

Het debat over normen en waarden laat ook de Vrije Universiteit niet onberoerd. Er heerst kennelijk onbehagen en onvrede over wat er in de maatschappij gebeurt, ook in de werkomgeving. Voor dit nummer vroegen we studenten en medewerkers van de VU na te denken over dat onbehagen. Dat resulteerde in vijf artikelen en vijf columns. We waren vooral geïnteresseerd in twee vragen. Waarom juist nu de roep om normen en waarden? En: is het debat, zoals men het wil voeren, eigenlijk wel relevant?

Het nummer opent met een historische bijdrage van filosoof *Bart Voorsluis* waarin de oorsprong en ontwikkeling van een aantal basiswaarden wordt nagegaan, die kenmerkend zijn voor onze maatschappij; zoals vrijheid, tolerantie en emancipatie.

Criminoloog *Hans Boutellier*, verbonden aan het Ministerie van Justitie en aan de Rechtenfaculteit van de VU, denkt na over de rol van de overheid in het debat. Daartoe gaat hij in op onze morele situatie.

Ethicus *Bert Musschenga* vraagt zich af of de gedachte dat ieder individu moraliteit een eigen inhoud moet geven, wel zo vruchtbaar is. Het kan heel zinvol zijn zelf de grenzen van de moraal te bepalen, maar met deze ‘eigenmoraal’ dreigt de samenleving het kind van de rekening te worden.

Pedagoog *Wim Wardekker*, verbonden aan de afdeling Onderwijspedagogiek van de VU, schrijft over de rol van de school in de morele vorming. Hij onderscheidt verschillende benaderingen en signaleert de zwakheden in zowel de meer moraliserende, karaktervormende benadering als in de benadering waarin de argumentatie over morele standpunten van grote waarde wordt geacht.

Aan de Vrije Universiteit bestaat het project ‘Van waarden weten’. Een belangrijk deel van het project is dat in verschillende faculteiten ethisch reflectieve colleges verzorgd worden over morele keuzedilemma’s uit de beroepspraktijk. De discussies over waarden die op deze manier in het onderwijs aan de VU ingebouwd worden, blijkt ook een manier te zijn om de VU kleur te laten bekennen. VU-medewerkers *Rob Boschhuizen*, *Jan Willem Sap*, *Heidi Muijen*, *Geertje Appel* en *Evert van Leeuwen* beschrijven de achtergronden en de inzet van dit project.

En verder leest u in dit nummer vijf columns over normen en waarden, alle door vrouwen geschreven, en op *Judith de Putter* na – ze is filosofe en nieuwe medewerkster van het Bezinningscentrum – alle studierend of werkend aan de VU: *Linda Brandse*, *Daphne Lentjes*, *Esther Pans* en *Barbara Spruit*!

*Bart Voorsluis*

Een grondzee van emoties, zo is de reactie op mei 2002 wel te omschrijven, of ook een uitbarsting van onderdrukte ontevredenheid. Althans zo zagen wij Nederlanders het. Buitenlanders zagen het bepaald anders. Een inmiddels bekend survey-artikel in *The Economist* had als teneur dat wij ons druk maakten om niets en onze problemen in geen verhouding stonden tot de omliggende landen. Een storm in een glas water. Nederlanders zijn een verwend volk. De ondertoon: we spreken hier over een van de meest politiek-stabiele naties ter wereld, met vaste instituties, een hoge publieke moraal en niet te vergeten, een betrouwbare economie. Op die stabiliteit ging het befaamde magazine uitgebreid in, als wilde het een tegenwicht bieden tegen de hysterische reacties in de woelige meidagen van 2002. Maar we laten ons niet ontmoedigen. Het gevoel van ontevredenheid uit zich al enige tijd in de roep om een 'debat' over normen en waarden. Vanwaar deze plotselinge verontrusting om onze moraal? Die vraag biedt de kans om wat nader in te gaan op de normen en waarden die onze nationale bagage uitmaken, zoals vrijheid, tolerantie en emancipatie. Concretisering is essentieel om te begrijpen waarom het hier gaat. Wij hebben een eigen inhoud gegeven aan die waarden. Ik waag een poging om die te achterhalen en blijf daarbij in het spoor van *The Economist*: een buitenlander komt aan het woord. Die ziet misschien wat wij over het hoofd

zien. Met als verrassend resultaat dat er een ander, ons minder vertrouwd beeld ontstaat.

#### EEN BLIK VAN BUITEN

Onze gids is een Duitse socioloog, die jarenlang in Amsterdam verbleef en doceerde en ons land goed kent. Ernest Zahn schreef als vrijetijdsbesteding *Das Unbekannte Holland* (1984) en verdiept zich in de talrijke geheimenissen van ons land. Het is een interessant en vaak uiterst verrassend boek, geschreven door een vakman van grote eruditie. Zahn wijdt veel aandacht aan onze geschiedenis en schrikt daarbij niet terug voor wat wij al te snel voor clichés verslijten. Hij trekt niet alleen lange historische lijnen, hij zegt ook veel nieuwe dingen en verrast door ontwikkelingen bij ons te contrasteren met omringende landen. Pikant detail voor ons is de aanleiding tot zijn boek: de veranderingen van de jaren zestig en zeventig, een andere periode van 'verontrusting', nu in het nabije verleden.

Om zijn blik op onze samenleving scherp te krijgen begeeft Zahn zich op een historische *tour d'horizon*. Hij is op zoek naar wat zo mooi 'Neerlands geestesmerk' is genoemd. En hij is niet de enige die zich in de Nederlandse samenleving opvallend stabiele historische patronen ziet aftekenen, die vanaf het verleden tot in het heden herkenbaar zijn.

## OPSTANDIGE VRIJHEID

De zestiende en zeventiende eeuw is de periode van de Europese natievorming. Het vroege ontstaan van de Nederlandse natie past goed in deze ontwikkeling, maar de wijze waarop wekt bij veel buitenlanders verbazing. In vergelijking met omringende landen, waar natievorming uitging van centralistische macht, is de Hollandse aanpak bepaald afwijkend. Opstandigheid blijkt de historische kern van ons politieke vrijheidsbegrip en is als zodanig direct verbonden met ons zelfbewustzijn als natie. Het is duidelijk: ons land is ontstaan uit de identificatie met verzet, niet met macht zoals elders. De landsvorst verzaakt zijn plicht aan het volk, verbreekt zijn eed en oefent tirannie uit. Ziedaar de reden voor opstand (zoals blijkt uit de *Apologie* van Willem van Oranje, vertaald en verspreid over heel Europa). Er is niet alleen sprake van een recht tot opstand, maar zelfs van de plicht ertoe, opgelegd door de godsdienst. De jonge natie ontwikkelt zich niet rond een autoritaire staatsmacht of absolutistische monarchie, maar rond een patriaciaat van oligarchische snit, een heerschap van raden, bestaande, heel opvallend, uit meerdere personen. Raden zijn raadsleden, ze zijn dus steeds met meer en macht berust op maar weinig bestuursniveaus bij één individu; Amsterdam heeft twee burgemeesters. Deze gedeelde macht, bij voorkeur (ook nu nog) 'verantwoordelijkheid' genoemd, is minder een teken van weifelzucht dan van de overtuiging dat machtsconcentratie corrupteert. Bovendien ligt in deze oligarchische structuur, eerder dan in een autocratie, de kiem voor een democratisch bestel.

Dit type vrijheid, dat in opstandigheid haar oorsprong vond als legitieme bevrijding van tirannieke overheersing, had be-

halve een geestelijke ook een stoffelijke basis nodig. Geestelijke en materiele vrijheid gingen hand in hand. De verworven vrijheid vond consolidatie in de handel en scheepvaart en het belang daarvan kan nauwelijks worden overschat. Overzeese handel en scheepvaart zorgden niet alleen voor werkgelegenheid, de welvaart die ze brachten was ook van onschatbare betekenis voor onze onafhankelijkheid van Spanje en voor de ontwikkeling van Nederland. Een aardig voorbeeld van de verbinding tussen geestelijke en materiele vrijheid is de zee. Zij vormde naast een bedreiging vooral een ontplooiingsmogelijkheid als wingewest en de weg ertoe. De zee moest daarom vrij zijn en daar werd voor gezorgd door Hugo de Groot, die de materiële basis van vrijheid voorzag van een geestelijke: zijn *Mare Liberum*.

## HET FERMENT VAN DE GODSDIENST

Veel waarnemers van buitenaf valt in onze cultuur vooral de rol van religie op. Zahns voorstel is dan ook om de sociologie van Nederland op te vatten als *godsdiensociologie*. Daar is veel voor te zeggen. Ten eerste is er de invloed van geloof en godsdienst op de moraal van het individu. In Nederland leidt het overtreden van een gebod eerder tot schuldgevoel en een onrustig geweten dan tot schaamte over de verloren eer zoals in autoritaire samenlevingen. Wij kennen geen traditie van vendetta's of duels. De innerlijkheid die de moraal kenmerkt komt tot uitdrukking in een wantrouwen tegenover maatschappelijke conventies.

Ten tweede bepaalde religie de inrichting van de maatschappelijke orde, ze is volgens Zahn de echte publieke zaak. Niet de staat maar de kerk ontwikkelde zich tot

*res publica*: de kerk stond als openbare instantie boven de staat. Godsdienst is de maatgevende instantie in de kritiek op het handelen van overheid en burgers en waakt tegen maatschappelijke wantoestanden. De preek is een belangrijk orgaan om zulke kritiek te uiten. Religie heeft nog een ander publiek aspect, ze is 'protestantisme': openlijk getuigen van de eigen overtuiging ten overstaan van anderen. Consequent handelen uit overtuiging staat in hoog aanzien en de hartstochtelijke verdediging van het eigen standpunt geldt op zichzelf als honorabel, ongeacht het resultaat ervan. Dit protestantisme is het kenmerk van een volk waarin zich twee groepen aftekenen met een verschillende mentaliteit, kooplieden en predikers. Een verlichte handelsbourgeoisie van regenten, Erasmiaans gematigd, en daarnaast een streng orthodox calvinisme van boeren, vissers en scheepsvolk. Dit tot tegenstelling van andere delen van Europa waar de burgerij zich emancipeert tegenover een feodale heerschappij.

Ten derde werkt de religie door in onze cultuur, in de vorm van het gelijkheidsprincipe: gelijkheid in theologisch en cultureel opzicht. Theologie was grotendeels lekentheologie. Boeren en burgers waren bijbelkundig en streefden naar ontwikkeling onafhankelijk van kerkvorsten of theologenelites. De heftige godsdiensttwisten waren, ook al omdat ze zich mengden met de politiek, zaak van het volk en misten een elitair karakter. De godsdienstige traditie stond ook de vorming van culturele elites in de weg. In Frankrijk en Duitsland ging de emancipatie van de burgers gepaard met afstand van de kerk: men stond onverschillig tegenover de kerk of bestreed haar. De Franse hofbeschaving werd antiklerikaal, in Duitsland kwam het tot een apolitieke en areligieuze *Geistes-kultur*. In ons land daarentegen vormde

zich helemaal geen gezaghebbende intellectuele voorhoede. Eruditie is in onze ogen op z'n hoogst 'aardig', maar wordt met wantrouwen bezien en veel is het niet waard. Vorming van de geest heeft voor ons slechts betekenis als 'heil voor de ziel', aldus Zahn.

#### TOLERANTIE À LA HOLLANDAISE

Bovenstaande aspecten vallen des te sterker op als we ze verbinden met de eigenschap waarom wij altijd zijn geroemd: verdraagzaamheid. Nederland heeft zijn eigen versie van tolerantie. In onze samenleving dwingt het offer voor de eigen overtuiging meer bewondering af dan de inhoud van die overtuiging zelf – het zij zonder enige vorm van ironie geconstateerd. De waardering voor die offervaardigheid wint het bovendien van het vermogen om het standpunt met redelijke argumenten te verdedigen. 'Gezegd willen hebben waar het op staat' heeft een geheel eigen waarde, zoals onlangs Freek de Jonge nog eens onderstreepte. Dit is al het geval in het begin van de Republiek, godsdienstige overtuigingen staan tegenover elkaar en dat blijft zo. Men doet weinig pogingen tot verzoening en er is, gezien vroegere ervaringen, een duidelijke weerzin om ze onder één regime te brengen. Als de gereformeerde kerk in de 17e eeuw een staatskerk kan worden genoemd, dan toch in geheel andere gestalte dan in Frankrijk of Engeland. Het document van de Unie van Utrecht (1579) formuleert godsdienstvrijheid als individuele gewetensvrijheid (voor kenners: een soort omkering van de godsdienstvrede van Augsburg). Uitgangspunt van verdraagzaamheid op z'n Hollands is de erkenning dat mensen in wat hen echt aangaat principieel kunnen verschillen.

Verdraagzaamheid is het tolereren van het bestaan van onenigheid en disharmonie. Deze opvatting is van grote invloed geweest op wat we - met gepaste terughoudendheid - ons nationaal bewustzijn kunnen noemen. Op deze basis worden andere religies getolereerd, blijft het wesen van andere dan de gereformeerde godsdienst beperkt tot de openbaarheid en wordt afgezien van persoonlijke vervolging.

Tolerantie is een waarde die neerslaat in onze gedragsnormen, een product van een historisch proces en in die zin een verworvenheid die met veel moeite gepaard gaat. Want erkenning van bestaande tegenstellingen eist het bedwingen van emoties en het reguleren van conflicten. Tolerantie is een beschavingskenmerk in die zin dat ze disciplineert, primaire impulsen aan banden legt. Verdraagzaamheid was bij ons een sociaal proces, rustte niet in een staatsedict of een filosofische redenering, maar was resultaat van de omstandigheden en dient eerder als benaderingswijze dan als principe te worden beschouwd. Zo'n opvatting heeft gevolgen gehad voor de onderlinge verhoudingen tussen geloofsovertuigingen. Andersgelovigen werden gerespecteerd, maar ze werden wel gemeded. Er was sprake van een gamma van religieuze overtuigingen die zich vooral van elkaar wilden onderscheiden en profileren. Die distinctiedrift vormt wellicht de achtergrond van de hoge organisatiegraad van de godsdienst, die veel buitenlanders is opgevallen.

Het tolerantiebeprip is niet opgekomen of gemotiveerd vanuit de inhoud van godsdienstige overtuigingen zelf. De Nederlandse vorm van tolerantie kan misschien verklaard worden vanuit de parallel tussen het bedwingen van het natuurgeweld en de beheersing van de hartstochten. De strijd tegen het water is al vroeg een aanzet geweest tot rationeel handelen-in-gemeenschap. Dat

handelen veronderstelt dat emotionele tegenstellingen ondergeschikt worden gemaakt aan het gemeenschappelijk doel. Als die parallel klopt en conflicten verlopen volgens vaste patronen, moeten er in onze samenleving ook instituties zijn waarin die opvatting van tolerantie is neergeslagen, instanties van conflictbeheersing.

Al vroeg tekent zich, in hedendaagse termen, een verband af: dat tussen tolerantie en emancipatie. In de Nederlandse geschiedenis is emancipatie bevrijding tot zelfstandigheid gaan betekenen. Daar ligt het verband tussen tolerantie en emancipatie: verdragen van andere gezindten hield in principieel bereid te zijn om deze zich te laten articuleren. De intolerante strijd om de ware religie is bij ons een strijd van belijdenissen die allen aanspraak op eigenheid maken. Tolerantie was strijd en heeft bij ons zelden de betekenis gekregen die het elders vaak had, 'leven en laten leven'. Ze heeft geen betrekking op diversiteit maar op tegenstellingen. Daarom was er een sterke institutionalisering van de verschillende geloofsovertuigingen.

## RELIGIEUZE APARTHEID

Het systeem zoals we dat hebben geschetst hield in dat de hegemonie van een enkel geloof werd tegengegaan zonder dat er een maatschappelijke chaos ontstond. Kennelijk zijn Nederlanders goed in het aanstichten van tegenstellingen, maar ook niet slecht in het beheersen ervan. Die beheersing geschiedt op basis van een erkenning van onenigheid en verschil. Aan het einde van 19<sup>e</sup> eeuw kreeg, tegen de achtergrond van een zich moderniserende maatschappij, die erkenning gestalte als een evenwicht van religieuze en levensbeschouwelijke subculturen waartussen om zo te zeggen een gewa-

pende vrede bestond: de verzuiling. Het is de periode van emancipatie, waarin achtergestelde groepen hun recht op eigen organisatievorm poneerden en daarvoor in één moeite door erkenning van de staat eisten. In deze periode werd de basis gelegd voor het zuilensysteem, dat bijna zeventig jaar heeft stand gehouden. In de samenleving profileert zich een aantal groepen elk met hun eigen ideologische bagage: liberaal denkende patriciërs, orthodoxe kleinburgers en katholieken, later gevolgd door sociaal-democraten.

