuk met betrekking tot de *motivatie* voor het goede en juiste professionele handelen. Eerder zagen we dat G&I zich geheel richt op het *oordeel*, vanuit het idee dat kennis over het moreel juiste handelen ook leidt tot (vaker) daadwerkelijk moreel juist handelen. De keuze om de ander recht te doen komt uit niets anders voort dan de wil om de ander recht te doen. Vanuit Ricoeurs uitwerking van het ethische streven en het gevoel van eigenwaarde konden we hier een verbinding aan toevoegen tussen het gevoel van eigenwaarde en de 'beroepstrots': het als 'goed' waarderen van het eigen professionele handelen. Door het centraal stellen

van de professional en diens idealen en handelen, kunnen de beroepstrots en het ontwikkelen van 'goed werk' elkaar wederzijds voeden en versterken.

### *Slotconclusie*

Concluderend kunnen de implicaties van Ricoeurs Ethiek voor de relatie tussen het ethische en het morele in normatieve professionalisering worden gerangschikt in drie hoofdlijnen.

De eerste lijn heeft betrekking op Ricoeurs visie op het morele als *moment* in het ethische streven. Ook in de professionele praktijken is het ethische streven oftewel het streven naar 'goed werk' fundamenteel. Het morele is op ditzelfde streven gericht, maar onderwerpt de ethische overtuigingen aan een kritische toets. Deze toets formuleert Ricoeur als de vraag of het handelen verenigd kan worden met het voorkomen of verminderen van het kwade, en omvat in de meeste professionele domeinen tevens een oriëntatie op het 'ieder' oftewel de vraag naar rechtvaardigheid. Net als in de andere domeinen wordt in de professionele praktijken het goede (samen)leven gerealiseerd. De morele normen, met name de normen die verwijzen naar rechtvaardigheid, stellen de mogelijkheid van dit 'goede leven' veilig voor *iedereen*. Het toepassen van deze morele normen in de concrete praktijk kan leiden tot conflictsituaties, doordat de normen onderling confronteren of tot situaties van ongelijkheid blijken te leiden. In dit soort gevallen dienen professionals terug te keren naar de bronnen van het oorspronkelijke ethische streven, en van daaruit gezamenlijk tot het handelen te komen dat het beste past bij de concrete situaties en de daarin betrokken personen in hun enkelvoud. Hierbij dient ook te worden opgemerkt dat Ricoeur de conflictsituaties in organisationele contexten en systemen niet adresseert.

De tweede lijn breidt deze conclusie uit naar de concrete deliberatie in de professionele praktijken. Aangezien het ethische streven altijd het morele moment omvat, zouden processen van normatieve professionalisering altijd de brede vraag naar 'goed werk' als startpunt moeten hebben. De vraag naar de moreel juiste handeling is een belangrijke, maar kan niet gedacht worden zonder het professionele ethische streven: de maatschappelijke betekenis en verdienste van een professie, de idealen en beroepsdeugden en de standaarden van uitmuntendheid die in het vakmanschap en de ambachtelijkheid worden gerealiseerd. Vanuit de Ethiek van Ricoeur kunnen we stellen dat 'goed werk' niet alleen juist handelen op het juiste moment betekent. Normatieve professionalisering moet dus in de eerste plaats worden opgevat als een gerichtheid op (en het ontwikkelen van) dat waar professionals 'voor staan' en waarvoor zij verantwoordelijkheid willen dragen. Daarnaast omvat de betekenis van normatieve professionaliteit dat de professional zijn overtuigingen samen met collega's constant

heroverweegt en blijft toetsen aan de kritische argumentatie en aan datgene wat in de praktijk aan de orde is.

