



Bart Raymaekers

CAMPUS HANDBOEK



Ethiek, recht en samenleving

Lannoo
Campus

14de uitgave, februari 2025
13de uitgave, maart 2023
12de uitgave, september 2021
11de uitgave, januari 2020
10de uitgave, januari 2019
9de uitgave, januari 2018
8ste uitgave, januari 2017
7de uitgave, september 2016
6de uitgave, januari 2016
5de uitgave, maart 2015
4de uitgave, augustus 2013
3de herziene uitgave, januari 2013
2de volledig herziene uitgave, augustus 2011
1ste druk, september 2007

D/2024/45/50 – ISBN 978 94 014 9985 9 – NUR 737

Vormgeving cover: Studio Lannoo
Vormgeving binnenwerk: Scriptura

© Bart Raymaekers & Uitgeverij Lannoo nv, Tielt, 2025.

Uitgeverij LannooCampus maakt deel uit van Lannoo Uitgeverij,
de boeken- en multimediodivisie van Uitgeverij Lannoo nv.

Alle rechten voorbehouden.

Niets van deze uitgave mag verveelvoudigd worden en/of
openbaar gemaakt, door middel van druk, fotokopie,
microfilm, of op welke andere wijze dan ook, zonder
voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Uitgeverij LannooCampus
Vaartkom 41 bus 01.02
3000 Leuven
België

Postbus 23202
1100 DS Amsterdam
Nederland

www.lannoocampus.be

INHOUD

VOORWOORD	9
INLEIDING	11
1. Een eerste oriëntatie	11
2. Traditie, mythe en ethiek	15
2.1 De natuurlijke of onmiddellijke zedelijkheid	15
2.2 Natuur en conventie	16
2.3 Het ontstaan van de ethiek – De figuur van Socrates	17
DEEL I. BASISTHEMA'S UIT DE ETHIEK	21
HOOFDSTUK 1. Problemen voor een normatieve ethiek	23
1. Legitimeringscrisis	23
1.1 De paradox voor een actuele ethiek	23
1.2 De disjunctie feit-waarde	24
2. Schets van onze leefwereld als (post)modern	27
2.1 Oorsprong	27
2.2 Reacties	29
3. Technocratie	30
4. Ethisch relativisme	31
Inleiding	31
4.1 De relativistische positie	31
4.2 De houdbaarheid van het ethisch relativisme	33
HOOFDSTUK 2. Geluk als grondnorm	37
1. Aristoteles: de ethiek van het goede leven	38
1.1 Het statuut en de methode van de ethiek	38
1.2 Aristoteles 'eudaimonistische' ethiek	40
2. Het Epicurisme: het genot als hoogste goed	46
2.1 Een nieuw type van filosofie	47
2.2 Wat is genot?	48
2.3 De taak van de filosoof	49
2.4 De reikwijdte van het epicurisme	51

HOOFDSTUK 3. De menselijke persoon als grondslag	55
1. De ethiek van Kant: zedenwet en autonomie	55
Inleiding	55
1.1 De praktische rede en het morele factum	56
1.2 Een analyse van het zedelijk bewustzijn	59
1.3 De ‘Grund’ van het zedelijk bewustzijn is de vrijheid	69
1.4 Kants leer over het ‘hoogste goed’	70
1.5 Slotbeschouwingen	72
2. Levinas: de ethiek onder de wet van de Ander	74
2.1 De kritiek op de Westerse filosofie	74
2.2 Absurditeit en zelfbevestiging	74
2.3 Het gelaat van de Ander	76
DEEL II. DE GRONDSLAGEN VAN DE DEMOCRATISCHE RECHTSSTAAT	79
<hr/>	
INLEIDING	81
HOOFDSTUK 4. Het sociaal contractmodel	83
1. Thomas Hobbes: instemming voor orde en vrede	87
1.1 De mens in de natuurtoestand	87
1.2 Het sociaal contract	88
1.3 De staat	89
2. John Locke: sociaal contract als de wil van de meerderheid	92
2.1 De natuurtoestand	92
2.2 Het sociaal contract	93
2.3 De organisatie van de staat	94
2.4 Enkele vragen	97
3. J.J. Rousseau: het sociaal contract en de algemene wil	99
3.1 De natuur en de mens	99
3.2 Het sociale contract en de algemene wil	102
3.3 De paradox van de algemene wil en de organisatie van de staat	103
HOOFDSTUK 5. Democratie en de res publica	105
1. Inhoudelijke of substantiële democratie	106
2. Procedurele democratie	110
3. Ethiek en politiek	112
3.1 De politieke opvattingen van Machiavelli	112
3.2 Discussie met het machiavellisme	114
4. Democratie: Claude Lefort en de lege plaats van de macht	116
4.1 De vraag naar het politieke	116