De verzuiling kan worden beschouwd als de institutionele vorm die de idee en de gedragswijze van tolerantie bij ons van oudsher aannamen. Verzuiling is als historisch proces gebaseerd op religieuze of levensbeschouwelijke apartheid. Men strijdt voor wettelijke erkenning en bescherming van eigen geloofsrichting, en later, voor ondersteuning, van staatswege. De aanvankelijke bedoeling was dat de groeperingen (of 'stromingen') voor zichzelf opkwamen en in eigen onderhoud voorzagen. Toen dat niet meer mogelijk bleek, werd een beroep gedaan op het inmiddels verworven recht op overheidssubsidie. Aanvankelijk gold dit het onderwijs, waarover zoals bekend een harde strijd is gevoerd. Maar daartoe bleef het niet beperkt, zorg en welzijnswerk, zelfs de omroep vielen eronder. Daarmee kwam de levensbeschouwelijke neutraliteit van de staat in het geding. Deze moest immers, met handhaving van zijn neutrale positie, criteria vinden om subsidie te verschaffen aan zich emanciperende groepen.. Erkend werd de legitimiteit van een apartheidsstreven dat zich, zoals we hebben gezien, al veel langer in onze geschiedenis aftekende. Op die erkenning was het recht op emancipatie gebaseerd, in de zin van bevrijding 'van', maar nog meer 'tot': de eigen zelfstandigheid.

## VERWARRENDE EMANCIPATIE

In de verzuilingsstructuur hebben tolerantie en emancipatie hun eigen gestalte gekregen. Zahn wijst erop dat de notie van emancipatie een verschuiving of uitbreiding van betekenis heeft ondergaan, die het begrip weliswaar heeft verrijkt maar het er niet helderder op heeft gemaakt. Oorspronkelijk werd emancipatie begrepen tegen de achtergrond van machtsverhoudingen met een hiërarchisch karakter. Ze betekende het opheffen van die verhoudingen en een streven naar gelijkgerechtigheid. Emancipatie was ontvoogding of bevrijding van het individu van machtsstructuren zoals kerk en staat. In deze zin wordt het door Kant gebruikt. Deze inhoud werd later overgedragen van individuen op groepen, met de nadruk op de rechtmatigheid van dit streven. Maar in deze betekenis zat ook al iets verscholen wat later pregnant naar voren is gekomen. In de 'emancipatie van de joden' gaat het niet alleen om ontvoogding en gelijke rechten, het gaat ook maatschappelijke ontplooiing. In de jaren zestig van de vorige eeuw kwam hier het accent te liggen. Het accent verschoof van ontvoogding naar zelfverwerkelijking. Bovendien werd het een ideaal dat niet beperkt was tot een (achtergestelde) groep maar gold voor allen. Beide betekenissen, ontvoogding en zelfontplooiing, lopen in het huidige taalgebruik op verwarrende wijze door elkaar. Het is dus zaak ze uit elkaar te houden.

## ONZE ONTZUILDE MAATSCHAPPIJ

Wat is nu de zin van deze historische exercitie? Het eeuwenoude patroon dat hier is geschetst is immers drastisch verstoord en wellicht zelfs verdwenen. Godsdienst als *res publica*, wat beginnen we daar nog

mee, geconfronteerd met een ontkerkelij-  
kingsproces dat qua snelheid in Europa  
zijn weerga niet kent? Deconfessionalise-  
ring en ontzuiling zijn toch zo ongeveer  
identiek! Tegen de achtergrond van onze  
geschiedenis stelt Zahn dat er hier sprake  
is van een ernstig misverstand dat van his-  
torische kortzichtigheid getuigt. En wel om  
twee redenen. Ten eerste is het ontzuilings-  
proces zelf bepaald niet eenduidig. Het  
heeft, als ontbinding van organisatiestruc-  
turen, heel gevarieerde vormen aangenomen,  
waaronder een nieuwe oecumene. De  
identiteitscrisis die is ontstaan heeft een  
veel gemengder resultaat dan men veelal  
aanneemt. Ten tweede blijven de oude pa-  
tronen zichtbaar. Het openbreken van het  
zuilensysteem, van gesloten wereldbe-  
schouwelijke subculturen naar een open  
maatschappij, suggereert het opheffen van  
starheid. Maar voor Zahn is verzuiling juist  
een kenmerk van een moderniseringsproces  
van de maatschappij en heeft het, als ant-  
woord daarop, een geheel eigen dynamiek.  
In het licht van de geschiedenis kunnen we  
spreken van een kenmerkende dynamiek  
van de Nederlandse samenleving.

We dienen de verzuilde structuur van  
onze maatschappij niet te beperken tot reli-  
gie en levensbeschouwing in traditionele  
zin. Door die beperking ontgaat ons name-  
lijk het motief achter de verzuiling. Daar-  
mee ontnemen we ons de mogelijkheid om  
de continuïteit van de geschiedenis te ont-  
dekken, historische patronen die niet zo-  
maar zijn verdwenen. De behoefte om zich  
te organiseren op een levensbeschouwelijk  
principe is onmiskenbaar sterk verminderd.  
Maar de kracht van tolerantie en emancipa-  
tie is daarmee niet afgenomen. Andere  
maatschappelijke groeperingen laten zich  
erdoor inspireren en zij vragen om erken-  
ning en steun. Zahn wijst op de vrouwen-  
en homo-emancipatie, maar ook op alterna-

tieve bewegingen als de milieubeweging.  
Niet zozeer het gegeven dat die als burger-  
initiatieven zijn ontstaan is opmerkelijk.  
Wel frappant zijn twee dingen. De wijze  
waarop de overheid ze tegemoet treedt: op  
dezelfde wijze als de zich emanciperende  
bevolkingsgroepen uit de negentiende  
eeuw. En het feit dat die groeperingen die  
behandeling ook verwachten. Het meest  
leerzame voorbeeld daarvan is de wijze  
waarop de Nederlandse staat de allochten  
heeft bejegend. Bevordering van inte-  
gratie met behoud van eigen identiteit.  
Komt ons dat niet bekend voor?

## HET DEBAT OVER NORMEN EN WAARDEN

Een stabiele maatschappij, zei *The Econo-  
mist*. Dat beeld lijkt aardig te kloppen met  
het verhaal van Zahn. Maar die stabiliteit  
is, als we hem mogen geloven, er één van  
een speciaal karakter. Het is een dyna-  
misch evenwicht, waarin steeds oplossin-  
gen worden gezocht om het te handhaven.  
Een fundamenteel debat over normen en  
waarden moet gaan over onze basiswaarden  
en de vorm die we ze hebben gegeven.  
Enig zelfonderzoek is daarbij vereist. En  
het kan geen kwaad ons in onze geschiede-  
nis te verdiepen. Twee voorbeelden, lessen  
uit het verleden zo men wil.

Ten eerste. Als wordt gepleit voor een  
inperking van onze 'doorgeschoten' vrij-  
heid moeten we wel beseffen hoezeer vrij-  
heid historisch deel uitmaakt van ons ge-  
dachtegoed. Een pleidooi voor striktere re-  
gelgeving is niet voldoende als in een an-  
der opzicht vrijheid zo hoog staat geno-  
teerd.

Ten tweede. Te weinig wordt beseft dat  
tolerantie in de Nederlandse samenleving,  
historisch gesproken, steeds handelt over

groepen, stromingen, en geloofsovertuigingen. Verdraagzaamheid als nationale deugd had slechts in afgeleide zin betrekking op individuen. Persoonlijke tolerantie, onderdeel van normen en waarden in de zin van 'fatsoen', is mogelijk even sterk, maar waarschijnlijk minder in de Nederlandse samenleving aanwezig geweest dan elders. Dat is ook de ervaring van buitenlanders. In het direct sociale contact discrimineren Nederlanders op vaak subtiele wijze, zoals er ook sprake is van verborgen hiërarchische verhoudingen in de meest egalitaire samenleving die we kennen.

En het debat? We zijn van oudsher sterk in de principiële discussie. Of die echter ook fundamenteel aard is, valt te betwijfelen. Kenmerk van zo'n principiële discussie is immers enerzijds het 'protesterende' karakter waarin argumenten minder tellen. Anderzijds zou een dergelijk debat diepgang missen omdat we vooral een op prak-

tische oplossingen gespitst volk zijn, zoals James Kennedy (een andere buitenlandse waarnemer) ten aanzien van de discussie over euthanasie constateerde. Bovendien leven we in vanzelfsprekendheden of, eenvoudigweg, onkunde over onszelf. De blik van de buitenstaander kan ons helpen die te doorbreken. Aan onze beperkte bekwaamheid tot debatteren zullen we zelf moeten werken.

#### *Literatuur*

Jonathan Israel, *De Republiek, 1477-1806*, Franeker: Van Wijnen, 1996 (vert. van *The Dutch Republic; its rise, greatness and fall, 1477-1806*, Oxford: OUP, 1995)  
James Kennedy, *Een weloverwogen dood. Euthanasie in Nederland*, Amsterdam: Bakker, 2002  
Ernest Zahn, *Das Unbekannte Holland. Regenten, Rebellen und Reformatoren*, Berlin: Siedler, 1984.

*Linda Brandse*

Je hoeft er niet ver voor weg te gaan. Om precies te zijn, het dagelijkse ritje met de trein van Alkmaar naar Amsterdam is genoeg. Het begon goed. Geen gedrang om de open plaatsen, iedereen zit zoet achter de Spits, of de Metro, of probeert zijn slaaptokort wat in te lopen. Dat ziet er heel schattig uit, alle mensen zijn lief als ze slapen. De conducteur komt binnen. Oh ja, soms wordt er gecontroleerd. Ik duik in mijn tas naar mijn abonnement, maar blijk mijn kortingskaart te pakken te hebben. Na enig zoeken volgt ook het abonnement, en de man is zo attent me te vertellen dat ik met dat abonnement dezelfde voordelen heb als met de kortingskaart. Die kan ik inleveren en met een beetje goede wil krijg ik daar geld voor terug. Hij rekt nog uit hoeveel en geeft zijn gironummer, voor het geval ik wat overhoud. Een goede start, heel attent en dat maakt heel wat vertragingen goed. Dan volgt mijn dagelijkse stukje metro. Het is ongelofelijk druk, we staan op elkaar gepropt. Er is geen mogelijkheid om je vast te houden, maar dat hoeft ook niet, als je zo dicht op elkaar staat, kun je toch niet omvallen. Ergens boven mijn hoofd

zegt iemand dat ze blij is dat ze groot is, het lijkt haar dat je je overspoeld voelt, als je klein bent. Ik beaam het, naast me staat een jongetje dat komt tot aan mijn schouder. Hij zal helemaal wel het gevoel hebben dat hij op de bodem van een aquarium ligt. We hangen allemaal schuin als er wordt afgeremd, en laten het goedmoedig over ons heen gaan.

Na de derde halte wrikt een meneer zich met grof geweld tussen de passagiers. “ik moet mee” Hij steekt met zijn bleke dunne hoofd ver boven alle donkere koppies uit, en hij duwt een Surinaams meisje met geweld weg. Eerst zegt ze “doe normaal man!” maar daarna ziet ze ineens de humor van de situatie ( humor? Met een beetje goede wil zit overal nog wel wat humor in). Ze begint te lachen, en dat werkt aanstekelijk. De meneer ‘die mee moet’ blijft heel stuurs voor zich uit kijken. Hij staat voor paal, terwijl de andere passagiers steeds meer beginnen te grijnzen. Dit zijn aangepaste normen en waarden. Als je er niet om kunt lachen, heb je het heel moeilijk met het openbaar vervoer. Galgenhumor is ook humor.

*Barbara Spruit*

Een begrafenis van een veelbelovend politicus. De minister-president gaat erheen in zijn dienstauto. De eerste burger van Nederland, de man die acht jaar lang het land geleid heeft, Nederland heeft vertegenwoordigd in het buitenland, de grote wereldleiders heeft ontmoet en het volk heeft toegesproken, moet de kerk via de achteruitgang verlaten omdat gevreesd wordt dat de massa die voor de kerk door dranghekken in toom gehouden moet worden zijn doorgang niet met gepaste eerbied garandeert. Wat bezielt deze mensen? Waarom treedt de politie niet op? Waarom kiest Kok de achteruitgang? Hoe kan dit gebeuren? Wat verstaat men dan onder normen en waarden? Of wormen en maden zoals Gerard Reve lang geleden al zei. Is dit thema origineel of relevant?

Wat in de tijd van 'De Avonden' door het conservatieve establishment belangrijk gevonden werd, daar wilde iedere moderne en vrijdenkende intellectueel toen juist vanaf. Tegenwoordig is het weer in om te verlangen naar een maatschappij met een duidelijke gedragscode omdat er behoefte is aan richting en er ontsparing dreigt. God is immers dood, we willen consumeren, maken ons niet meer druk om anderen, als je jong bent ben je hip en als je oud bent ben je lelijk, en autoriteiten zijn afgeschaft. Daarnaast is onze samenleving bevolkt geraakt door mensen die er wel een duidelijk, door religie gestuurd wereldbeeld op na houden: de moslims. Dat wordt als bedreigend ervaren omdat niet-moslims daar

niets meer tegenover weten te stellen.

Normen en waarden zijn universeel maar voor een groot deel ook cultureel bepaald en tijdgebonden. Maar als er geen kerk meer is die vertelt wat goed en kwaad is, als er geen autoriteiten meer zijn om te straffen als het mis gaat, waaruit bestaat dan die cultuur? Dan blijft alleen de grondwet over, gebaseerd op de Code Civil uit 1789 die werd opgesteld om burgerrechten vast te leggen en burgers te beschermen voor een al te machtige staat. Door de ontwikkelingen in de 20<sup>e</sup> eeuw heeft de overheid macht verloren en lijkt de enige macht nog die van het geld te zijn. En als geld het enige criterium is, als beslissingen worden gemaakt vanuit financiële motieven, met andere woorden: als het geld de norm is geworden en waarde alleen nog wordt uitgedrukt in geld, dan zijn er geen normen en waarden meer.

Valt de staat, de overheid, de politici wat te verwijten? Het antwoord is JA. Ik zie om mij heen een maatschappij van goedbedoelende mensen die door de politiek gedwongen worden mee te draaien in een maatschappij die niet door hen gewild is. Enerzijds is er al jaren een hard economisch beleid waardoor bijvoorbeeld alleenstaande moeders gedwongen worden te gaan werken, vluchtelingen Nederland worden uitgezet en op grote schaal voormalige overheidsbedrijven worden geprivatiseerd. Medische zorg is een product geworden dat door managers in de markt wordt gezet met als gevolg dat het een luxe is, alleen toe-

gankelijk voor de rijken, in plaats van behorend tot de eerste levensbehoeften. Ik kan morgen voor 19 euro naar Malaga vliegen maar een tandarts is in heel Amsterdam niet meer beschikbaar. Idem voor het onderwijs trouwens.

Aan de andere kant wordt er door de overheid geconstateerd dat ouders steeds minder tijd aan hun kinderen besteden waardoor zij een achterstand oplopen en eerder dreigen te ontsporen en tot crimineel gedrag geneigd zijn. Kinderen zijn het afgelopen decennium tot consumenten gemaakt: nu kijken ze te veel TV en worden ze te dik. Door stress zijn een groot aantal werkenden in de WAO beland en de integratie van minderheden heeft gefaald. Maar toen er een grote groep Nederlandse buurtbewoners de straat op ging om tegen de uitzetting van hun Turkse buurman te protesteren werd hun actie genegeerd: Gumus en zijn gezin moesten volgens de regels van het asielbeleid Nederland verlaten. Hoezo geen normen en waarden? Er zijn veel meer voorbeelden van dit soort tweeslachtige signalen die de overheid uitzendt: aan de ene kant vrijheid blijheid (voor de economie), aan de andere kant het vermanende vingertje en de afwezigheid van verantwoordelijkheid voor de schaduwzijden van ongebreideld kapitalisme.

Politici dragen dus schuld, met een korte termijn visie en een economisch beleid zonder verantwoordelijkheid voor de consequenties van dat beleid. Maar er is nog een groep in de samenleving die het de afgelopen 15 jaar heeft laten afweten: de intellectuelen. De wetenschappers, kunstenaars, schrijvers en hoogopgeleiden van dit land: *de elite*, heeft plaats gemaakt voor *het volk*, en die plaats hebben zij vrijwillig afgestaan.

Het is begin jaren '90 begonnen om bijvoorbeeld soaps aan wetenschappelijk on-

derzoek te onderwerpen, om André Hazes dezelfde kwaliteiten toe te dichten als Mozart, door aan de mening van Vanessa net zoveel waarde te hechten als aan die van een gerenommeerde wetenschapper. Het resultaat is pijnlijk: er is geen enkel literatuurprogramma meer op de televisie, iedere kwaliteitskrant heeft een Magazine met het niveau van de Viva en deskundigen mogen op televisie tussen de reclame door alleen in gewone-mensentaal de uitkomsten van hun onderzoek samenvatten. Politici spreken in Jeugdjournaal-taal. Intellectuelen buigen het hoofd en duiken weg als ze wordt verweten slechts voor een selecte groep begrijpelijk te zijn, met als gevolg dat ze zich helemaal niet meer laten horen. Want iedereen die iets vindt is gelijkwaardig geworden, iedereen overschreeuwt elkaar en niemand komt daartegen in opstand.

Wat de waarden zijn van volwassen mensen, dat weet niemand meer. Want deze maatschappij is gericht op genot en direct resultaat, voortkomend uit het korte termijn denken dat hoort bij een marktgerichte houding ten aanzien van alles. Volwassenen echter, en vooral intellectuelen, zouden beter moeten weten: dat er collectieve inzet en offers vereist zijn, dat de mens vaardigheden moet ontwikkelen en kennis vergaren, dat onmiddellijke en kortstondige lustbevrediging niet de voldoening geeft die men zoekt. Dat vlijt, concentratie en doorzettingsvermogen grote deugden zijn die nodig zijn om niet alleen het eigenbelang te dienen maar het belang van een hele gemeenschap. Dat het maken van beslissingen niet kan zonder nuance en diepgang. En dat de minister-president van een beschaafd land in alle plechtigheid de kerk via het voorportaal verlaat. Zo hoort het.