De derde lijn heeft betrekking op datgene dat in de bovenstaande argumentatieve deliberatie wordt overwogen. Ricoeur laat zien hoe diverse bronnen kunnen bijdragen aan ethische en morele leerprocessen van professionals. Door de focus in de normatieve professionalisering te verbreden naar de vraag naar 'goed werk' en ook de persoon van de professional te adresseren, komen diverse bronnen in beeld: narratieve verbeelding, ervaringen van anderen, persoonlijke relaties, gevoel en intuïtie, overgeleverde overtuigingen, voorbeeldfiguren, opvattingen over het goede leven en andere ethische overtuigingen. Deze ethische overtuigingen, en de taalspelen waardoor ze worden 'begeleid', gaan vooraf aan de argumentatie. Anders gezegd is de argumentatie 'in het hart' van de overtuiging werkzaam. De overtuigingen en andere bronnen dienen dus meer aandacht te krijgen dan enkel het rangschikken ervan in termen van rechten en belangen, ook al blijft de noodzaak van de universaliserende argumentatieve toetsing overeind. Door ze echter niet bij voorbaat uit te zuiveren maar juist te delen en te onderzoeken, ontstaat er een rijkere perspectief op de onderzochte kwesties en tevens een rijkere afweging in specifieke dilemma's.

Aan het eind van deze onderneming valt met overtuiging te zeggen dat Ricoeurs ethiek een verhelderend perspectief biedt op het streven naar 'goed werk' in het algemeen en de verhouding tussen het ethische en het morele daarbinnen in het bijzonder. Daarnaast kunnen we stellen dat het domein van normatieve professionalisering tevens iets waardevols toevoegt aan de Ethiek van Ricoeur, die de context van organisaties en institutionele systemen niet adresseert. De complexiteit van het werk in professionele praktijken kan, om in het vocabulaire van Ricoeur te blijven, zijn Ethiek een 'toets van concrete omstandigheden' bieden en de notie van praktische wijsheid verder ontwikkelen. De professies en organisaties in onze huidige samenleving vormen de plaats bij uitstek waarin we streven naar een goed leven maar waarin ook vele conflictsituaties ontstaan binnen en tussen de niveaus van de leefwereld, professie, organisatie en overheid ofwel samenleving als geheel.

# Literatuur

- Berlin, I.** (1996). *Twee opvattingen van vrijheid*. Amsterdam: Boom. (Oorspronkelijk opgenomen in Berlin, I. (1958). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.)
- Cohen, R. A. & Marsh, J. L.** (2003). *Ricoeur as another: The ethics of subjectivity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De Boer, Th.** (1993). Ricoeur en het hermeneutisch tijdperk van de rede. In H.E.S. Woldring (Red.), *Moderne Franse filosofen, Foucault, Ricoeur, Irigaray, Baudrillard, Levinas, Derrida, Lyotard en Kristeva* (pp. 27-45). Kampen: Kok, Agora.
- De Jong, L., Geraedts, F. & Meij, R.** (2006a). Over het morele oordeel. In H. de Koningh & F. van de Wouw (Red.), *Handboek integriteit: Ervaringen uit de praktijk en achtergronden* (pp. 133-146). Assen: Van Gorcum.
- De Jong, L., Geraedts, F. & Meij, R.** (2006b). Deugd, geluk en de toetssteen van gerechtigheid. In J. Delnoij, J. Laurier en F. Geraedts (Red.), *Morele oordeelsvorming en de integere organisatie* (pp. 212-228). Budel: Damon.
- De Mul, J.** (2000). *Het verhalende zelf: Over persoonlijke en narratieve identiteit*. Geraadpleegd op <http://www.allegrosite.be/artikels/HET-%20VERHALENDE%20ZELF.pdf>
- Geraedts, F.** (2006). De ontdekking van het morele oordeel. In J. Delnoij, J. Laurier & F. Geraedts (Red.), *Morele oordeelsvorming en de integere organisatie* (pp. 23-41). Budel: Damon.
- Geraedts, F., De Jong, L. & Meij, R.** (2006). Procedure voor het morele oordelen. In J. Delnoij, J. Laurier & F. Geraedts (Red.), *Morele oordeelsvorming en de integere organisatie* (pp. 42-56). Budel: Damon.
- Governance & Integrity** (2011) *Werkboek Training morele oordeelsvorming*. Amsterdam: Governance & Integrity BV.
- Governance & Integrity.** (2011b). *Trainershandboek*. Amsterdam: Governance & Integrity BV.
- Governance & Integrity BV website** (2012). geraadpleegd op: <http://www.governance-integrity.com>
- Governance & Integrity Nederland website** (2011a). Geraadpleegd op: [www.gi-nederland.nl](http://www.gi-nederland.nl)
- Habermas, J.** (1990). Justice and solidarity: On the discussion concerning stage 6. In T.E. Wren (Red.), *The moral domain: Essays in the ongoing discussion between philosophy and the social sciences* (pp. 224-251). Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J.** (1993). *Justification and application: Remarks on discourse ethics*. Cambridge: Polity Press.