4.2 De Franse Revolutie	118
4.3 Democratie en de totalitaire verleiding	119
5. De deliberatieve democratie van Jürgen Habermas	121
Inleiding	121
5.1 Een nieuw rationaliteitsmodel	121
5.2 Een discussie-ethiek	125
5.3 Een kritische diagnose van de moderne samenleving	129
6. De morele betekenis van de democratie – Conclusie	133
6.1 Institutionaliseren van de dialoog	133
6.2 Oog voor het algemeen belang	134
DEEL III. RECHT EN ETHIEK	135
<hr/>	
INLEIDING. Recht en ethiek: een complexe relatie	137
HOOFDSTUK 6. Het klassieke natuurrecht: de ‘natuur’ als norm voor het recht	143
1. Discussie over het recht in de oudheid	143
1.1 De sofisten, het belang van het overtuigende argument	143
1.2 Plato, rechtvaardigheid als ideaal	146
1.3 De Stoa en het Romeinse recht	152
2. Het natuurrecht in de christelijke traditie	155
3. Het natuurrechtsdenken in de moderne tijd	158
3.1 Algemene kenmerken	158
3.2 Hugo Grotius (1583-1645)	161
HOOFDSTUK 7. De opkomst van het rechtspositivisme	163
1. Verklarende factoren	163
1.1 De invloed van de moderne wetenschap	163
1.2 Historisch bewustzijn	164
2. Rechtspositivisme – legitimiteit door legaliteit	166
3. Rechtspositivistische stemmen	168
3.1 John Austin en de bevelstheorie	168
3.2 Het formele rechtspositivisme van Hans Kelsen	170
4. Enkele evaluerende beschouwingen	172
HOOFDSTUK 8. Dichotomie of verzoening: rechtspositivisme en/of natuurrecht?	175
1. Theoretische toenadering?	176
1.1 Het positivisme van H. Hart (1907-1995)	176

1.2 Een hedendaags antwoord: Dworkin (1931-)	182
2. Mensenrechten: een geslaagd alternatief?	181
2.1 Het belang van mensenrechten	181
2.2 Mensenrechten zijn modern	181
2.3 Mensenrechten onder kritiek	184
2.4 Het succes verklaard	187
2.5 Beperkingen?	188
DEEL IV. ETHIEK EN SOCIALE RECHTVAARDIGHEID	191
<hr/>	
INLEIDING. Het begrip rechtvaardigheid	193
1. Formeel grondprincipe	193
2. Soorten rechtvaardigheid	194
HOOFDSTUK 9. Karl Marx: Rechtvaardigheid tussen politiek en economie	197
1. Kritiek op de moderne samenleving	199
2. Arbeid en vervreemding	201
3. Historisch materialisme en Marx' maatschappelijk alternatief	205
HOOFDSTUK 10. Consequentialisme: het effect als norm	209
Inleiding	209
1. Cultuurhistorische situering	209
2. De utilitaristische ethiek – de economie van de behoeften	211
2.1 Het utilitarisme als ethiek	211
2.2 De basisprincipes	212
3. Evaluerende beschouwingen	213
3.1 Succes van de utilitaristische ethiek	213
3.2 Vragen aan het utilitarisme	213
4. Een hedendaagse variant – de speltheorie	215
5. Act- en regelutilitarisme	217
6. Libertarische opvatting	218
HOOFDSTUK 11. John Rawls en de legitimering van de sociale rechtsstaat	219
1. De deductie van de principes van sociale rechtvaardigheid	221
2. Kritische kanttekeningen vanuit 'communitaristisch' perspectief	224
3. Martha Nussbaum en de blinde vlek van Rawls' model	225
3.1 De kritiek op het socialecontractmodel	225
3.2 Drie onopgeloste problemen	226
KLEINE BIBLIOGRAFISCHE GIDS	229

VOORWOORD

Deze tekst is gegroeid uit de ervaring een inleidend college ‘Ethiek’ te mogen verzorgen voor studenten uit een juridische opleiding. Dat is ongetwijfeld een geïnteresseerd en gemotiveerd publiek. Dit doelpubliek ligt ook aan de basis van een welbepaalde selectie en focus die in dit boek gebruikt zijn.