*Hans Boutellier*

Rond de normatieve positie van de overheid is iets eigenaardigs aan de hand. Dat zij een ordende rol speelt in de samenleving wordt door niemand betwist. Maar er is een grote terughoudendheid deze rol in normatieve termen te duiden. Men spreekt van politieke keuzes, beleidsopties of (meer of minder) effectief functioneren, maar morele termen worden over het algemeen angstvallig vermeden. Bij voorkeur wordt ervan uitgegaan dat de staat een neutrale positie inneemt in normatieve zaken. Deze neutrale positie hangt nadrukkelijk samen met de scheiding tussen kerk en staat. Deze scheiding was met name in het verzuilde Nederland buitengewoon functioneel; politieke vertegenwoordigers van de verschillende denominaties vonden elkaar juist door te abstraheren van hun levensbeschouwelijke achtergrond.

Het is echter de vraag of het ideaal van de morele neutraliteit van de staat in de huidige, ontzuilde samenleving nog wel zo vanzelfsprekend is. Het is zelfs de vraag of de staat altijd wel zo neutraal is geweest. Het feit dat men het beleid niet in morele termen duidt, wil nog niet zeggen dat de overheid een amorele positie inneemt. In alle instrumenten die haar ter beschikking staan - wet- en regelgeving, subsidieverlening en voorlichting - gaan morele afwegingen mee, ook al worden ze anders of niet expliciet genoemd. De huidige discussie laat vooral twijfel zien aan de kwaliteit van de moraal die de samenleving uit zichzelf genereert.

Indien het vrije spel der morele krachten teveel ergernis oproept onder burgers, vanwege overlast, onfatsoen, normoverschrijding en regelrecht crimineel gedrag, komt onherroepelijk de vraag op of de overheid niet krachtiger stelling moet nemen in normatieve zaken. Tegen deze achtergrond speelt momenteel het zogenoemde waarden en normen-debat. Het kabinet Balkenende heeft net voor zijn demissionair werd een driesporenbeleid in gang gezet. Zij roept burgers en instanties op om 'in te spreken' in dit vraagstuk, zij inventariseert bestaande overheidsinitiatieven die in dit verband relevant zijn en zij vroeg de WRR<sup>1</sup> haar te adviseren over de waarden en normen van de Nederlandse samenleving.

In dit artikel stel ik me de vraag welke positie de overheid kan innemen in een vraagstuk dat eerst en vooral verschijnt als een cultureel dilemma. Ik heb dit vraagstuk geanalyseerd in mijn boek *De veiligheidsutopie; hedendaags onbehagen en verlangen rond misdaad en straf*. Daarin kom ik tot de conclusie dat de samenleving gevangen zit in een spanning tussen burgers die zowel maximale vrijheidsbeleving eisen als maximale bescherming tegen de negatieve keerzijde daarvan. De veiligheidsutopie is het impliciete en onhaalbare verlangen naar het samenvallen van de twee centrale motieven in de hedendaagse cultuur: vitalisme en veiligheid. Deze twee motieven staan op gespannen voet met elkaar, hetgeen de overheid voor grote problemen plaatst.

## DE POLITIEK VAN HET FATSOEN

Dat het begrip 'moraal' lange tijd met de nodige argwaan werd bekeken, is op zichzelf begrijpelijk. Onder het mom van 'het goede willen doen' zijn vele vormen van betutteling, uitsluiting en onderdrukking schuilgegaan. Gedurende de opbouw van de verzorgingsstaat werd moraal - hoewel nadrukkelijk aanwezig - nauwelijks gezien als zelfstandig domein van reflectie. Zij werd als het ware opgeslokt door de sociale voorzieningen die door de groeiende welvaart mogelijk waren. Gedurende enkele decennia werd zij als zodanig afgewezen. Gezag, godsdienst en moraal werden als drie-eenheid beschouwd en in één beweging als disciplinerend en overbodig afgedaan. Het afscheid van een dergelijke verticale moraliteit - de verzuilde plichtenethiek - is door velen als bevrijding ervaren.

Na de secularisering en ontzuiling van de jaren zestig en zeventig, en de commercialisering en verzakelijking in de jaren tachtig en negentig, is de vraag naar moraal weer alomtegenwoordig.<sup>2</sup> Ook het woord beschaving ondergaat een *revival*. Er wordt een uitverkoop van de beschaving gesignaleerd en er wordt gepleit voor een beschavingsoffensief (Van den Brink, 2001). De nadrukkelijke aanwezigheid van het morele thema is van belang voor de positie van de overheid, meer in het bijzonder die van het strafrecht. De discussie over normen, waarden, fatsoen en beschaving doet zich voor op verschillende niveaus: politiek, intellectueel, wetenschappelijk en praktisch.

In het Brabantse dorp Lieshout wordt sinds enige jaren een gemeenschapsbreed normen en waarden-beleid gevoerd. Ook in grote steden wordt steeds nadrukkelijker een fatsoenspolitiek bedreven. In navolging van Rotterdam werkt men in diverse steden

aan de ontwikkeling van een zogenoemde stadsetiquette. Het is een lijst van omgangsvormen waaraan men geacht wordt zich te houden, en waarop anderen kunnen worden aangesproken. Deze ontwikkeling - die tot voor kort voor onmogelijk zou worden gehouden - wordt breed gedragen. In de nationale politiek is steeds meer aandacht voor een politiek van het fatsoen. Na CDA, VVD, PvdA en D66 - in die volgorde - pakte Groen Links in 1999 uit via haar wetenschappelijk tijdschrift *De Helling* dat geheel aan moraal en fatsoen was gewijd. Het themanummer geeft aan - ik had andere voorbeelden kunnen kiezen - dat de discussie over moraal en fatsoen iets onontkoombars heeft gekregen.

Gabriël van den Brink heeft in het boek *Geweld als uitdaging* (2001) geprobeerd een fundering te geven aan het verlangen naar moraal en fatsoen. Op basis van zijn studie naar de ontwikkeling van het geweld onder jongeren concludeert hij dat een beschavingsoffensief gewenst is. De geest van de jaren zestig heeft volgens deze oud-marxist een contraproductief effect gehad. Uitgangspunt voor zijn studie vormt het werk van de Amerikaanse psycholoog Baumeister (1997). Er zijn talloze oorzaken voor geweld aan te geven, maar zijn aandacht gaat uit naar het belang van *gekrenkte eigenwaarde*. Bij geweldpleging is volgens Baumeister vrijwel altijd sprake van gevoelens van superioriteit van daders ten opzichte van slachtoffers. Indien het gevoel van eigenwaarde - zelfvertrouwen, assertiviteit en dergelijke - groot is, zal een inbreuk daarop hard aankomen. Dit is vooral het geval indien sprake is van een instabiel ego en een gebrekkige zelfcontrole.<sup>3</sup>

Dit psychologische mechanisme kan de vorm aannemen van een levensstijl, waarbij impulsieve reacties, korte termijn be-

hoeftebevrediging, en controleverlies gewoon worden (bijvoorbeeld door gebruik van alcohol en drugs). De eigenwaarde heeft - door individualisering en bevordering van mondigheid - een grote plaats gekregen in onze cultuur. Met name bij jongeren die in sociaal opzicht tekort komen - 'zij hebben weinig affectief, sociaal en cultureel kapitaal meegekregen' - kan dit tot een grote psychologische kwetsbaarheid leiden. Heldere normstelling kan bijdragen aan het in toom houden van grote, maar kwetsbare ego's. Het hedendaagse geweld behoeft een breed beleid in termen van beschaving en fatsoen.

Naar mijn mening vormt deze publicatie een uitstekende verwoording van een algemeen onbehagen dat achter de politiek van het fatsoen schuilgaat. Na het optimistische tijdperk van de jaren zestig en zeventig zijn we op zijn minst één illusie armer: de menselijke natuur is weerbarstiger dan men dacht of hoopte. Het emancipatie-ideaal heeft niet de verhoopte betere wereld voortgebracht. De moraal bleek haar eigen dynamiek te kennen, en sloeg een weg in, die zelfs de meest rechtgeaarde libertijn zich achter de oren doet krabben. Dagelijks porno op de televisie, gewelddadigheid op straat en brute omgangsvormen in de klaslokalen kwamen op in een tijd dat morele vrijheid en culturele gelijkheid gemeengoed werden.

De politiek van het fatsoen wordt in belangrijke mate *getriggerd* door ontsteltenis over de agressie, het geweld en de criminaliteit die het zo succesvolle poldermodel teweegbrengt.<sup>4</sup> In de verwerking van deze constatering moet met name de linkse beweging twee stappen in één keer maken. Zij moet erkennen dat 'de' moraal een wereld op zichzelf vertegenwoordigt, die slechts indirect verbonden is met de sociaal-economische verhoudingen. En ze

moet de termen vinden om deze keerzijde van het goede op een zinvolle wijze te thematiseren. Hoewel er bij de huidige dominantie van het marktdenken alle reden is om vast te houden aan de sociaal-economische thema's, leveren deze niet langer de normatieve argumentatie op om de omgang tussen burgers te regelen.

In de discussie over fatsoen staat niet de vrijheid op zichzelf ter discussie, maar de condities waaronder deze beleefd kan worden. Men wil niet langer ongeconditioneerde vrijheid, maar zoiets als veilige vrijheid. Het is verlangen naar zekerheid in het publieke domein, teneinde de verworven vrijheid te kunnen vieren. Daarmee gaat het in feite over de verhouding tussen maximale vrijheid en noodzakelijke disciplinerende buffer, over de beschavingsbuffer die nodig is tussen optimale zelfontplooiing en minimale zelfcontrole. Het morele relativisme van de postmoderne conditie wordt geamendeerd op basis van de behoefte aan veiligheid. De politiek van het fatsoen is in belangrijke mate een reactie op de keerzijde van een libertaire moraal die vanaf de jaren zestig dominant werd. Voor een theoretische verdieping van deze constatering baseer ik me op het werk van Bauman, die in *Postmodern Ethics* (1993) een diepgaande analyse geeft van de actuele condities van de moraliteit.

## MORALITEIT ZONDER ILLUSIES

Het begrip postmodern vertegenwoordigt voor Bauman niet het wenkende perspectief dat sommige auteurs erin zien. Zijn gebruik verwijst niet naar het afscheid van knellende banden, maar naar het afscheid van illusies. Postmodern wil zeggen dat we de hoop die lag besloten in het moderne tijdperk (vanaf de Verlichting) hebben la-

ten varen. De twintigste eeuw heeft - in Auschwitz en de Goelag - de keerzijde laten zien van de moderne vooruitgangsgedachte.<sup>5</sup> Het vertrouwen in de Rede die ons universele ethische principes voorschrijft, die zowel goed als waar zijn, is afgelost door het besef van een 'unprincipled morality'. Deze hoeft echter - aldus Bauman - nog niet waardenloos te zijn. Integendeel, we zijn ons meer dan ooit bewust van de morele capaciteit van mensen om samenlevingen te maken en te breken.

Deze volgorde - morele capaciteit die vooraf gaat aan samenleven - is voor Bauman niet toevallig. Aan de Franse filosoof Levinas ontleent hij het inzicht dat moraliteit niet het resultaat, maar het begin is van sociale verhoudingen. Diens, inmiddels welbekende, adagium dat het aangezicht van de Ander 'dwingt' tot 'er zijn' voor de Ander, vormt voor Bauman het uitgangspunt bij denken over postmoderne moraliteit. Er te zijn *voor* de ander is iets anders dan het zijn *met* anderen. Het gaat eraan vooraf en impliceert een zeer persoonlijke en intieme vorm van persoonlijke verantwoordelijkheid. Deze kan door het verdwijnen van de plichtenethiek voor de dag komen.

In het ethische denken heeft volgens Bauman altijd de assumptie gegolden dat vrije individuen moeten worden weerhouden van de vrijheid om het verkeerde te doen. Dit leidde tot een innerlijke en niet oplosbare tegenstrijdigheid van de moderniteit: autonome individuen dienen zich te richten naar heteronome sturing. Vandaar de vergeefse zoektocht naar universele en rationeel te funderen principes, en de proliferatie van regels die daarvan het gevolg was. 'Aan het eind van deze weg ... weerstaat het moderne individu een bombardement van conflicterende morele eisen, opties en verlangens waarbij de ver-

antwoordelijkheid voor handelingen opnieuw op haar schouders is beland' (Bauman 1993, p. 31). In de ontwikkeling van de naoorlogse verzorgingsstaat werd vanzelfsprekende solidariteit in toenemende mate vervangen door procedures en regels; iedere uitzondering werd van een nieuwe regeling voorzien. We zijn als het ware terug bij af, omdat we bij onszelf te rade moeten gaan voor moreel advies.

Dit advies zou er - aldus Bauman - vanuit zijn perspectief als volgt uitzien.<sup>6</sup> De mens is moreel ambivalent, dus we hoeven niet meer te kiezen voor een positief of een negatief mensbeeld. Omdat mensen alles kunnen zijn, hoeven we ook niet te hopen op een eenduidige niet-ambivalente kern van moraliteit. Daarbij moeten we ons realiseren dat moreel besef niet-rationeel is: er is geen sprake van doel en middelen, maar alleen van persoonlijke verantwoordelijkheid. Deze wordt vervolgens door de wet verschoven naar de sfeer van recht en orde: 'Deze vervangt het door verantwoordelijkheid geconstitueerde morele zelf door leerbare kennis van regels' (Bauman 1993, p. 11).

Dit betekent dat moraliteit onvermijdelijk conflictmatig is. Er moeten steeds weer keuzes gemaakt worden tussen tegenstrijdige impulsen. En bijna iedere morele impuls kan op zijn beurt immorele consequenties hebben; hulp aan illegale asielzoekers staat bijvoorbeeld een integer vreemdelingenbeleid in de weg. Alleen in utopieën bestaan morele situaties zonder ambiguïteit. Moraliteit is dus ook niet universeel en dat moeten we haar ook niet proberen te maken, want dat dempt de morele intuïtie. Juist deze irrationele morele intuïtie is van groot belang bij de vormgeving van de 'rationele orde'; om die reden dient zij permanent gecultiveerd te worden, en moeten we er niet voor terugschrikken

als daardoor nieuwe ambivalentie wordt gecreëerd.

Er is volgens Bauman dan ook geen sprake van moreel relativisme - zoals vaak wordt gedacht - maar van relativering van ethische codes. Eventueel postmodern succes ligt volgens Bauman in 'het vooruitzicht van de emancipatie van het autonome morele zelf en de rechtvaardiging van zijn morele verantwoordelijkheid'. Dit maakt het sociale leven er overigens niet gemakkelijker op: 'the most [we] can dream of is making it a bit more moral' (Bauman 1993, p. 15). Het aldus ingefluisterde advies is tegelijkertijd geruststellend en verontrustend. De ideologische leegte van onze tijd creëert volgens Bauman een toestand van morele ambiguïteit, iedere morele impuls kan immorele consequenties hebben. Van iedere keuze wordt ook de keerzijde als legitiem erkend.

Deze relativering van ethische codes impliceert naar zijn idee echter nog geen moreel relativisme. Juist het besef van de onmogelijkheid van universele ethische codes houdt de belofte in om de moraliteit terug te winnen: 'de emoties hebben hun waardigheid herwonnen; het onverklaarbare zijn legitimiteit' (Bauman 1993, p. 33). Als de waarheid ongeloofwaardig is, dringt het mysterie van de moraliteit zich op. In die zin beloven postmoderne tijden een 'hertovering' van de wereld, nadat een langdurige en serieuze, maar uiteindelijk onbesliste, moderne strijd voor onttovering werd gevoerd.<sup>7</sup> Vanuit een persoonlijke en emotionele moraliteit worden de ethische codes geherformuleerd. Bauman verzet zich daarbij tegen pogingen van communitaristen om een ethiek van de gemeenschap te formuleren over de individuen heen. Een dergelijk gemeenschapsdenken leidt naar zijn mening zelfs tot grotere sociale dwang dan die van de staat, omdat zij redeneert vanuit

een gepostuleerde gemeenschap.<sup>8</sup>

Het zou op deze plaats veel te ver gaan om deze gecompliceerde notie verder uit te werken. Het is voldoende om mee te gaan in Baumans uitgangspunt dat de bron van moraliteit niet besloten ligt in de sociale gemeenschap, maar vooraf gaat aan de invoeging in de gemeenschap: 'we zijn niet moreel dankzij de samenleving (daardoor zijn we alleen maar ethisch of gehoorzaam aan de wet), we leven in de maatschappij, we zijn maatschappij, dankzij ons morele zijn' (Bauman, 1993, p. 61). Vanuit dit morele vertrekpunt pleit Bauman voor ethische regels die de samenleving zodanig vorm geven, dat verantwoordelijkheid voor anderen zo veel mogelijk gegeneraliseerd wordt.<sup>9</sup> Hoewel hij hiermee een aantrekkelijk uitgangspunt formuleert, is het de vraag in hoeverre het tegemoet kan komen aan het eerder gestipuleerde morele onbehagen.