- Hartog, I.** (2010a). *Het moreel juiste en de goede trainer: Eindverslag KOIS-stage Governance & Integrity BV*. Stageverslag, gepubliceerd in eigen beheer. Te vinden in de bibliotheek van de UvH.
- Hartog, I.** (2010b). *“Handelen naar bevind van zaken”*: Gezamenlijk leren in en van de politiepraktijk. Eindverslag L&O-stage, Universiteit voor Humanistiek. Stageverslag, gepubliceerd in eigen beheer. Te vinden in de bibliotheek van de UvH.
- Hartog, I.** (2011). *“Handelen naar bevind van zaken”*: Gezamenlijk leren in en van de politiepraktijk. Onderzoeksverslag stage Kennemerland-Midden: onderzoek naar het (bevorderen van) het praktijkleren van agenten in de basispolitiezorg, basisteam Haarlem-Noord. Onderzoeksverslag, gepubliceerd in eigen beheer.
- Hartog, I.** (2012). *Schaduwzijde van identificatie. Over intersubjectiviteit en moreel handelen bij Jessica Benjamin en Jürgen Habermas*. Paper studieonderdeel ‘Sociale en politieke theorie’ master Humanistiek, niet gepubliceerd.
- Jabobs, G., Meij, R., Tenwolde, H., & Zomer, Y.** (2008). Normatieve professionalisering. In Jabobs, G., Meij, R., Tenwolde, H., & Zomer, Y. (Red.), *Goed werk: Verkenningen van normatieve professionalisering*, pp. 7-14. Amsterdam: SWP.
- Karssing, E. & Verheij, S.** (2010). *Een mislukt twistgesprek: Over deugden en morele oordeelsvorming*. Dubbelinterview met F. Geraedts en P. van Tongeren. Niet gepubliceerd.
- Kunneman, H.** (2011). *Normatieve professionalisering als overkoepelend en verbindend begrip*. Gespreksnotitie voor de projectgroep Normatieve professionalisering van de UvH. Niet gepubliceerd.
- Kunneman, H.** (2009). Ethical complexity. In Cilliers, P. & Allen, R. (Red.), *Complexity, difference and identity*, pp. 131-164. Dordrecht: Springer Verlag.
- Kunneman, H.** (2005). *Voorbij het dikke-ik: Bouwstenen voor een kritisch humanisme*. Amsterdam: SWP / Humanistic University Press.
- Kunneman, H.** (1983). *Habermas’ theorie van het communicatieve handelen: Een samenvatting*. Meppel: Boom.
- Lange, Frits** (2005). Levenskunst. In: Hans Weigand (red.) *Het volle leven. Levenskunst en levensloop in de moderne samenleving*. Zoetermeer: Boekencentrum. Geraadpleegd op <http://home.kpn.nl/delangef/publevenskunst.pdf>
- Manschot, H.** (2003). *De kwetsbaarheid van het zelf: Een studie geleid door het denken van Paul Ricoeur*. Niet gepubliceerd.
- Marsh, J.L.** (2002a). Introduction. In R. A. Cohen & J. L. Marsh (Red.), *Ricoeur as another: The ethics of subjectivity*, pp. vii-xiv. Chicago: The University of Chicago Press.