Een inleiding tot de ethiek kan immers vele vormen aannemen. Er is om te beginnen een lange traditie van ethisch denken, een traditie die samenvalt met de geschiedenis van onze cultuur. Het getuigt van wijsheid te beseffen dat wij vandaag niet alles opnieuw hebben uit te vinden en dat oudere inzichten over ‘goed en kwaad’ ons kunnen inspireren, hetzij vanuit een instemming, hetzij als contrast. Historische overzichten lopen echter het risico te verglijden in een doxografie: een opsomming van namen en theorieën, een keur van intelligente mannen die elkaar opvolgen en het steeds beter lijken te weten. Om dit euvel te vermijden zou men kunnen opteren voor een thematische inleiding waarin de centrale thema’s van de ethiek worden voorgesteld. Onvermijdelijk zal snel blijken dat zonder de historische gestalten en modellen in de analyse te betrekken, ethiek een vorm van casuïstiek dreigt te worden. In dat geval is het gevaar voor uitgesproken of verdoken moralisme nooit ver weg. Ethische reflectie is niet hetzelfde als het dreigende en opgeheven vingertje van de moraalridder.

Dit boek heeft een tweevoudige doelstelling: eerst en vooral wil het de lezer laten kennismaken met een aantal kernmomenten uit de ethische traditie en de ethische vraagstelling. Precies aan de hand daarvan is een verdere doelstelling te leren zien hoe heel wat problemen uit onze hedendaagse samenleving (politiek, juridisch, sociaaleconomisch) een ethische dimensie bevatten. Deze dimensie te onderkennen en ze naar waarde en betekenis te schatten, moet de uiteindelijke bedoeling zijn van *Ethiek, recht en samenleving*.

In de uitwerking is de voorkeur gegeven aan selectiviteit: liever één of enkele auteurs dan een waslijst aan theorieën en vertegenwoordigers. Een

selectieve bibliografie aan het eind, kan de lezer op weg zetten om zelf op pad te gaan in het immense terrein dat ligt op de scheiding tussen ethiek, politiek, recht en economie. Dit grensgebied biedt de mogelijkheid om verkenningen te ondernemen in diverse richtingen. De rode draad in deze tekst is terug te vinden in de vraag naar de grondslag van de normativiteit. Helder, maar even goed vaak versluierd en onuitgesproken, speelt de normativiteit een rol in dit grensgebied: hebben recht en rechtvaardigheid iets met elkaar te maken, is de democratie 'beter' dan andere regeringsvormen, moet de economie ook een sociale doelstelling nastreven, ...; bij al deze kwesties valt niet te ontsnappen aan de vraag naar hun normatief gehalte.

De redactie van deze tekst kan niet anders dan een voorlopige etappe zijn. In deze nieuwe editie zijn op verschillende punten aanvullingen en correcties doorgevoerd. In de tekst klinken de stemmen en inspiratie door van mijn voorgangers Urbain Dhondt, Frans De Wachter en André van de Putte en van collega's Toon Braeckman en Rudi Visker. Maar ook en evenzeer de stemmen van enkele generaties toehoorders-studenten. Zonder het altijd te beseffen, realiseren zij het mooie woord van Augustinus, 'audiendo adiuvant' (helpen door te luisteren).

INLEIDING

1. EEN EERSTE ORIËNTATIE

Om over ‘het goede voor individu en gemeenschap’ te spreken, gebruikt men meestal substantieven en adjectieven die teruggaan op een drietal wortels. ‘Zeden’, ‘zedelijk’ en ‘zedelijkheid’ hebben Germaanse wortels; ‘moraal’, ‘moreel’ en ‘moraliteit’ Latijnse; ‘ethos’, ‘ethisch’ en ‘ethiek’ ten slotte zijn van Griekse oorsprong. De adjectieven (‘zedelijk’, ‘moreel’ en ‘ethisch’) zijn min of meer synoniem en worden in de praktijk meestal door elkaar gebruikt. De substantieven daarentegen zijn niet synoniem en verwijzen naar verschillende niveaus van reflectie.