## HET MORELE ZIJN EN HET HUIDIGE ONBEHAGEN

Burgers verwijten de instituties niet dat ze hun verlangen onderdrukken - dat was het thema van de jaren zeventig - maar dat zij - al dan niet terecht - hun morele verantwoordelijkheid niet respecteren. Men eist ruimte en tegelijkertijd bewaking van de grenzen daarvan. Ook Bauman onderkent de onvermijdelijkheid om de sociale werkelijkheid vorm te geven. De intieme moraliteit tussen 'mij en de Ander' kan daarbij als vertrekpunt en ijkpunt dienen. Deze morele intuïtie dreigt weliswaar steeds weer te worden opgenomen en gekanaliseerd in juridische processen, maar toch zou een postmodern project op deze wijze richting kunnen geven aan de sociale verhoudingen.<sup>10</sup> Ook - of misschien wel juist -

een postmoderne moraliteit veronderstelt uiteindelijk keuzen, wil zij niet vervallen in louter procedures.

Wanneer we vanuit deze bevinding terugkeren naar het thema van dit artikel, dan begeven we ons op glad ijs. Het is voor de theoretici van het postmodernisme - en hetzelfde geldt voor vrijwel alle moraal-filosofen - weinig gebruikelijk zich uit te laten over onfatsoen en criminaliteit. Wanneer zij dit wel doen dan hebben ze over het algemeen weinig oog voor de 'overpodering' die in dit gedrag schuilgaat. Het kwade schuilt voor Bauman vooral in de disciplineringsprocessen van de staat en de gemeenschap, die de individuele verantwoordelijkheid in de weg staan. Hij heeft vooral oog voor het structurele kwaad, maar gaat daarin voorbij aan wat het kwaad van de één voor de ander kan betekenen.<sup>11</sup> Hier wreekt zich naar mijn mening een essentiële omissie van Baumans diagnose. Zijn moraliteitsbegrip heeft geen oog voor de keerzijde van moraliteit. Want de relatie tussen 'Ik en de Ander' is ook pervers en gewelddadig; ze kent leedvermaak en machtswellust.

Het gelaat van 'de Ander' is niet alleen een uitnodiging tot onderschikking. Hans Achterhuis wijst erop dat de filosofie van Levinas, waar Bauman zich op baseert, juist nadrukkelijk ook het kwade impliceert. Het gelaat van de Ander representeert zowel 'een verzoeking tot moord' als de imperatief 'Gij zult niet doden'. 'De mens kan alleen een zelf worden door zich van het andere af te grenzen en zich tegen de dreiging ervan te verdedigen. Dit houdt onvermijdelijk ook vormen van geweld en agressie tegen de andere mens in. Het goede voor ik mondt zo uit in het kwade voor de ander' (Achterhuis, 1998, p. 164 e.v.). Deze tweezijdigheid van 'de Ander' acht Achterhuis van belang om aan half-

zachtheid te ontkomen bij de beoordeling van het werk van Levinas.

Afgezien van dit filosofische argument doet vooral het historisch besef ons twijfelen aan de morele capaciteiten van de mens. Moraliteit is een verhaal over deugd én zonde, liefde én haat, compassie én geweld. In iedere tijd dient dit verhaal opnieuw geformuleerd te worden - in actuele woorden en betekenissen. Dat is de opgave die in het ideologieloze tijdperk centraal staat. De morele ambiguïteit is veelal ondragelijk, zeker op momenten dat we worden geconfronteerd met de kwade kanten van het menselijk bestaan. Het onbehagen dat voortvloeit uit de morele leegte van het post-ideologische tijdperk roept een verlangen op naar geborgenheid, een politiek van het fatsoen of een beschavingsoffensief. Het is juist de keerzijde van de moraliteit - ambivalentie, onzekerheid, geweld - die de vormgeving van de huidige cultuur domineert.

#### SELECTIEVE MORALITEIT

Welke betekenis kennen we nu toe aan bovenstaande constatering voor de positie van de overheid? In hoeverre heeft zij het recht - of misschien wel de plicht - zich uit te spreken in normatieve zaken? De roep om morele sturing - de politiek van het fatsoen - staat tegenover Baumans analyse dat moraliteit zonder illusies alleen vanuit de individuele verantwoordelijkheid kan worden opgebouwd. Klaarblijkelijk schieten de huidige wet- en regelgeving tekort om voldoende moreel kapitaal onder burgers te genereren. De legitimiteit om nadrukkelijker positie te kiezen in morele kwesties schuilt naar mijn mening in de impliciete opdracht aan de staat om de continuïteit van de samenleving te garanderen.

Het rechtssysteem dat de continuïteit van de samenleving waarborgt, lijkt zich te hebben losgezongen van de dynamiek in de samenleving. Beter gezegd: op sommige thema's en op sommige plaatsen is de samenleving op drift geraakt; daar worden door burgers rechtsvrije ruimten ervaren waarin het recht van de sterkste heerst. Dit heeft in de eerste plaats te maken met een handhavingstekort. Indien burgers het vertrouwen verliezen in de handhavingscapaciteiten van de overheid, ondergraaft deze haar eigen legitimiteit. Het handhavingsapparaat dient voldoende sterk te zijn om geloofwaardig te blijven.

Toch is het een illusie om te denken dat alleen via wetshandhaving het gevraagde fatsoen wordt gerealiseerd. De correctie van strafrechtelijk relevant gedrag dient pendanten te krijgen in een eerder stadium. Men zou kunnen stellen dat het corrigerende vermogen van de samenleving dient te worden versterkt voordat politie en justitie er aan te pas moeten komen. In dit verband dient nadrukkelijk te worden gekeken naar de instituties, zoals het onderwijs, de hulpverlening, maar ook het bedrijfsleven en allerhande maatschappelijke voorzieningen, van zwembaden tot voetbalverenigingen.

Deze zouden zichzelf meer dan thans vaak het geval is dienen op te vatten als normatieve instituties. Het onderwijs is er niet alleen voor diploma's, maar ook voor goed gedrag (burgerschap). De hulpverlening richt zich op de vraag van de cliënt, maar dient ook aan te spreken op anti-sociaal gedrag. De sportwereld bevordert het spel (en eventueel de knickers), maar ook een gedisciplineerde omgang op en rond de velden. De overheid heeft hierin een faciliterende en stimulerende rol. Niet omdat zij voorschrijft wat het goede leven voor burgers in moet houden, maar wel

omdat zij verantwoordelijkheid draagt voor het tegengaan van ongewenst aanmatigend gedrag, dat de duurzaamheid van de sociale verhoudingen in de waagschaal stelt.

Tegenover dit normatieve appèl van de overheid zou een proces van *deregulering* dienen te staan, teneinde de individuele verantwoordelijkheid van burgers meer tot zijn recht te doen komen. De wet- en regelgeving kan geen gelijke tred houden met de toenemende complexiteit van de samenleving. Een bombardement aan regels ontnemt de burger zijn morele subjectiviteit. Met een verkeersplein in plaats van stoplichten regelt het verkeer zichzelf, het doet een beroep op de eigen verantwoordelijkheid (het voorbeeld is van Marcel van Dam). Het handhavingstekort is voor een deel afgeroepen door een overregulerende staat die niet vertrouwt op de morele capaciteit van zijn burgers.

Vanzelfsprekend ben ik me bewust van de complexiteit van het ontregelen van de samenleving. Toch schuilt een legitieme positie van de overheid in een combinatie van normatieve facilitering en juridische deregulering. Dat zij in morele zin positie kiest is volgens mij onontkoombaar in een tijd dat moraal en recht van elkaar weg lijken te drijven. De overheid ontkomt, gegeven de huidige ambivalente moraliteit, niet aan explicitering van normatieve uitgangspunten, maar zij kan daarin alleen geloofwaardig zijn indien zij tevens tegemoet komt aan de heersende roep om individuele verantwoordelijkheid.

#### *Noten*

1. In overleg met de Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling en het Sociaal en Cultureel Planbureau.
2. De jaren zestig en zeventig betekenden naar mijn mening geen afscheid van de moraal, maar vormden eerder een periode

van hypermoraliteit. Vanzelfsprekende normen en gezagsverhoudingen werden doorbroken vanuit een moralistisch dualisme: solidariteit en zelfontplooiing. Deze bleken tot op zekere hoogte onderling tegenstrijdig, en werden in de jaren tachtig overtroffen door de brutaliteit van het neoliberale marktdenken.

3. Deze these lijkt te worden bevestigd in het kwalitatieve onderzoek *Geweld verteld* van Beke, De Haan e.a., 2001.

4. Zie in dit verband bijvoorbeeld 'Brief aan mijn dochter' van Jaffe Vink (2001); voor een breder perspectief zie het themanummer 'Gevecht om het publieke domein' van *Justitiële verkenningen* (2001).

5. In dit verband zij bijvoorbeeld gewezen op zijn werk over de holocaust uit 1989.

6. Gebaseerd op zeven kenmerken die Bauman op pp. 10-15 uitwerkt.

7. De term 'onttovering' is van Max Weber, die ermee duidde op de verwetenschappelijking en bureaucratisering van de samenleving.

8. Bauman heeft in het opstel *Communities* uit 2001 het dilemma tussen de individuele vrijheid en de gemeenschap nader uitgewerkt; zie hoofdstuk 4.

9. Deze opvatting vinden we ook terug bij de filosoof Rorty waar Bauman (bijvoorbeeld 1997, p. 64 e.v.) veelvuldig naar verwijst.

10. In het opstel 'Morality begins at Home'

geeft Bauman aanleiding tot een dergelijke interpretatie: 'The road from the "primal moral scene" to macro-ethics leads through political action' (1997, p. 65).

11. Geweld breekt in op de integriteit van lichaam en geest, en betekent juist in een tijdperk van 'identity politics' een schending van de persoonlijkheid. De Duitse filosoof Axel Honneth legt dit verband tussen geweld en de postmoderne 'Kampf der Anerkennung'.

#### Literatuur

Achterhuis, H., *De erfenis van de utopie*, Amsterdam, Ambo 1998.

Baumeister, R., *Evil; Inside Human Cruelty and Violence*, New York, Freeman 1997.

Bauman, Z., *Postmodern Ethics*, Oxford (UK)/Cambridge (USA), Blackwell 1993.

Bauman, Z., *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge, Polity Press 1997.

Beke, B.M.W.A., W.J.M. de Haan e.a., *Geweld verteld; dader, slachtoffers en getuigen over 'geweld op straat'*, Den Haag, WODC, 2001 (onderzoeksnotitie).

Boutellier, J.C.J., *De veiligheidsutopie; hendaags onbehagen en verlangen rond misdaad en straf*, Den Haag, Boom Juridische uitgevers 2002.

Brink, G. van den, *Geweld als uitdaging; de betekenis van agressief gedrag bij jongeren*, Utrecht, NIZW 2001.

*Esther Pans*

Als ik aan normen en waarden denk doen in mijn gedachten onmiddellijk visioenen op van verzuurde ouderen en verbeterden politici. De term wordt altijd gebruikt in een sfeer van klagen en kankeren en fungeert dan als aanklacht. Brr... Volgens mij zijn normen en waarden helemaal niet zo'n eenduidig begrippenpaar en hebben discussies erover een hoog *fake*-gehalte. Buiten de meeste basale omgangs- en fatsoensvormen om, zie ik ieders morele inborst als hoogst persoonlijk en flexibel. Ik houd mij lang niet aan alle maatschappelijke regels; toch vind ik mijzelf geen asociaal of immoreel mens. Ik hanteer mijn eigen, interne logica in goed en kwaad en voel mij vrij om dat te doen, hoewel ik als jurist vast anders zou moeten denken.

Voor een dierenactivist heb ik meer begrip dan voor een keurige burgerman die geheel onverschillig zijn kiloknaller-biefstukje bij de supermarkt koopt. Ik rijd wel eens zwart in de tram, maar sta wel altijd op voor ouderen. Ik fiets geregeld door rood, zonder licht of tegen het verkeer in – en deze feiten ook wel eens in cumulatieve combinatie. Maar ik let wel altijd goed op andere

verkeersdeelnemers en probeer ze niet te hinderen. Soms zet ik mijn vuilnis een dag te vroeg buiten, maar ik gooi nooit papertjes op de grond. Mijn compassie met bedelaars en daklozenkrantverkopers is de afgelopen jaren behoorlijk geslonken, maar straatmuzikanten en collectanten geef ik wel altijd geld. Wanneer in een café de rekening te laag uitvalt zeg ik er alleen iets van als de bediening aardig was. Als student heb ik wel eens een fiets bij een junk gekocht, maar nu - als werkend mens - vind ik dat niet meer kunnen. Ik probeer in winkels aardig en geduldig te blijven, ook als ik haast heb of geïrriteerd ben, maar onbeschofte onverschilligheid beantwoord ik zonder enige moeite met ijzige arrogantie.

Ieder mens zijn eigen Wetboek van Normen en Waarden! Uit praktisch oogpunt is het wellicht niet de meest handige oplossing, maar zelf kan ik goed leven met dit idee. De agent die mij een bon gaf voor fietsen zonder licht bleek helaas een andere logica te hanteren dan ik, maar ja... daar kon ik ook wel weer begrip voor opbrengen.

*Bert Musschenga*

Iedereen – rechts en links – heeft het vandaag de dag over normen en waarden. Het feit dat er zoveel over gepraat wordt, wijst op een breed gedeeld gevoel van onvrede en onbehagen. De communis opinio lijkt te zijn dat mensen niet voldoende besef meer hebben van wat mag en niet mag, van goed en kwaad of het daarover in ieder geval onvoldoende met elkaar eens zijn. Nu kent iedere tijd zijn eigen vormen van maatschappelijke onvrede en onbehagen. In de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw was er onvrede en onbehagen over verstarde machtsverhoudingen, gebrek aan democratie en inspraak, paternalisme, moralisme, ongelijke behandeling van de seksen, scheve inkomensverdeling etc. Alhoewel die gevoelens toen ook gevoeld werden door morele idealen van vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid – voluit normatieve noties! – werd er toen niet geroepen om meer aandacht voor normen en waarden. In de hedendaagse discussie verwijst men met het begrippenpaar normen en waarden niet naar die grote idealen van vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid, eerder wil men de noodzaak van een inperking daarvan benadrukken. Vrijheid heeft volgens velen tot bandeloosheid geleid; tolerantie – nauw met het vrijheidsideaal verbonden – zou te ver zijn doorgeschooten. De hedendaagse roep om normen en waarden heeft overduidelijk een (re)moraliserende en (re)paternaliserende intentie.

### MAATSCHAPPELIJK ONBEHAGEN

Vreemd genoeg heeft het begrippenpaar normen en waarden op zich geen moraliserende of paternaliserende bijmaak. Integendeel, op zich zijn het lege begrippen die meer thuishoren in het jargon van de beschrijvende sociale wetenschappen dan in de evaluatieve taal van de ethiek. Waar doelen mensen op als ze om meer aandacht voor normen en waarden vragen? De beste manier om op het spoor te komen van de inhoud van de normen en waarden die men op het oog heeft, is de maatschappelijke onvrede en het maatschappelijk onbehagen nader te analyseren. Men maakt zich allereerst zorgen over de toename van agressie en geweld, tegenover mensen maar ook tegenover publieke goederen; zoals zinloos geweld, agressie in het verkeer, gewelddadiger worden van misdrijven. Vervolgens over de wijze waarop mensen zich gedragen binnen, en gebruik maken van, publieke ruimtes, bijvoorbeeld door hondenpoep en straatvuil achter te laten, door in de bus en in de trein met de benen op de bank te gaan zitten. Tenslotte ergert men zich aan het gebrek aan fatsoen en wellevendheid in de bejegening van anderen zoals dringen bij het openbaar vervoer, niet opstaan voor ouderen, niet groeten van chauffeurs, eisen om snel geholpen te worden in winkels en ziekenhuizen.

Omdat het over zo verschillende zaken gaat, vind ik het gebruik van de begrippen normen en waarden te onprecies en ook te

verhullend. Ik geef er de voorkeur aan twee andere begrippen te gebruiken: moraal en fatsoen. Onfatsoenlijk gedrag – onwettendheid, gebrek aan respect in de omgang met anderen – wekt veel ergernis en irritatie. Het maakt het samenleven tussen mensen stroef en onaangenaam. Maar het is toch van een andere orde dan immoreel gedrag dat schade toebrengt aan de rechten, de belangen en het welzijn van mensen. Hoewel, onfatsoenlijk gedrag mag dan minder erg zijn, het komt wel vaker voor en draagt daardoor fors bij aan het ontstaan van gevoelens van irritatie en onvrede.

Zijn de mensen vandaag minder fatsoenlijk en minder moreel dan – pakweg – in de jaren zeventig van de vorige eeuw, of in de jaren vijftig? Als burger die zelf ook gevoelens van onvrede en onbehagen kent, ben ik geneigd die vraag met een ‘ja’ te beantwoorden. Veel meer mensen dan toen doen dingen die niet stroken met (mijn ideeën over) moraal en fatsoen. Ik erger me soms rot aan het gedrag van medeburgers. (En misschien ergeren anderen zich aan mijn gedrag.) Maar als ik bedenk hoe zeer het gedrag van mensen ten opzichte van dieren en het milieu ten goede is veranderd, dan kan ik niet waarmaken dat er over de volle breedte van het menselijk handelen sprake is van moreel verval.