- Marsh, J.L.** (2002b). The right and the good. In R. A. Cohen & J. L. Marsh (Red.), *Ricoeur as another: The ethics of subjectivity*, pp. 223-234. Chicago: The University of Chicago Press.
- Meij, R.** (2012a). Interview met R. Meij door I. Hartog, 5 juli 2012. Niet gepubliceerd.
- Meij, R.** (2012b). Just good enough public health. Artikel, niet gepubliceerd.
- Nap, J.** (2007). *Werken aan blauw vakmanschap: Systematisch leren in de politiepraktijk*. Apeldoorn: Politieacademie.
- Nap, J.** (2012). *Vragen naar Goed Politiewerk: Belang-stellend ontwikkelen van de alledaagse praktijk*. Proefschrift. Amsterdam: Boom.
- Ricoeur, P.** (1990). *Oneself as another*. Paperback edition. Vertaald uit het Frans door K. Blamey. Oorspronkelijke titel: *Soi-même comme un autre*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P.** (1995). Intellectual autobiography. In L.E. Hanh (Red.), *The philosophy of Paul Ricoeur*, pp. 3-53. Chicago, IL: Open Court.
- Simms, K.** (2003). *Paul Ricoeur*. London: Routledge Thinkers
- Sophocles.** (1888 [442 v. Chr.]). Antigone. In *The dramas of Sophocles*, pp. 2-37. Vertaald door Sir George Young. Cambridge: Deighton Bell.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Geraadpleegd op <http://plato.stanford.edu>
- Störing, H.J.** (1976). *Geschiedenis van de filosofie*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Universiteit voor Humanistiek website.** (2012). Geraadpleegd op <http://www.uvh.nl/normatieveprofessionalisering>
- Wall, J., Schweiker, W. & Hall, W.D.** (2002). Introduction: Human capability and contemporary moral thought. In J. Wall, W. Schweiker & W.D. Hall (Red.), *Paul Ricoeur and contemporary moral thought*. London: Routledge.
- Van den Bersselaar, V.** (2009). *Bestaansethiek : Normatieve professionalisering en de ethiek van identiteits-, levens- en zingevingsvragen*. Amsterdam: SWP.
- Zingeving & Professie & Governance & Integrity.** (2010). *Werkboek opleiding integriteitsfunctionaris / centrale vertrouwenspersoon 2010*. Niet gepubliceerd.

Deze masterscriptie behandelt een nog onuitgewerkt onderwerp in de theorie over normatieve professionalisering dat om verheldering vraagt, namelijk de relatie tussen 'het ethische' en 'het morele'.

Kunnen we in de zoektocht naar 'goed professioneel handelen' de vraag naar het goede strikt scheiden van de vraag naar het juiste, ofwel dat wat zich oplegt als verplicht?

Deze vraag wordt geconcretiseerd door het beschrijven van een specifieke praktijk van normatieve professionalisering waarin dit onderscheid op scherp wordt gesteld: de werkwijze en filosofie van Governance & Integrity. De relatie tussen het ethische en morele wordt vervolgens onderzocht aan de hand van de ethiek van de filosoof Paul Ricoeur. Ricoeur ontwikkelt vanuit zijn identiteitsfilosofie een ethiek waarin het morele wordt opgevat als 'kritisch moment' in het ethische streven op het persoonlijke, intersubjectieve en institutionele niveau. Bij het toepassen van morele normen in concrete situaties dienen we terug te keren naar het oorspronkelijke ethische streven, wat vraagt om 'praktische wijsheid'. Door Ricoeurs ethiek en notie van praktische wijsheid te verbinden met professionele praktijken, wordt duidelijk hoe het ethische ook daarin altijd het morele blijft vergezellen. Daarnaast biedt de ethiek van Ricoeur een rijke taal en brengt het diverse bronnen in beeld die het begeleiden van normatieve professionalisering kunnen verrijken.