De verschillende betekenissen houden alle verband met drie verwante Griekse woorden: (a) *ethos*: woon-of verblijfplaats van dieren of mensen, onder meer stal, weide, (b) *èthos*: gewoonte, zede, aard, wezen, karakter, gewone handel- en/of denkwijze, en (c) *ethnos*: groep levende wezens, een kudde dieren of een groep mensen, en daarvan afgeleid: volk, natie. Deze drie woorden zijn verwant omdat er een verband bestaat tussen een sociale groep, zijn verblijfplaats en zijn levensgewoonten. Dat verband vind je overigens in de meeste talen terug (bijvoorbeeld ‘gewoonte’ – ‘wonen’, ‘habitude’ – ‘habiter’, ‘moeurs’ – ‘demeurer’).

Het onderscheid tussen de substantieven kan daarom als volgt verder verduidelijkt worden. ‘Zeden’, ‘moraal’ en ‘ethos’ hebben een neutrale, beschrijvende betekenis: de heersende zeden en gebruiken (bijvoorbeeld: ‘de losse zeden/moraal aan het Franse hof’, ‘het ethos van de wielrenners’). ‘Zedelijkheid’ en ‘moraliteit’ hebben een normatieve, evaluatieve betekenis: ze verwijzen naar zedelijke normen of idealen die in het handelen al dan niet bereikt worden. ‘Zedelijkheid’ of ‘moraliteit’ wordt door Van Dale omschreven als ‘de mate of het feit van al of niet zedelijk te zijn’ (bijvoorbeeld: ‘de moraliteit van de massamedia is tot een bedenkelijk peil gezakt’). ‘Ethiek’ ten slotte zullen wij hier in een technische betekenis gebruiken: die van een systematisch-kritische reflectie over moraal en moraliteit. Van

Dale definieert 'ethiek' (of zedenleer) als 'praktische wijsbegeerte die handelt over zedelijke begrippen en gedragingen, over wat goed en kwaad is'.

Praktische wijsbegeerte staat tegenover theoretische wijsbegeerte. Theoretische wijsbegeerte is weten om het weten: ze wil onze kennis vermeerderen zonder zich om de directe bruikbaarheid of toepassing ervan te bekommeren. Theoretische wijsbegeerte heeft de 'werkelijkheid zoals ze is' (*Sein – Is*) als voorwerp; de werkelijkheid onder het aspect van het 'ware', van wat het geval is. Praktische wijsbegeerte daarentegen is een weten omwille van het handelen: ze wil onze praxis, onze omgang met de werkelijkheid en/of die werkelijkheid zelf verbeteren. Praktische wijsbegeerte heeft daarom de 'werkelijkheid zoals ze zou moeten zijn' (*Sollen – Ought*) als voorwerp; de werkelijkheid onder het aspect van het 'goede', van wat nog niet is maar behoort te zijn.

In de ethiek als praktische wijsbegeerte wordt verder een onderscheid gemaakt tussen descriptieve, normatieve en meta-ethiek. *Descriptieve ethiek* brengt het morele veld in kaart, zowel vanuit historisch (diachronisch) als vanuit hedendaags (synchronisch) oogpunt. Een dergelijke wetenschappelijke beschrijving van een gegeven (historische of actuele) moraal zoekt wel naar een verklaring van deze moraal door hem te verbinden met of te herleiden tot andere feiten (sociologie, culturele antropologie, psychologie, mentaliteitsgeschiedenis, criminologie enzovoort). Maar in principe evalueert een dergelijke descriptieve ethiek, ook 'moraalwetenschap' genoemd, de beschreven morele systemen niet. *Normatieve ethiek* daarentegen is een filosofische reflectie op het morele die op zoek gaat naar de legitimering van de morele normen. Hier wordt een antwoord gezocht op de 'waaromvraag' (waarom mag je niet liegen? waarom hebben alle mensen gelijke rechten?). Deze discipline, ook moraalfilosofie genoemd, wil een redelijke verantwoording geven van de normen en de fundamenten van een bepaalde moraal – waarbij 'redelijk' breder moet worden opgevat dan het strikt wetenschappelijk-rationele. *Meta-ethiek*, ten slotte, wil als dusdanig geen morele normen funderen of legitimeren, maar analyseert de taal van de normatieve ethiek in haar semantische (bijvoorbeeld: wat is de betekenis van begrippen als 'goed', 'deugd', 'moeten?') en logische (bijvoorbeeld problemen rond de verificatie van een ethische uitspraak) aspecten. Meta-ethiek is een 'tweedeordemoraalfilosofie': een taal over een (ethische) taal. Normatieve ethiek wordt verder opgedeeld in algemene en bijzondere ethiek. Algemene ethiek bestudeert normatieve en meta-ethische problemen in hun algemeenheid, zonder ze toe te spitsen op concrete situaties.