#### Iedereen is zijn eigen wetgever

Volgens Christine Hack (*Centraal Weekblad*) wordt de discussie over normen en waarden gevoerd: “Omdat het zelfbeschikingsrecht en de autonomie geleid hebben tot een eisende individualiteit waarvan de gevolgen ons boven het hoofd groeien.” Een autonomie die geen rekening houdt met grenzen en met het bestaan van anderen is volgens haar gevaarlijk. Met haar

zien vele andere critici van de moderne cultuur de autonomie, het pronkstuk van de Verlichting, als een belangrijke oorzaak van de maatschappelijke verloedering. Alhoewel ik het verschijnsel van de eisende individualiteit niet ontken, wil ik dat niet zonder meer gelijkstellen met autonomie. Autonomie is in de betekenis die de grootste filosoof van de Verlichting, Kant, er aan gaf iets anders dan vrijheid zonder grenzen en zonder rekening te houden met anderen. Autonomie is je voegen naar wetten die je jezelf als redelijk wezen hebt gesteld. Kant ging er – populair gezegd – vanuit dat wanneer mensen als redelijke wezens op de stoel van de wetgever zouden gaan zitten, ze wel tot dezelfde wetten zouden komen. Er zou geen verschil zijn tussen mijn wetten en de wetten van een ander. Maar op dat punt had hij geen gelijk. De wetten die ik mezelf opleg (en waarvan ik vind dat anderen zich er ook aan zouden moeten houden) sporen niet altijd met de wetten die anderen formuleren.

Een mooie illustratie van een gepopulariseerde quasi-kantiaanse opvatting van autonomie is te vinden in de column van Esther Pans. Ieder zijn eigen Wetboek van Normen en Waarden, is haar adagium. Ze houdt zich, zegt ze, lang niet aan alle maatschappelijke regels, maar vindt zich geen asociaal en immoreel mens. Ze hanteert een ‘eigen interne logica in goed en kwaad’. Ik denk dat Esther verwoordt wat veel mensen denken die we beslist niet asociaal of immoreel noemen. Ik noem ze ‘eigenmorele mensen’, mensen die wel grenzen in acht houden, maar zelf willen uitmaken waar ze die trekken. Eigenmorele mensen zijn niet noodzakelijk individualisten of egoïsten. Vanuit het standpunt van iemand die zich ergert aan, geschokt of geschaad voelt door het gedrag van een ander zal het niet veel uitmaken of

die ander egoïstisch, individualistisch of eigenmoreel is, maar voor de analyse maakt het wel verschil uit.

Ik ben er van overtuigd dat er nu niet meer a- of immorele mensen zijn dan vijftig jaar geleden. De stelling die ik in dit artikel wil verdedigen is dat de problemen die onder noemers als maatschappelijke verloedering gerangschikt worden althans voor een deel voortvloeien uit het wijdverbreide verschijnsel van de eigenmoraliteit. Mensen zoals Esther zijn nog zo reëel te erkennen dat anderen een andere logica kunnen hanteren dan zij, zoals de agent die haar beboet omdat ze zonder licht rijdt. Andere eigenmorele mensen voelen zich beledigd als je ze op hun gedrag aanspreekt. Want wie ben jij wel dat je denkt ze op hun gedrag te kunnen aanspreken?

#### EIGENMORAAL EN PUBLIEKE RUIMTE

Daar ligt precies het probleem. Wie ben ik dat ik een ander mag bekritisieren? Waarop kan ik me beroepen als ik kritiek op een ander heb? De politiemans die een bekeuring uitdeelt kan zich op zijn ambt en op het recht beroepen. Maar waarop kan ik mij beroepen als ik in de bus tegen iemand zeg dat hij z'n benen van de bank moet halen? "Ieder mens zijn eigen Wetboek van Normen en Waarden! Uit praktisch oogpunt is het wellicht niet de meest handige oplossing, maar zelf kan ik goed leven met dit idee." Aldus Esther Pans. Nu valt het in de praktijk met dat 'ieder zijn eigen Wetboek' nog wel mee. Het lijkt er meer op dat er wel een gedeelde Grondwet is, maar dat de daarop gebaseerde wetten verschillen. Oftewel: op een meer algemeen niveau is er wel een zekere morele consensus, maar velen behouden zich het recht voor zelf te be-

palen hoe die moraal geïnterpreteerd moet worden en wanneer een uitzondering toelaatbaar is. Maar het feit dat toch over 'een eigen Wetboek' gesproken wordt, is veelzeggend.

Als mensen in bijvoorbeeld de voetbalwereld bezwaar hebben tegen (de interpretatie van) bepaalde spelregels, zullen ze moeten proberen steun te verwerven voor een verandering (in de toepassing) van die regels. Zolang dat niet het geval is, zullen spelers zich aan de oude regels moeten houden. Als ze dat niet doen, is een simpele verwijzing naar die regels voldoende om kritiek op hun gedrag te rechtvaardigen. Niemand wordt gedwongen te voetballen, iedereen is vrij om een nieuwe sport met nieuwe regels te beginnen. In de samenleving ligt het niet zo simpel. Niet alleen omdat je niet zo gemakkelijk een eigen samenleving kunt beginnen, ook omdat de verhouding van mensen tot hun moraal een andere is dan die van mensen uit de voetbalwereld tot de regels van het voetballen. Bij een moreel mens is de moraal verweven met z'n identiteit. Kritiek op iemands gedrag wordt daarom ervaren als een aanval op diens identiteit, diens zelfinterpretatie als moreel mens. Bij eigenmorele mensen is de moraal gefundeerd in hun identiteit. Iemands eigenmoraal heeft voor hem gezag omdat en voorzover hij daaraan zelf gezag verleend heeft. Dat is de enige vorm van gezag die eigenmorele mensen erkennen; een van buiten komende moraal is een soort bezettingsmacht die geen gezag kan hebben. De eigenmorele mens is de wetgever, de rechter en de uitvoerder van zijn moraal en oefent als enige gezag over zichzelf uit.

Eigenmorele mensen zijn meestal geen oppervlakkige relativisten. Integendeel, ze kennen diepe gevoelens van morele verontwaardiging over wat er in de wereld ge-

beurt. Maar rechtstreeks kritiek uitoefenen op concrete anderen is zoïets als inbreuk maken op hun morele soevereiniteit. Zoals er op het internationale vlak geen gedeelde politieke moraal is die een door allen als gezaghebbend aanvaarde rechtvaardiging verschaft voor interventie in andere staten, zo ook is er geen gedeelde moraal meer die een gezaghebbende basis vormt voor de bemoeienis met anderen. Interventie kan dan alleen als het opleggen van jouw moraal aan anderen beschouwd worden. De stand van zaken die we op het internationale vlak proberen te veranderen, doet zich nu ook voor op het nationale vlak, binnen de eigen samenleving. Samenleven veronderstelt de aanvaarding van het gezag van een moraal dat niet uit jezelf afkomstig is, dat je overstijgt.

Als een woning maar uit één ruimte bestaat waarin iedereen alles moet doen, dan moeten er goede afspraken en regels zijn om dat mogelijk te maken. Iedereen moet zich schikken en niemand kan doen en laten wat hij graag zou willen. Het wordt een stuk gemakkelijker als iedereen tenminste een eigen slaapkamer heeft. Hoe meer ruimte een ieder voor zichzelf heeft, des te minder is er kans op wrijving en des te minder regels en afspraken zijn er nodig. Maar een huis heeft onderhoud nodig. Als daarover geen afspraken gemaakt worden, raakt het in verval. En als de bewoners dingen gemeenschappelijk willen doen of gewoon ervaringen willen uitwisselen, zullen daarover ook afspraken gemaakt moeten worden. Nu kun je eindeloos gaan discussiëren over wat voor afspraken gemaakt moeten worden. Maar dan wordt samenleven onmogelijk. In zo'n situatie zie je dat bewoners zich steeds meer in hun eigen ruimtes terug gaan trekken. De gemeenschappelijke ruimtes die er nog waren, worden dan verdeeld en verkaveld. Dat

heeft dan niet zo veel meer te maken met individuele vrijheidsdrang als wel met onwil en onvermogen om tot overeenstemming te komen. Dat verschijnsel meen ik ook in de samenleving om me heen te kunnen waarnemen. Het lijkt soms wel of publieke ruimtes onmiddellijk verkaveld worden. Passagiers in bus of trein bezetten een zitplaats die vervolgens als het ware deel gaat uitmaken van de private levenssfeer waarbinnen ze volgens hun eigen moraal kunnen handelen. De zitplaats wordt binnen het eigen territorium getrokken, de ruimte waarbinnen een soort morele territoriale onschendbaarheid heerst. Ook wanneer ze het zouden willen, zijn ze niet meer in staat een vorm van gemeenschappelijkheid met medepassagiers te ontwikkelen. Hoe beperkt en mager een samenleving ook mag zijn, altijd is een vorm van gedeelde moraal nodig die echter alleen tot stand kan komen als mensen enige distantie kunnen nemen van hun eigen moraal en bereid zijn zich aan een moraal te conformeren die niet hun hoogst individueel product is en waarvan de bron van het gezag niet in hen zelf ligt. Maar wat is dat eigenlijk: gezag?

## GEZAG

We kennen twee soorten gezag: dat van gezaghebbende personen en dat van gezagsdragers. Een gezaghebbend persoon is iemand die op een bepaald terrein veel kennis, inzicht en ervaring heeft. Als een gezaghebbend iemand een mening of een advies geeft, heb ik een goede reden om daar naar te luisteren of om het advies op te volgen. Als ik op expeditie ga in het Amazonegebied onder leiding van een befaamde gids, dan zal ik z'n aanwijzingen en adviezen blindelings volgen, ook op

momenten dat mijn eigen ideeën in een andere richting gaan. Het feit dat zo'n autoriteit iets adviseert, is een goede reden om het te doen, ook al begrijp ik niet goed waarom hij dat adviseert. Bij een gezagsdrager of iemand die een gezagsinstantie representeert, ligt dat anders. Als ik met een naar mijn mening goed weldoordachte bouwtekening voor een nieuw huis naar de afdeling Bouw- en Woningtoezicht van de gemeente ga en een ambtenaar vertelt me dat het ontwerp op essentiële punten in strijd is met de gemeentelijke voorschriften, dan is die uitspraak een reden die al mijn eigen overwegingen voor het ontwerp uitschakelt, buiten spel zet. De uitspraak is niet een extra argument dat ik bij een heroverweging van het ontwerp kan betrekken, het is een streep door mijn r/tekening. Ik heb ook weinig keus. Als ik zonder vergunning een huis bouw, heeft de gemeente het recht om het af te breken. De gemeente heeft sanctiemacht.

Het gezag van een moraal buiten of boven het individu is te vergelijken met het gezag van de gezagdrager, niet met dat van een gezaghebbende persoon. Het is een gezag dat ons redenen geeft dingen te doen of na te laten ook als we uit onszelf iets anders zouden willen doen. Waarom hebben we geen gedeelde moraal meer die gezag over ons heeft en ons reden geeft om iets te doen of na te laten ook wanneer we het er niet helemaal mee eens zijn? Omdat we ons geen moraal kunnen voorstellen waarvan het gezag niet in onszelf gelegen is; een moraal die we ons eigen kunnen maken en waartoe we ons wel kritisch kunnen verhouden, maar die altijd het karakter zal hebben van een referentiepunt dat boven onszelf uitstijgt. De burgerlijke moraal van de jaren vijftig van de vorige eeuw fungeerde nog wel als zo'n referentiepunt. Maar er kwam een moment waarop men

ontdekte dat die moraal voor de meeste mensen alleen nog maar een conventie was die niet meer door innerlijke overtuiging werd gesteund en waaraan men zich conformeerde omdat men dacht dat anderen dat verwachtten. Bevrijd van die conventie werd iedereen vervolgens z'n eigen morele wetgever, in de overtuiging dat conventies met het strikt persoonlijke karakter van moraal in strijd zijn: moraal als persoonlijke waarheid laat zich niet in conventies vastleggen.

## DE HERKOMST VAN DE EIGENMORAAL

De conceptie van de eigenmoraal is het resultaat van een eeuwenlange ontwikkeling die ik hier schets aan de hand van de lotgevallen van het begrip 'geweten'. Volgens de traditioneel-religieuze visie is het geweten een door God gegeven quasi-instinctief vermogen om de morele waarheid te kennen. Ieder mens heeft, althans in potentie, dat vermogen. Het is een vermogen om vast te stellen welke van de intenties en motieven die iemand heeft, en welke van de handelingen die hij verricht, moreel toelaatbaar of moreel slecht zijn. Het geweten zegt echter niets over de verdienstelijkheid van iemands motieven en handelingen. Het is een stoplicht dat hetzij op rood, hetzij op groen staat, en geen applausmachine. Bij deze visie op het geweten is verondersteld dat er dingen zijn die objectief moreel slecht zijn. Objectief wil dan zeggen dat de waarheid van bijvoorbeeld de uitspraak dat overspel moreel slecht is, niet afhankelijk is van wat mensen van die daad vinden of van de gevoelens die de daad bij hen oproept. Moreel slecht wil zeggen: strijdig met de door God in de werkelijkheid ingeschapen natuurlijke en rationele wetmatig-

heden. Het geweten is het door God aan de mens geschonken, en door de zondeval niet geheel verloren gegaan, vermogen om onderscheid te maken tussen wat moreel slecht en wat toelaatbaar is. Je geweten raadplegen is niet hetzelfde als gebruik maken van je rationele vermogens om tot een oordeel te komen over wat juist is om te doen. Het geweten kan gedeeltelijk gevormd en geïnformeerd worden door oordeelsvorming, opvoeding en discussies met anderen maar wordt toch vooral gekarakteriseerd als een innerlijke stem die ons vertelt wat we wel of niet moeten doen, en niet als een moreel adviseur wiens adviezen we eventueel naast ons neer zouden kunnen leggen. Het geweten is de plek waar de mens God ontmoet, waar God op de mens inwerkt. Luisteren naar het geweten is luisteren naar wat God iemand zegt (niet) te doen.

De klassieke Middeleeuwse visie op het geweten maakt onderscheid tussen synderesis en conscientia. Synderesis verwijst naar het natuurlijke, zekere weten omtrent de principes van het natuurrecht. Die kennis is van oorsprong onveranderlijk en vrij van dwalingen. De conscientia verwijst naar de wél feilbare, maar tegelijkertijd absoluut verplichtende *toepassing* van de principes van het natuurrecht. Als iemand oprecht denkt dat God hem iets vraagt te doen of niet te doen, dan is hij verplicht dat (niet) te doen, ook als zijn geweten hem een richting opstuurt die afwijkt van wat anderen doen. Ook een objectief dwalend geweten is subjectief verplichtend.

De gedachte dat het geweten kan dwalen, rust op twee veronderstellingen. De eerste is dat er objectieve morele waarheid is, de tweede dat er een instantie is die daarover gezaghebbende uitspraken kan

doen. In de Middeleeuwen was dat de Kerk. De kerken van de Reformatie claimden die autoriteit niet en legden een sterke nadruk op de innerlijke beleving van geloof. Als er buiten de toegang die een ieder tot zijn eigen innerlijk heeft, geen andere toegang is die tot God en tot kennis van zijn wil leidt, dan wordt het in de praktijk moeilijk om harde uitspraken over een dwalend geweten te doen. Er is dan geen waarheid meer buiten de innerlijk ervaren, persoonlijke waarheid. Het is mijn these dat ook na het afkalven van het geloof in God en in het bestaan van een objectieve morele orde het geweten een aureool van heiligheid behoudt.

Naar mijn mening is dat aureool ook te zien boven wat ik de eigenmoraal heb genoemd. De eigenmoraal is een hoogst persoonlijke collectie van opvattingen over goed en kwaad, van principes en regels waarvoor iemand waarheid claimt en die hij niet kan/wil/mag opgeven zonder zichzelf geweld aan te doen. Het religieus geïnspireerde proces van de verpersoonlijking van de moraal leidt tot spanningen met de sociale functie die moraal in het intermenselijke handelen dient te vervullen. Over je eigenmoraal kun je misschien, net als over je diepste gevoelens, nog wel communiceren, maar discussiëren wordt moeilijk. Als morele opvattingen zo persoonlijk zijn, dan wordt kritiek daarop snel als een aanval op persoonlijke identiteit opgevat. Discussie en kritiek zijn echter onontbeerlijk voor de ontwikkeling van een gedeelde moraal. Hoe kun je weer ruimte scheppen voor de ontwikkeling van een gedeelde moraal met een sociale functie zonder het inzicht los te laten dat moraal persoonlijk moet zijn om menselijk handelen daadwerkelijk te kunnen motiveren?

## BESLUIT

Ik zie twee wegen die we kunnen bewandelen, maar bij geen van beide weet ik of ze adequaat zijn. De eerste weg wil ons bij de samenleving brengen door ons te laten reflecteren op de voorwaarden waaronder we tot persoonlijke identiteit kunnen komen. De Canadese filosoof Charles Taylor zegt dat weten wie je bent inhoudt dat je binnen wat hij een morele ruimte noemt je weg kunt vinden. Dit betekent dat je je positie weet te bepalen ten opzichte van de vragen die binnen die ruimte rijzen, zoals wat goed, slecht, waardevol en niet waardevol is. Dat is onmogelijk zonder het kompas van morele kaders die je omgeving je aanreikt. Taylor draait als het ware de volgorde om: het is niet zo dat de moraal die je vindt door in het diepst van je innerlijk af te dalen je eigen maaksel is. Dankzij de morele kaders van de gemeenschap die aan jou voorafgaat kun je antwoord geven op de vraag naar je identiteit, naar wie je bent. Dat je bent wie je bent, ben je dankzij de gemeenschap waarbinnen je bent opgegroeid en waarvan je deel uitmaakt. Inzicht in je herkomst leidt dan tot een gevoel van verplichting om die gemeenschap en haar tradities in stand te houden en waar nodig verder te ontwikkelen en te vernieuwen. Jouw moraal is wel van jou, maar niet uit jou: je innerlijk is niet de bron van die moraal. Als het gezag van de moraal aan jou voorafgaat en jou overstijgt, kun je ook niet het alleenrecht claimen op de interpretatie en de toepassing daarvan. Je bent niet meer en niet minder dan een onderdeel van een interpretatiegemeenschap. De erkenning van het gezag van de moraal en het inzicht in het feit dat je bent wie je bent door de gemeenschap zijn dus nauw met elkaar verbonden. Taylor wijst waarden als autonomie en persoonlijke verantwoorde-

lijkheid niet af, maar wil dat moderne mensen zich van de oorsprong, de inbedding en de noodzaak van een sociaal draagvlak daarvoor bewust worden.<sup>1</sup>

De tweede weg wil ons vooral meer bewust maken van de sociale functie van moraal. Wie uitsluitend volgens z'n eigen Wetboek van Normen en Waarden wil handelen, kan dat alleen door zich op een onbewoond eiland terug te trekken of binnen de samenleving een territorium af te bakenen en daarbinnen morele onafhankelijkheid uit te roepen waarna het samenleven met anderen een zaak van onderhandelen, coalities sluiten, macht, dreigen en afschrikken wordt. De samenleving verwordt dan tot een conglomeraat van morele getto's. Wie liever zonder geweld en in een sfeer van onderling vertrouwen met anderen wil kunnen samenleven, zal met anderen rond de tafel moeten gaan zitten om te praten over een morele grondwet voor vreedzaam samenleven. Er zijn ethische theorieën die moraal zien als een soort contract tussen mensen, bijvoorbeeld het contractualisme van de Amerikaanse filosoof Thomas Scanlon. Moraal is dan wat mensen die niet alleen op hun eigenbelang uit zijn en die zich in hun samenleven willen laten leiden door principes die niemand die ook die motivatie heeft redelijkerwijs kan verwerpen met elkaar overeenkomen. Moraal is een overeenstemming over 'wat we aan elkaar verschuldigd zijn'.<sup>2</sup> Moraal heeft in die benadering echter alleen gezag voor hen die de wil en het verlangen tot samenleven met anderen hebben en inzien dat het Wetboek van Normen en Waarden alleen in samenspraak met allen opgesteld kan worden.

Welk van de twee wegen men ook gaat, beide veronderstellen dat men de mythe van een sacrosancte eigenmoraal opgeeft. Taylor meent dat het inzicht in de sociale

herkomst, de sociale bronnen en de sociale infrastructuur van de morele identiteit kan leiden tot een gevoel van loyaliteit en verplichting tegenover de voedende samenleving. Zoals het besef van wat je ouders voor je hebben gedaan kan leiden tot een gevoel van verplichting jegens hen. Ik ben het maar ten dele met hem eens. De erkenning dat jij en je moraal niet je eigen maaksel zijn, kan het idee van een eigenmoraal relativeren. Niemand zal ook ooit loskomen van de samenleving waarbinnen hij is opgegroeid, maar soms is kritisch afstand nemen meer geboden dan loyaliteit.

Bij Scanlon rust het gezag van de sociale moraal uiteindelijk op de instemming van alle betrokkenen. Hij veronderstelt echter dat mensen zo redelijk zijn om af te zien van een absolute morele soevereiniteit. Ligt daar niet het probleem?

*Literatuur*

1. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge (Cambridge University Press) 1989.
2. T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Massachusetts (Harvard University Press) 1998.

*Judith de Putter*

‘Hoe was je dag lief?’ ‘Goed, maar ben wel moe, en jij?’ ‘Ook goed maar ook moe. Zaterdagavond gaan we culinair koken hè, en samen genieten?’ Dus we gaan zaterdagavond iets lekkers koken. Het plan is om op tijd op te staan zodat het nog niet zo druk is in de winkels. Toch wat langer geslapen, en een uitgebreid ontbijt is tenslotte een goede voorbereiding op die speciale avondmaaltijd. Ik heb ook wel eens recht op een dagje dat er niets moet ... alleen de boodschappen nog. Maar eerst een uurtje baantjes zwemmen want ik zal fit blijven. Anderhalf uur later stap ik op vermoeide benen de supermarkt binnen. Mijn lijstje toch kwijtgeraakt dus moet ik improviseren. Het is net het drukste moment want ook andere mensen slapen eerst uit en gaan sporten of wat dan ook voordat ze boodschappen halen. Mijn vrolijkheid begint langzaam te verdwijnen en als ik op de fiets richting huis zit bieden mijn trappers wel erg veel tegenkracht. Zware tassen aan mijn stuur, slappe spieren van het zwemmen en het verkeer is druk. Ik moet nog een eindje want ik was naar de biologische supermarkt gegaan. Ik wil snel naar huis, net als de automobilisten van wie ik geen voorrang krijg en de voetgangers die zonder op of om te kijken vlak voor me oversteken. Rakelings langs elkaar maar geen contact. Geen tijd voor een verontschuldiging of een groet en als er al tijd was heb ik er geen zin meer in. Want ik heb haast.

Wie ben ik? Mijn ouders, noch mijn ‘klasse’ of de samenleving als geheel heb-

ben me verteld wat ik later zou moeten worden. Sinds mijn tienerjaren kijk ik naar binnen om te ontdekken wat mijn verlangens zijn en hoe ik gelukkig kan worden. Op basis van die verlangens stel ik eisen aan mezelf, want ik moet een heleboel doen en heb heel wat aan mijn hoofd voordat ik ben wat ik wil zijn. Het is nogal een verlanglijstje. En dan wil de omgeving natuurlijk net zo goed nog steeds wat. Het idee om geen enkele kans te laten liggen heb ik waarschijnlijk niet zelf verzonnen. Dus ren ik van mijn werk naar ontspannende bezigheden, van de verlate trein naar de bijeenkomst die goed staat op mijn cv en van het uitgebreide ontbijt naar de supermarkt die beter is voor de wereld. Onderweg wil ik niet tien minuten in de rij voor een knipje in mijn zwemkaart maar ben ik sneller bij de tweede kassa dan de gene die eerst voor me stond.

Natuurlijk zijn mijn ouders of de samenleving niet verantwoordelijk voor mijn gedrag of voor mijn motivaties. Mijn ouders niet omdat zij ook kinderen van de tijdgeest zijn en de samenleving niet omdat die me genoeg vrijheid biedt om niet mee te doen. Om me niet vol te smeren met L’oreal omdat ik het waard ben. Om niet meteen vast te zitten aan een hypotheek omdat het anders weggegooid geld is. Om niet allebei fulltime te werken en om daarbij ook nog kinderen te krijgen. Om niet de psychologische onderzoeken naar communicatie en relaties te laten bepalen hoe ik mijn vriend en anderen benader. Om niet

een perfect vormgegeven individu te zijn. Mijn strijd voor meer normen en waarden is vooral een strijd om minder eisen te stellen. Aan mezelf en aan de mensen om me heen. Dus juist meer individuele vrijheid, de zondebok in het huidige debat.

Een positief antwoord op de roep naar meer normen en waarden ligt terug in de tijd. Niet naar de jaren vijftig alsjeblieft, maar terug naar de roep om te onthaasten.

Deze keer geen new age en andere zweverigheid, maar minder ambities en minder maakbare individuen. Minder teleurstelling en overgevoeligheid als het niet allemaal lukt. De wereld is niet perfect, jij bent geen supermens. We zijn allemaal stervelingen die met zo min mogelijk kleerscheuren van geboorte naar dood moeten gaan. Stel je verwachtingen bij, dat zeiden sommige van die ouwe Grieken ook al.

*Wim Wardekker*

Over de taak van de school in de morele vorming van leerlingen is al heel wat gediscussieerd sinds minister Ritzen dit onderwerp, onder de niet zo gelukkige noemer 'pedagogische opdracht', op de agenda plaatste. Het onderwijs heeft die opdracht inderdaad als een taak op zich genomen. De pedagogische taak werd daarbij tweeledig opgevat: enerzijds als het 'pedagogisch handelen' van de leraar, waarmee wordt bedoeld op het scheppen van een goede en veilige sfeer en een uitdagende leeromgeving, en anderzijds als de morele vorming in engere zin.

### TWEE OPVATTINGEN

In de meeste gevallen<sup>1</sup> werd ook het tweede deel van de taak, morele vorming, als belangrijk geaccepteerd. Maar er ontstond wel een intensieve discussie, zowel over *wat* er dan geleerd zou moeten worden als over *hoe* dat zou kunnen. Wat het eerste betreft komen sommigen niet verder dan een aantal fatsoensregels die de volghen verdwijnende sociale cohesie in de samenleving terug zouden moeten brengen. Anderen vatten deze taak breder op als de voorbereiding van leerlingen op de actieve participatie aan de democratische (en pluriforme) samenleving: aan democratisch burgerschap dus. Meestal wordt dat dan weer vertaald in 'deugden', dat wil zeggen relatief constante persoonlijke eigenschappen, zoals democratische gezindheid en to-

lerantie. De vraag hoe een lijstje van belangrijke waarden of deugden er dan uit zou moeten zien is vaak gesteld en op uiteenlopende wijzen beantwoord. Gemeenschappelijk aan zulke conceptualisering van de pedagogische taak is dat ze ervan uitgaan dat waarden en normen aan te leren zijn los van andere onderwerpen die in de school aan de orde komen en die dan gerekend worden tot de andere, 'didactische' taak van de school. Veelal wordt daarbij gewezen op het onderscheid tussen kennis (waarvoor waarheid als kwaliteitscriterium geldt) en waarden (waarvoor dat niet geldt). In die zin wordt morele educatie dan gezien als een soort service aan gezin en samenleving, waar de mogelijkheden van het gezin te kort schieten.

De vraag naar de inhoud van morele vorming op school is echter niet onafhankelijk van die naar de wijze waarop die vorming plaats moet of kan vinden. Ook hierover zijn zeer uiteenlopende opvattingen, en mede omdat die ook in het onderwijsbeleid een rol spelen is het de moeite waard daarop nader in te gaan.

### WAARDENOVERDRACHT

De eerste groep van opvattingen is te karakteriseren als 'waardenoverdracht'. Hierbij gaat men ervan uit dat het in grote lijnen wel duidelijk is welke normen en waarden in onze samenleving voor iedereen gelden en dus ook aan leerlingen dui-

delijk gemaakt moeten worden. Dat gebeurt vooral door leerlingen aan te spreken op gedrag dat niet met die normen in overeenstemming is, door ze te wijzen op voorbeelden van waardevol geacht handelen, en door als leraar zelf het voorbeeld te geven. In het algemeen is dit dus een tamelijk moraliserende benadering van de leerling. Soms blijft ze steken in het aanleren van gedrags- en omgangsregels voor de school, regels die voorwaardenscheppend zijn voor het lesgeven wat dan wordt opgevat als de primaire taak van de school. Soms gaat het nadrukkelijk over normen en waarden die in de samenleving gelden. Een voorbeeld van het laatste is ‘character education’, een aanpak die vooral in de Verenigde Staten populair is geworden (Lickona 1993). De leerlingen wordt volgens de *Character Counts Coalition* bijvoorbeeld voorgehouden dat “A person of character is trustworthy, treats all people with respect, acts responsibly, is fair and just, and is a good citizen”.<sup>2</sup>

Er zitten verschillende bezwaren aan deze benadering. Ten eerste is er de neiging om belangrijk geachte waarden en normen van bovenaf, vanuit de leraren en de school, aan leerlingen op te leggen. Dat brengt het gevaar mee dat leerlingen er op reageren als op de meeste schooltaken: er minimaal aan voldoen, niet omdat het intrinsiek belangrijk gevonden wordt maar omdat het moet. Alleen jonge kinderen zullen waarden accepteren op gezag van de leraar. Zeker in het voortgezet onderwijs, zijn leerlingen echter niet bereid alles wat leraren zeggen zonder meer over te nemen. Zo’n effect wordt versterkt als de leerlingen even om zich heen kijken in de samenleving. Ze zullen dan immers merken dat er ten eerste vrijwel geen waarde of norm te vinden is die door iedereen gelijk geïnterpreteerd wordt, zoals vrede of tolerantie.

Ten tweede zien ze dat in het feitelijk gedrag van mensen heel andere normen gelden dan ze op school geleerd wordt, bijvoorbeeld de belasting ontduiken, snel rijk worden, te hard rijden ‘als het kan’. Juist het niet meer vanzelfsprekend zijn de officiële normen is de aanleiding geweest voor het benadrukken van de pedagogische taak. Een moraliserende benadering sluit onvoldoende aan bij de eigen ervaringen van leerlingen op dit punt.

Een tweede probleem is dat deze benadering niet leidt tot kritisch leren nadenken over de voorgehouden waarden en normen. Integendeel, het is de bedoeling dat leerlingen de waarden niet alleen leren kennen, maar ook tot hun eigen uitgangspunt maken. Dat ze, om het mogelijk wat ouderwets uit te drukken, hun geweten vormen. Nu is dat op zich genomen geen slecht uitgangspunt. Aan het leren van waarden en normen heb je niet zoveel als ze alleen cognitief beschikbaar zijn, als je ze kent. Ze moeten de manier waarop je jezelf en je positie in de wereld waarneemt, vanaf het begin, gaan kleuren. Om een begrip van de socioloog Bourdieu te lenen: ze moeten deel worden van je *habitus*. Maar tegelijkertijd zou het altijd de bedoeling van onderwijs moeten zijn (of dat nu over morele regels gaat of over andere zaken) dat leerlingen zelf kritisch leren nadenken. Alleen aanpassing aan wat belangrijk geacht wordt door degenen die de macht hebben om het curriculum te bepalen is niet genoeg. In een snel veranderende wereld moet er juist ruimte zijn om nieuwe manieren van samenleven en samenhandelen te vinden. Alleen al daarom kan de school niet van leerlingen eisen dat ze een ‘goed’ mens worden in de traditionele zin.

## WAARDENVERHELDERING

Precies tegengestelde benaderingen zijn die waarin het leren van waarden vooral als een intellectueel proces wordt opgevat. Meestal betekent dat het leren discussiëren *over* waarden. Vaak vindt dat plaats in aparte lessen. In de aanpak die bekend staat als 'waardenverheldering' gaat het erom dat leerlingen leren de waarden en normen die ze van buiten de school meebrengen preciezer te formuleren en kritisch te bekijken. Daarmee zijn we dan af van het probleem dat de overgeleverde en vandoord bekende waarden en normen misschien wel niet meer zo goed in deze tijd passen. Deze aanpak is expliciet relativistisch. Andere benaderingen gaan uit van een fasenmodel van de ontwikkeling van het moreel redeneren, gebaseerd op onderzoek van de ontwikkelingspsycholoog Lawrence Kohlberg. Het goede aan deze aanpak is dat leerlingen inderdaad leren over waarden na te denken en ze kritisch te benaderen. Op die manier beschikken de leerlingen over de begrippen die we gebruiken om over goed en kwaad na te denken als intellectuele instrumenten. Maar kunnen discussiëren over waarden betekent nog niet dat je je die ook hebt eigen gemaakt. Het kan gemakkelijk een intellectueel kunstje blijven dat voor je eigen bestaan geen betekenis heeft. Vooral omdat leerlingen er toch al goed in zijn om hun leren te beperken tot het leren van kunstjes om de leraar tevreden te stellen. Het probleem bij deze werkwijzen is dat er te weinig relatie dreigt te worden gelegd met het eigen bestaan van de leerlingen en hun morele problemen. De vorming van een *habitus* lijkt hier eerder een toevallig nevenproduct dan een nagestreefd doel, behalve in die zin dat een habitus van kritisch denken wordt nagestreefd. Soms, bijvoorbeeld in het geval

van zogenaamde 'just community schools', probeert men dit op te vangen door het scheppen van een schoolklimaat waarin leerlingen worden aangesproken op het handhaven van morele waarden. Bijvoorbeeld eerlijkheid en openheid in hun handelen met andere leerlingen en met leraren. Het is echter een open vraag in hoeverre zo'n indirecte benadering leerlingen helpt om ook buiten de school zulke waarden te praktiseren.

## GEMEENSCHAPPELIJKE PROBLEMEN

Beide benaderingen hebben dus hun tekortkomingen, die elkaars spiegelbeeld lijken te zijn. Maar ze hebben ook gemeenschappelijke problemen die nog niet voldoende aan de orde geweest zijn. Twee daarvan zijn belangrijk om te komen tot een adequate kijk op wat het onderwijs al dan niet vermag. Ten eerste beschouwen beide benaderingen waarden als zelfstandige grootheden. Ten tweede zien beide mensen als individueel handelende beslissers. Op beide punten ga ik kort in.