Er wordt gezocht naar algemene principes en fundamentele grondslagen voor 'het' menselijke handelen in het algemeen. Bijzondere ethiek tracht algemene principes in verband te brengen met bijzondere situaties. Soms wordt dit ook wel 'toegepaste ethiek' (*Applied Ethics*) genoemd, maar deze ietwat ongelukkig gekozen term suggereert te veel dat het om een louter casuïstische toepassing van een algemene regel op een concreet geval zou gaan. In werkelijkheid liggen de zaken veel ingewikkelder. Dat blijkt uit de concrete problemen in bijvoorbeeld de medische, economische, ecologische, seksuele, fiscale en wetenschapsethiek.

Algemene ethiek valt uiteen in individuele en sociale ethiek. Het menselijke handelen, zijn legitimerende normen en zijn funderende beginse-len kunnen namelijk kritisch onderzocht worden voor zover het om de mens als individu, om zijn individueel geluk en goede leven gaat. Dit is individuele ethiek (ethiek van de lichamelijkeheid, seksuele ethiek, morele verantwoordelijkheid, individueel geweten, individuele vrijheid, individueel geluk), ook wel 'micro-ethiek' genoemd. Het menselijke handelen kan echter ook onderzocht worden voor zover het om de mens als een gemeenschapswezen gaat, de mens zoals hij leeft in een wereld van dingen, andere mensen, grotere groepsverbanden. Dit is sociale ethiek, die dikwijls in politieke filosofie uitmondt (ethiek van de liefde, van de arbeid, van de vriendschap, tegenover de natuur, tegenover de toekomstige generaties, tegenover de derde wereld, tegenover de verschillende staatsvormen). Deze sociale ethiek wordt soms ook 'macro-ethiek' genoemd.

We kunnen ethische theorieën catalogiseren en benoemen op basis van de aandacht die ze schenken aan het handelende subject, of op basis van de invulling van het object van de handeling.

Wat het handelende subject en zijn intenties betreft, wordt een onderscheid gemaakt tussen intentie- of gezindheidsethiek enerzijds en consequentialisme anderzijds. Sommige ethische theorieën gaan ervan uit dat bij de beoordeling van het ethische gehalte van een daad of een persoon alleen de intenties van die persoon in aanmerking genomen mogen worden, en dat de daden zelf en de gevolgen hiervan – hoe moreel verwerpelijk ook – hierbij geen enkele rol spelen. Dit wordt *intentie- of gezindheidsethiek* genoemd. Andere ethische theorieën gaan ervan uit dat bij de beoordeling van het ethische gehalte van een daad of een persoon alleen de gevolgen van de daden van die persoon in aanmerking genomen mogen worden, en dat de intenties van de persoon – hoe moreel verwerpelijk ook – hierbij

geen enkele rol spelen. Dit noemen we *consequentialisme*: enkel de consequenties tellen immers. De meeste ethische systemen nemen echter een tussenpositie tussen deze twee extremen aan en houden bij de ethische beoordeling van een daad of een persoon rekening met beide (intenties en gevolgen), zij het in verschillende mate.