We spreken vaak over (morele) waarden zoals 'respect' en 'verantwoordelijkheid' alsof ze zelfstandig bestaan en dus ook zelfstandig aangeleerd kunnen worden. Ze zouden van een heel andere aard zijn dan 'feitelijke' begrippen als 'huis' of 'vermenigvuldigen'. Dan kun je een discussie voeren in de klas over wat rechtvaardigheid 'is'. Maar het is zinvoller om over waarden te denken in termen van richtinggevende kwaliteiten van het handelen. Waarden zijn onlosmakelijk verbonden met het handelen in bepaalde contexten, met specifieke participanten en met bepaalde doelen. Wat wij gewoonlijk onder waarden verstaan zijn abstracties-achteraf. Voor analytische doeleinden en als instrument voor het nadenken

over morele kwesties functioneren zulke abstracties prima en zijn ze zelfs onmisbaar, maar ze krijgen pas werkelijke betekenis voor het handelen van mensen als ze verbonden worden met eigen ervaringen in concrete handelingssituaties. En andersom kunnen mensen in hun handelen waarden tot uitdrukking brengen die ze niet altijd goed kunnen verwoorden. Weliswaar is het onder woorden kunnen brengen noodzakelijk om op je eigen handelen te reflecteren en het daarmee mogelijk consistent te maken, maar mensen wachten niet met handelen totdat ze er op gereflecteerd hebben. Bijna elke beslissing die we nemen (of we ons nu van een beslissing bewust zijn of niet), bijna elke handeling die we uitvoeren, heeft mede betrekking op morele waarden. Waarden op dit handelingsniveau vormen een deel van iemands kijk op de wereld en de eigen positie daarin, in feite dus van de eigen identiteit.

Maar er is in dit opzicht geen onderscheid tussen waarden en 'feitenkennis'. Ook onze feitelijke kennis van de wereld functioneert op handelingsniveau slechts als ze deel is gaan uitmaken van een houding tegenover de wereld en onszelf. Die kennis wordt dus ook verbonden met waarden, met waarden en normen, met wat we normaal en nastrevenswaardig vinden. Leren, ook op school, zou geen kwestie moeten zijn van feitenkennis in het geheugen opslaan 'voor later gebruik'. Van echt leren waardoor het handelen van mensen verandert is slechts sprake als ze zich kennis, maar ook waarden, eigen maken in de zin dat het tot hun vanzelfsprekende kijk op de wereld en tot hun handelingsrepertoire gaat behoren. Identiteit is vooral ook de manier waarop je deelneemt in de samenleving. Om verstandig te kunnen handelen in de sociaal gestructureerde situaties waaruit de samenleving bestaat, heb je

een adequaat beeld nodig van jezelf, je eigen capaciteiten en beperkingen, voorkeuren en reactiewijzen, in relatie tot een beeld van de structuur van, en je eigen plaats in zulke situaties en wat je daarin wilt bereiken. Identiteit omvat ook een 'toekomstontwerp' dat voortdurend wordt bijgesteld. In dat beeld spelen kennis en vaardigheden (leerinhouden) een rol, namelijk als de instrumenten waarover je beschikt om je rol te vervullen en om over je eigen functioneren en dat van de praktijk als geheel na te kunnen denken. Zulke instrumenten zijn niet opgeborgen in een gereedschapskist waaruit ze naar behoefte tevoorschijn kunnen worden gehaald: ze maken, net als onze waarden en normen, al deel uit van de wijze waarop we situaties waarnemen en onze behoefte aan beslissingen bepalen. Het zijn ook geen 'objectieve' instrumenten die voor iedereen gelijk zijn. Want integratie in de persoon impliceert dat onze persoonlijke geschiedenis, emoties en mogelijkheden bepalen op welke manier we beschikken over kennis en vaardigheden.

## IDENTITEITSVORMING

Het voorgaande pleit er voor om onderwijs niet te zien in termen van de overdracht van kennis en vaardigheden maar primair als plaats waar leerlingen de gelegenheid hebben hun identiteit te vormen (vergelijk Wardekker, Biesta & Miedema 1998). Dat doen ze uiteraard niet alleen op school, maar ook daarbuiten: in relatie tot ouders en leeftijdgenoten. En als het onderwijs, door sterke nadruk te leggen op objectieve resultaten, daartoe weinig gelegenheid geeft, dan verliest het in de ogen van leerlingen aan inhoudelijke relevantie en is het alleen nog maar een ingewikkelde manier om een

diploma te halen waarvan de inhoud er eigenlijk niet toe doet.

Onderwijs dat uit is op identiteitsvorming moet er anders uitzien dan een plek waar de leraar er voor zorgt dat de leerlingen opgaven maken die betrekking hebben op tamelijk abstracte onderwerpen, het beeld van onderwijs dat velen van ons hebben. In plaats daarvan zou onderwijs de leerlingen veel meer moeten betrekken bij concrete situaties en praktijken waar gehandeld moet worden met behulp van de cognitieve instrumenten die op school ter beschikking komen. De bekende Amerikaanse onderwijsfilosoof John Dewey sprak in dit verband over de gelegenheid om ervaring op te doen (Dewey 1999). Zulke situaties kunnen op school gerepresenteerd worden in de vorm van verhalen, projecten, onderzoeksgroepen, duale leerwegen of een 'brede school'-achtige aanpak die relaties legt tussen de school en haar omgeving (Van Oenen & Wardekker 2001). Leersituaties waarin ervaringen op kunnen worden gedaan laten de leerlingen betrokken voelen bij wat daar gebeurt en stelt ze in staat een relatie te leggen met hun eigen ervaringen. Bovendien komen kennis, vaardigheden, en waarden tegelijkertijd en in relatie tot elkaar aan de orde. Steeds gaat het er om dat de morele tegenstellingen en conflicten in zulke situaties duidelijk worden. Leerlingen moeten handelwijzen niet klakkeloos overnemen maar erop reflecteren. Ervaring is niet alleen maar 'iets meemaken' maar ook de verwerking ervan.

Die reflectie zal, als het goed is, niet alleen het eigen handelen van elke leerling afzonderlijk betreffen. Handelen doe je bijna altijd samen met anderen. Er zijn anderen bij betrokken – als medewerkers, als belanghebbenden, als 'lijdend voorwerp'. Dat heeft twee consequenties. Enerzijds betekent het dat je mede verantwoordelijk

bent voor wat die anderen doen of wat hen overkomt, zowel nu als later. Deelnemen aan een sociale praktijk impliceert dat je niet (morele) beslissingen kunt nemen alsof je alleen op de wereld was – je bent verantwoordelijk ook voor anderen, en voor de wijze waarop die praktijk gestalte krijgt in het geheel van de samenleving. Het gaat tegelijkertijd altijd om burgerschapsvorming, en als burger ben je nu eenmaal niet volledig vrij om je eigen waarden en normen te kiezen.

Anderzijds betekent het samenhandelen karakter van praktijken dat je niet in je eentje verantwoordelijk bent. Anderen kunnen een deel van jouw verantwoordelijkheden, eventueel tijdelijk, overnemen. In de klas betekent dat bijvoorbeeld dat de leraar toezicht houdt op en verantwoordelijk is voor een goed en veilig verloop van de projecten waarin leerlingen betrokken zijn én hij maakt leerlingen attent op de morele implicaties van handelen.

Om dit met een voorbeeld te illustreren. Een competent automobilist bedenkt niet pas in een crisissituatie of er geremd, gas gegeven, of uitgeweken moet worden en wat daarvan de consequenties zullen zijn. Daarvoor is eenvoudigweg geen tijd. Hij of zij rijdt in de eerste plaats al zo dat zulke situaties zoveel mogelijk worden vermeden. Maar doet zo'n situatie zich voor, dan is de reactie grotendeels intuïtief op basis van een waarneming die niet eens bewust gemaakt wordt maar waarin toch de verworven vaardigheden meespelen. Een competent verkeersdeelnemer kent niet alleen de verkeersregels en weet technisch hoe een auto te besturen, maar rijdt ook met verantwoordelijkheidsgevoel. Een alleen technisch vaardig deelnemer kan besluiten die vaardigheid in te zetten op een wijze die anderen in gevaar brengt. De morele opgave van onderwijs ligt er nu juist in

dat leerlingen ook leren nadenken over hun rol in de samenleving en leren zien dat ze door hun acties invloed hebben op anderen én op het voortbestaan van de samenleving op zich. Het resultaat van dat nadenken moet een vanzelfsprekend deel worden van de identiteit, maar ook weer herzien kunnen worden door hernieuwde reflectie: een afwisseling van gebruik en reflectie.

Identiteitsvorming is dus een leerproces, en wel het leerproces waarom het op school, net als in de opvoeding, zou moeten gaan. Een leerproces waarin kennis, vaardigheden, normen en waarden tegelijkertijd betrokken zijn. Maar veel van de huidige ideeën over onderwijs verhinderen dat de school inderdaad een goede plek voor identiteitsontwikkeling wordt. Waar scholen worden afgerekend op *prestaties* in de zin van hoge scores op gestandaardiseerde toetsen, daar is voor persoonlijke ontwikkeling van de leerlingen weinig ruimte. Daar wordt de open sfeer met ruimte voor discussie, inbreng van eigen ervaringen, en autonomie voor de leerlingen, die nodig is voor die ontwikkeling, vervangen door een sfeer van concurrentie. En waar leraren opgeleid worden met de gedachte dat die hoge prestaties het belangrijkste zijn waarvoor de leraar verantwoordelijk is, daar ontbreekt een moreel vocabulaire voor leraren om zich te bezinnen op een identiteitsvormende taak, en om zich er rekenschap van te kunnen geven dat lesgeven per definitie een moreel geladen aangelegenheid is. Vernieuwingen als het Studiehuis zijn in dat opzicht bepaald geen verbetering: ze blijven gericht op abstract-intellectuele prestaties van de leerlingen. Het is eigenlijk merkwaardig dat de over-

heid enerzijds de pedagogische taak van het onderwijs benadrukt, en anderzijds een beleid voert dat het adequaat uitvoeren van die taak op allerlei manieren belemmert.

#### Noten

1. Er zijn uitzonderingen, zoals een rapport van de psycholoog Hofstee voor de WRR (Hofstee 1992).
2. Samengevat van de webpagina van het *Center for the Fourth and Fifth Rs*, [http://www.cortland.edu/www/c4n5rs/char\\_v.htm](http://www.cortland.edu/www/c4n5rs/char_v.htm)

#### Verwijzingen

- Dewey, J. (1999) *Ervaring en opvoeding*, vertaald en ingeleid door G. Biesta en S. Miedema, Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Hofstee, W.K.B. (1992) 'Een curriculum voor burgerschap', in H.R. van Gunsteren en P. den Hoed (red.), *Burgerschap in praktijken*, Den Haag: SDU.
- Lickona, T. (1993) 'The return of character education', te vinden op <http://waarden.goliath.nl/studie/concepten/lickona/return.html>.
- Op deze site is veel meer materiaal over morele opvoeding te vinden.
- Van Oenen, S. & Wardekker, W. L. (2001) 'De breedte van het nieuwe leren: over identiteitsontwikkeling en ervaringsaanbod', in S. Van Oenen & F. Hajer (eds.), *De school en het echte leven. Leren binnen en buiten school*, Utrecht: NIZW, 17-36.
- Wardekker, W., Biesta, G., & Miedema, S. (1998) Heeft de school een pedagogische opdracht? In N. De Bekker-Ketelaars, S. Miedema, & W. L. Wardekker (eds.), *Vormende lerarenopleidingen*, Utrecht: SWP, 11-21.

*Daphne Lentjes*

Het is net zoiets als diepvriespizza's: je wilt ze niet, je houdt er niet van, je hebt een hekel aan mensen die ze hebben, maar stiekem trek je er toch iedere avond weer opnieuw een uit de diepvries. Oké, de vergelijking gaat niet helemaal op, maar daar gaat het gelukkig niet om. Feit: haast is universeel. Iedereen heeft het, altijd. Ik ook. Op mijn torenhoge stelthakken hinkstap-sprong ik van het wis- en natuurkundegebouw naar het hoofdgebouw. Ik ben niet de enige. Overal om me heen kijkt iedereen jachtig om zich heen, staat ongeduldig in je nek te zuchten in de rij voor de kassa, duwt je opzij als je langs de kledingrekken van Hennes & Mauritz staat te dralen. Als ik Youp van 't Hek was of een andere neo-moralistische rakker zou ik zuchtend kniezen over de teloorgang van het fatsoen en het respect en wat al niet. Maar gelukkig ben ik niet geboren in de jaren vijftig toen Nederland nog gezellig was.

Tja, over vervaging van normen en waarden gesproken: ik vind het norm om anderen niet te hinderen als ze haast hebben. Ik herinner mij een druilerige dinsdagochtend dat ik vroeg op college moest zijn. Het college was op de elfde, en ik had nieuwe schoenen, dus... Ik drukte monter op het knopje *Ik wil naar boven!* en wachtte. Ik wachtte lang, te lang, maar dat is het natuurlijk al snel. Tussen het moment dat ik daar ging staan en het bevrijdende *ting!* van de gearriveerde lift verzamelden zich om mij heen –ik overdrijf niet– zeker vijftig andere wachtenden die ook allemaal *naar boven!* wilden. Dus het was dringen

geblazen. Ik zette mijn ellebogen in de aanslag en perste hier en daar mijn naaldhak in een onwillige voet. In de lift hadden zich zo'n twintig mensen verzameld, inclusief een oude dame met een rollator. Er klonk een akelig gepiep: lift overbelast. Niemand bewoog. Na een zenuwslopende tien seconden gaf de oude dame zich gewonnen en stapte de lift weer uit. De deuren sloten. Ik hield mijn ogen op de display met de verdiepingen. 0... 1... stop.

Op dat moment voelde ik een vlaag van blinde woede naar mijn hoofd stijgen. Oerwoede. Ze stonden achter me: twee blonde meisjes in spijkerjacks. "Mogen we er even langs?" Ik draaide me om en keek ze recht aan, ademde diep in: "Nee. Jullie mogen er niet langs. Jullie blijven daar staan. Deze lift is voor mensen die naar boven moeten. Moeten jullie naar boven? Is de eerste naar boven? Kunnen jullie geen traplopen? Jullie benen zien er niet erg goed uit, dat klopt, maar kunnen ze jullie niet eens dragen? Zakken jullie dan door die papknetjes? Of zakt jullie haarspray dan uit? Doen jullie niet aan hockey ofzo, dan kunnen jullie toch lopen? Of zijn jullie corpsmeisjes en hebben jullie gisteravond weer jullie dagelijkse krat bier op? En houden jullie er nu eventjes geen rekening mee dat er ook nog andere mensen zijn, die niet blond zijn, en graag op tijd willen komen?" Ze keken me ademloos aan. Ondertussen ging de liftdeur weer dicht. Verder omhoog. Op de elfde stapte ik uit. Achter me nog steeds de twee meisjes. Muisstil. Ik geloof dat ze, zodra de deur achter mij sloot, op 1 drukten.

---

## VAN WAARDEN WETEN AAN DE VU: KLEUR BEKENNEN?

---

*Rob Boschhuizen, Jan Willem Sap, Heidi Muijen, Geertje Appel, Evert van Leeuwen*

De waardendiscussies in de media kunnen niemand zijn ontgaan. ‘Wetenschappers sceptisch over normen en waarden’ kopte het NRC handelsblad op 18 januari 2003. De sceptische houding betrof de benadering die premier Balkenende had gekozen in het Nationale Waardendebat. Een antwoord op de vraag welke gemeenschappelijke waarden van belang zijn voor onze samenleving zou volgens de wetenschappers niet zomaar gevonden worden. Richten we de focus op de VU-gemeenschap dan kunnen we afvragen of waardendiscussies ook doorwerken in de dagelijkse onderwijspraktijk. Dit werken we uit in de eerste paragraaf. In de tweede paragraaf behandelen we onze opstelling in de discussie aan welke waarden gedacht moet worden.

### WAARDEN IN DE ONDERWIJSPRAKTIJK

In de beginjaren negentig leefde bij enkele docenten de idee dat essentiële waarden onderbelicht werden in het onderwijs. Met name de waarden die studenten “in staat moeten stellen om later hun verantwoordelijkheid als academicus in deze onzekere wereld metterdaad te kunnen dragen” (Goudzwaard e.a. 1994). Docenten zouden zich onvoldoende bezinnen op de vraag welke waarden zij nu eigenlijk overbrengen op hun studenten. Daardoor kunnen studenten onvoldoende zicht krijgen op waarden die achter de vooronderstellingen van hun

wetenschap in positieve of negatieve zin schuilgaan. Zo krijgen ze de kans niet om kritisch te leren reflecteren op hun eigen waardenoriëntaties en op die van de moderne samenleving waarin ze hun plek moeten vinden.

De wens om dat te verbeteren vormde de belangrijkste motivatie voor het in 1994 aan de VU gestarte waardenproject. Begonnen werd met een onderzoek naar de vraag in welke mate de vrees door het docentencorps werd gedeeld en of waarden feitelijk in het onderwijs in het geding zijn. Uit dit onderzoek bleek dit laatste het geval. Waarden spelen een rol zowel in het proces van onderzoek als in de uit dat proces voortkomende kennis en de maatschappelijke toepassing ervan. Maar er is een zekere terughoudendheid bij docenten om ze tijdens hun college aan de orde te stellen. Daarom zijn we gestart met het ontwikkelen van handvatten hiertoe wat resulteerde in het concept ‘(ethisch) reflectief onderwijs’ als een belangrijk onderdeel van de brede academische vorming van studenten. Zoals de naam al aangeeft wordt onderwezen in ethische en wijsgerige reflectie op keuzen, opvattingen en waarden in het vakgebied.

Een voorbeeld van dergelijk onderwijs<sup>1</sup> is een cursus voor tweedejaars economiestudenten<sup>2</sup> waarin zij voor (filosofische) keuzes komen te staan die ze moeten verantwoorden op basis van hun eigen waarden. De cursus begint met een casus waarin twee personen op verschillende wijze tegen

een samenlevingsrelatie aankijken: een meer rationale invalshoek versus een meer romantische. De student wordt gevraagd om met argumenten aan te geven waarin de twee personen van elkaar verschillen en voor welke van de twee personen hij/zij kiest. In eerste instantie hebben deze vragen uitsluitend met het persoonlijke leven van de student te maken, maar later wordt, in een discussie over economisch imperialisme, het verband met de economische wetenschappen duidelijk.

De cursus is in drie stappen opgedeeld:

1. De studenten maken een beredeneerde keuze tijdens het introductiegedeelte (keuze op basis van voorkennis, intuïtie, ervaringen) en expliciteren hun keuze door te verwijzen naar er aan ten grondslag liggende waarden.
2. De studenten bestuderen de relevante vaktheorieën en maken op basis daarvan een geëxpliciteerde keuze.
3. De studenten nemen kennis van filosofische visies op de bestudeerde vaktheorieën en kiezen nu op basis van vaktheorieën én filosofische visies. Hierna wordt ze gevraagd om op te schrijven wat ze hebben geleerd en of ze ook veranderingen zien in hun argumentatie en daarachter liggende waarden.

De opdrachten worden uitgevoerd en besproken in werkgroepen van maximaal 16 deelnemers. Via dit type cursussen werken waardendiscussies door in de dagelijkse onderwijspraktijk. Het raakt studenten persoonlijk, zet ze aan het denken en brengt hun waarden in beweging. We zien bij veel studenten in deze cursus dat zij bij hun keuze en achterliggende waarden blijven, maar begrip gaan opbrengen voor andere keuzes. Een drietal uitspraken:

*Ik heb drie keer voor persoon B (de romantische invalshoek) gekozen maar mijn begrip voor het standpunt van A (de rationale invalshoek) is wel toegenomen.*

Andere studenten blijven bij hun keuzes en achterliggende waarden en voelen zich in deze keuzes en waarden gesterkt:

*Ik kies opnieuw voor A (rationele invalshoek) en blijf de tegenargumenten zwak vinden. De vier artikelen hebben mij niet overtuigd dat ik toch moest overstappen naar B (romantische invalshoek) of een tussenvorm, doordat zoals hierboven is aangegeven het vaak wel weer is terug te vertalen naar een economische (rationele) benadering.*

Er zijn ook studenten die veranderen van keuze en achterliggende waarden.

*Mijn keuze is wel degelijk veranderd in de loop van de tijd. Voor de lessen filosofie was ik de mening toegedaan dat liefde de basis (en eigenlijk het enige) voor een relatie was...maar in de loop van de colleges is mijn mening drastisch veranderd. De (nuts) voordelen zijn dus doorslaggevend voor een goede relatie en als men dan ook nog eens een gevoel van liefde denkt te voelen is dat alleen maar mooi meegenomen.*

Studenten zijn in het algemeen verrast door dit soort onderwijs. Ze leren kritischer naar hun eigen keuzes, achterliggende waarden, vakkennis en de maatschappelijke consequenties te kijken. Dit blijkt ook uit reacties van de studenten van dr. Jan Willem Sap (faculteit der Rechtsgeleerdheid, cursus 'Beginselen Staatsrecht 2001-2002') via een opdracht over de 'trias politica':

*Ik heb geleerd dieper na te denken en zo mogelijke voor- of nadelen, die ik op het eerste gezicht nog niet zag, te vinden.*

*Ja, ik ben van mening veranderd. Ik had niet gedacht dat de twee machten (uitvoerende en wetgevende) zo in elkaar overliepen. Ook had*

ik er niet bij stil gestaan dat het volk zo'n indirecte stem had.

Ik heb wel geleerd dat beginselen als democratie, legaliteitsbeginsel en grondrechten onvolgende waarborg bieden tegen willekeur en absolutisme.

Art. 120 van de Grondwet is een bevestiging van de suprematie van het parlement en in feite ook van de (impliciete) tirannie van de meerderheid. Maar het geeft naar de rechter toe wel duidelijk aan wie de baas is.,

Met regimes als nazi-Duitsland nog vers in ons geheugen, is het voor mij belangrijk dat zich hier in Nederland geen tirannie of andere vorm van willekeurige macht plaatsvindt.

De VU wil een betrokken universiteit zijn die kiest voor 'een samenleving waarin duurzame ontwikkeling en rechtvaardige maatschappelijke verhoudingen centraal staan'. Hoe kun je een missiestatement vertalen naar concrete onderwijssituaties? Samen met docenten van een groeiend aantal faculteiten wordt gewerkt aan (ethisch) reflectief onderwijs. Geïntegreerd in bestaande vakken of direct opgenomen in de nieuwe curricula van de Bachelor/Master structuur.

In de bestaande cursussen werd met (ethisch) reflectief onderwijs aangehaakt bij al bestaande vakinhouden. Paul Claes, docent Accounting, plaatste zijn eerstejaars studenten voor een keuze waarbij het draaide om maatschappelijke verantwoordelijkheid van multinationals. Welke verantwoordelijkheid heeft een bedrijf en welke verantwoordelijkheid heeft de latere professional in dat bedrijf bij het uitbrengen van advies over duurzame investerings- en productiemethoden? Verantwoordelijk zijn en verantwoording nemen was ook een waarde waar de eerstejaarsstudenten Antropologie mee werden geconfronteerd in een casus over rituelen. Grijp je als antropoloog in

het veld in als tijdens de uitvoering van rituelen, aan anderen (lichamelijk) letsel wordt veroorzaakt? In hoeverre ben je medeverantwoordelijk?

In de cursus 'Duurzaamheidsvraagstukken in de levenswetenschappen' (faculteit der Aard en Levenswetenschappen) was het centrale thema voedselzekerheid. Voor deze cursus is zowel een geheel nieuwe vakinhoud als werkvorm ontwikkeld. Doelstelling van de cursus was studenten bekend te maken met het begrip duurzame ontwikkeling en de verschillen in implicatie in de verschillende contexten. De inzet van kennis uit verschillende onderzoeksdisciplines, in dit geval onderzoekers van Stichting Onderzoek Wereld Voedselvoorziening, is nodig om te komen tot innovaties bij vraagstukken als voedselzekerheid. Een kennismaking met dergelijke wetenschappelijke kennis betekent voor studenten een kennismaking met de complexe werkelijkheid van de voedselzekerheidsproblematiek en dilemma's met de op de loer liggende onduurzaamheidsspiralen. Keuzes werden uitgewerkt tegen de achtergrond van rentmeesterschap en andere grondhoudingen die denkbaar zijn en een licht werpen op de handelingsperspectieven.

#### KLEUR BEKENNEN: VAAL, ZWART-WIT OF REGENBOOG?

De politicus van het ethisch reveil, Dries van Agt, vindt dat het huidige debat over waarden en normen naar alle kanten lijkt uit te waaiëren en daardoor nergens toe zal leiden. Een VU-brede dialoog over normen en waarden in het onderwijs staat aan een zelfde gevaar bloot. Op basis van het vooronderzoek van het waardenproject is de volgende definitie als een gedeeld startpunt voor de dialoog geformuleerd: 'waarden

bieden een richtinggevende oriëntatie op ons handelen'. Uitgaande van deze definitie zou op drie gebieden nader invulling gegeven moeten worden aan: waarden *in* de verschillende wetenschapsgebieden, waarden wat betreft *de toepassing* van wetenschap en technologie en waarden met betrekking tot *zingevingsvragen*. Dit waardeconcept was kennelijk voldoende algemeen om door de VU-gemeenschap te worden aanvaard. Maar die algemeenheid betekent eveneens een verschuiving van het probleem. Want pas als waarden concreet worden ingevuld vindt een scheiding der geesten plaats en gaat het echte debat beginnen.

Gaat het in laatste instantie om christelijke waarden, conform de VU-identiteit? Dienen we volgens het beginsel 'soevereiniteit in eigen kring' daarnaast aandacht te schenken aan islamitische en joodse waarden? Hoeveel 'kringen' zal de VU erkennen? Hoe gaan we als VU-gemeenschap in de onderwijspraktijk concreet met spanningsvelden en conflicten omtrent waarden om? Volstaat een gedoogbeleid met richtlijnen zoals met betrekking tot roken of is het nodig om strakke regels te formuleren? Bijvoorbeeld: het toestaan van een hoofddoekje in de collegezalen maar het verbieden van een gezichtssluier? Moet zo'n verbod met religieuze dan wel morele waarden en normen gemotiveerd worden (respect voor het uitdragen van een islamitische levensovertuiging) of juist liever door 'neutrale' wereldlijke argumenten (bijvoorbeeld het effect op de mogelijkheid van (non-)verbale communicatie in onderwijs-situaties)? Richt het VU-beleid wat betreft haar waardenoriëntatie zich uitsluitend of primair op onderwijs? Er zijn ook argumenten voor het uitbreiden van verantwoordelijkheid naar 'practice what you preach'. Het streven naar 'duurzaamheid' in de praktijk kan worden toegepast in bij-

voorbeeld het personeelsbeleid of door het bestellen van Max Havelaar koffie. Maar wellicht vooral ook op het gebied van het bevorderen van een vrij denkleven en inspirerend onderzoeksklimaat, waarvoor een protestantse levensovertuiging in het verleden heeft bewezen gunstige voorwaarden te scheppen (Sap 1999, p.22).

Om de bakens voor een VU-waarden-dialogue filosofisch uit te zetten, is het in de eerste plaats noodzakelijk dat het keuzeveld in kaart wordt gebracht. Er zijn drie opties: een 'kleurloze', een 'zwart-witte', en een 'regenboogvariant'. De eerste optie is het voeren van een *vaal* (of 'paars?') gedoogbeleid zodat de oriëntatie op waarden een opportunistische invulling verkrijgt. De VU zou dan *geen* kleur op het vlak van waardenoriëntatie vertonen of zich alleen *in naam* met een kleur profileren. Deze optie zou leiden tot een wellicht ongewenste kleurloosheid. Het is dus zaak dat de VU als een van oorsprong christelijke universiteit kleur bekent, een organisatie met eigen kracht, signatuur, cachet en karakter. Neutraliteit in deze kwesties biedt een schijnoplossing (vermijdingsstrategie) die niet met haar traditie strookt. Daarmee komen we bij de tweede optie: met een duidelijke kleur naar buiten komen. Langs deze weg levert de VU een bijdrage aan het debat over de zinvraag van het menselijk bestaan. Hoe meer organisaties dat doen, hoe rijker, veelzijdiger en veelvormiger de maatschappij.

Deze tweede optie kan echter in de praktijk leiden tot de valkuil van een zwart-witkeuze, namelijk dat er 'wetenschap' en 'christelijke wetenschap' zou bestaan met wellicht een corresponderend dualisme in onderwijspraktijk. Zonder afbreuk te willen doen aan de integere intenties en verdiensten van christelijk, feministisch, socialistisch of anderszins *geïnspireerde we-*

*tenschappers* genereert het afschotten van het wetenschappelijk bedrijf in ‘christelijke’, ‘feministische’, ‘socialistische’, ... wetenschap een weinig dialogische atmosfeer, veeleer een hokjesgeest. Een dergelijke keuze leidt tot een haast even onverkieslijke maar duidelijker boodschap die in één richting gaat: een christelijk, socialistisch, feministisch ingevulde waardenset dicteert het normen en waardendebat. Dan gaat het minder om het voeren van een dialoog met de faculteiten over de vraag welke waarden relevant zijn in de praktijk van het facultaire onderwijs en onderzoek. Maar veeleer om de vraag wie de ware interpretatie van ‘waardeneducatie’ vanuit het christelijk, socialistisch of feministisch geloof geeft. Om ons een voorstelling te vormen waartoe dit in de praktijk kan leiden, kunnen we bij de geschiedenis van geloofstwisten te rade gaan.

Maar de keuze van kleur bekennen kan ook subtieler geïnterpreteerd worden. ‘Kleur bekennen’ wordt dan niet in de zin van een dwingend ideologisch ijkpunt opgevat, maar als een dialogisch ijkpunt om het algemene waardeconcept te kunnen concretiseren in de praktijk van onderwijs en onderzoek. Deze derde keuze genereert de regenboog-variant, waarbij in principe alle kleuren in het waardenspectrum in de dialoog worden meegenomen. Bij deze keuze bepalen vooral de weersomstandigheden hoe geprononceerd de kleuren van de regenboog uitkomen. Dat betekent dat het er in deze variant minder om gaat om bij algemeen geldige morele waarheden van een bepaalde kleur uit te komen, maar veeleer om de dialoog levend te houden. Dat wil zeggen om naar vermogen de beste weersomstandigheden te creëren om alle kleuren zo mooi mogelijk te laten uitkomen, want alleen met alle kleuren samen ontstaat een regenboog.

## VOORTDURENDE DIALOOG

Hoe worden gunstige weersomstandigheden gecreëerd? Deze vraag dient niet tot een pasklaar antwoord of geldige en bindende uitkomst van het waardendebat te leiden, maar nodigt uit tot een VU-brede en voortdurende dialoog. We zouden daartoe enkel de dialoog bevorderende metawaarden kunnen formuleren, zoals ‘openheid’ voor in beginsel alle levensovertuigingen, ‘respect’ betrachten voor het standpunt van de ander, ‘authenticiteit’ en ‘eerlijkheid’ nastreven in het eigen antwoord. Vanuit deze derde optie kunnen we ons afvragen of het zo is dat het kleur bekennen tot een aantal christelijk geïnspireerde *grondwaarden*, zoals gerechtigheid, rentmeesterschap en solidariteit, bijdraagt tot het optimaliseren van de weersomstandigheden voor een levendige dialoog. Harmoniërend met de VU-missie zouden we aldus dialogische spelregels kunnen opstellen, waarmee de kleuren van de regenboog respectievelijk de levensovertuiging van de verschillende leden van de VU-gemeenschap en van de studentenpopulatie, zo mooi mogelijk en in onderlinge balans en afstemming uitkomen. Opdat ieder mens van welke kleur of gezindte dan ook tot zijn of haar recht komt. Een dialogische benadering schept mogelijkheden voor wederzijds respect én begrip voor verschillende levensovertuigingen die verder strekt dan een nietszeggende tolerantie: de dialoog als platform om tot concrete oplossingen voor waardenconflicten in een pluriforme gemeenschap te komen. Zou de VU hiermee een steentje kunnen bijdragen om een positieve wending te geven aan bijvoorbeeld het ‘drama van de multiculturele samenleving’?

In het VU-instellingsplan lezen we dat de VU ‘het bevorderen van (ethische) re-

flectie op de eigen wetenschapsbeoefening' beoogt, in het bijzonder 'een debat over levensbeschouwelijke, culturele en maatschappelijke aspecten' van wetenschap. De kernwoorden uit haar missie *inspirerend, vernieuwend* en *betrokken* lijken veeleer naar een werkklimaat, bevorderlijk voor het creëren van waardevol onderwijs en onderzoek te verwijzen, dan om het formuleren van een set geldige waarden. Niettemin worden in dit plan enkele grondwaarden genoemd, die de dialoog zouden kunnen aansturen: *integriteit, verantwoordelijkheid* en *respect*. Wat betekenen deze waarden voor de praktijk van het onderwijs? Zij worden in het plan niet zozeer gepresenteerd als een voorschrijvende ethiek maar meer in een pedagogische zin als *vormende* waarden welke door middel van onderwijs kunnen bijdragen aan de vorming van een student tot 'integer wetenschapper' en 'verantwoordelijk lid van de maatschappij'. Deze grondwaarden leggen een *didactisch-ethische grond* voor de ontwikkeling van morele competenties bij de toekomstige generatie wetenschappers en professionals teneinde de eigen keuzes in de beroepspraktijk te kunnen verantwoorden. Bezien vanuit het christelijk-pedagogische per-

spectief dat ons de VU-missie biedt, draagt het (ethisch) reflectieve onderwijs aldus in het grotere geheel bij aan 'een respectvolle en zorgvuldige omgang met mens, natuur en samenleving'.

#### *Literatuur*

B. Goudzwaard E. Boeker & R. Boschhuizen (1994) *Focus op waarden. Waarden en Normen in het VU-onderwijs*, Amsterdam: Vrije Universiteit Bureau Bestuursondersteuning.  
J.W. Sap (1999) *De reformatorische rechtsstaatgedachte*, Utrecht: Lemma.

#### *Noten*

1. Volgens een door ons ontwikkeld model voor Dilemma Georiënteerd Onderwijs. Dergelijke cursussen of cursusonderdelen zijn ook ontwikkeld in de faculteit der Aard- en Levenswetenschappen, Exacte Wetenschappen, Sociaal Culturele Wetenschappen en Rechtsgeleerdheid. Ook studenten van de lerarenopleiding in het Onderwijscentrum VU werken met dit model.
2. Cursus Economische filosofie en wetenschapsleer 2002/2003. Docenten: Prof.dr. B. Kee, dr. J.H. van Diest, M. van Zuijlen.