Wat de invulling van het object van de handeling betreft, zijn alle ethische theorieën het erover eens dat het object van een ethische handeling 'het goede' is. In de verdere omschrijving van dit 'goede' kunnen ze echter grondig van elkaar verschillen. Onder 'het goede' kunnen namelijk verschillende zaken worden verstaan: ofwel datgene wat 'goed-voor-ons' is, ofwel datgene wat niet zozeer 'goed-voor-ons' dan wel 'goed-op-zich' is. Datgene wat 'goed-voor-ons' is, kan verder worden opgesplitst in datgene wat wij subjectief als 'goed-voor-ons' ervaren (bijvoorbeeld het genot), en datgene wat objectief 'goed-voor-ons' is, met andere woorden voor ons organisme, ook als we het niet onmiddellijk als goed ervaren (bijvoorbeeld deugd, maat houden). 'Goed-op-zich' daarentegen is datgene wat een soort objectieve standaard van goedheid instelt die we moeten naleven, ook al voelen we er ons ongelukkig bij en al is er zelfs op lange termijn geen goedheid voor het organisme als geheel te bespeuren (bijvoorbeeld de plicht tegenover het vaderland nakomen, de goddelijke wet naleven). 'Het goede' is dan niet zozeer inhoudelijk omschreven als een object (bijvoorbeeld het genot, het geluk), maar veeleer formeel bepaald als een algemene stelregel waaraan ons gedrag zich dient te conformeren. In overeenstemming met deze indeling worden de bestaande ethische systemen ondergebracht in twee soorten, die doorheen de geschiedenis in allerlei varianten voorkomen: teleologische of eudaimonistische (Gr. *eudaimonia*: geluk), en formele deontologische (Gr. *ta deonta*: de plicht).

2. TRADITIE, MYTHE EN ETHIEK

2.1. DE NATUURLIJKE OF ONMIDDELLIJKE ZEDELJKHEID

Het eigen karakter van de ethiek is geen op zichzelf staand gegeven. De ethiek vertrekt vanuit een reflectie op het geldende ethos. Dit kunnen we op een excellente manier vaststellen bij het ontstaan van de ethiek in Griekenland in de vijfde eeuw voor Christus. De verwijzing naar het feitelijke ontstaan van de ethiek als discipline betekent evenwel niet dat het hier om een louter historisch verhaal zou gaan, wel om een ideaaltypische beschrijving.

Onze samenleving wordt gekenmerkt door een permanente discussie over allerlei vraagstukken die verband houden met het ‘samen-leven’. Er heerst een besef van veranderlijkheid (bijvoorbeeld op het vlak van man-vrouwrelaties, uitholling van het begrip nationale soevereiniteit). In een aantal gevallen wordt verandering zelfs een waarde op zichzelf (bijvoorbeeld in de mode).

Dit is echter niet noodzakelijk zo. Zogenaamd ‘primitieve’ samenlevingen worden precies gekenmerkt door vastheid en bestendigheid. In dergelijke samenlevingen zijn mensen als het ware *vraag-loos* geborgen in hun gemeenschap. Zedelijk leven betekent daar dat men leeft volgens de overgeleverde zeden (*ethoi*) en de geldende wetten (*nomoi*). (Sporen daarvan zijn ook aan te treffen in agrarische samenlevingen, zoals hier bij ons vijftig jaar geleden, denk aan de romans van Streuvels, Timmermans en Claes.)

Dergelijke samenlevingen worden ook aangeduid als mythische samenlevingen. Hun wereld- en mensopvatting wordt uitgedrukt in mythen. Mythe kan dan omschreven worden als: een verhaal van een collectief (volk, groep) dat poogt te ‘verklaren’ (kosmogonie, theologonie en anthropogonie, bijvoorbeeld de mythe van Prometheus). Mythen verklaren de orde in de natuur en de samenleving. Dankzij de mythe krijgt de wereld een *gemeenschappelijke zin* voor een hele groep, de mythe constitueert een groep (vergelijk de rol van de Guldensporenslag voor het zelfbeeld van de Vlamingen). De mythe geeft aan een groep een zelfinterpretatie, de mens is immers geen wezen dat probleemloos samenvalt met zichzelf.

Mythen verklaren niet alleen door te verhalen en de zin van het bestaan uit te spreken. Tegelijk stichten zij ook normen, veelal verbonden met een ritue-

ele praxis (bijvoorbeeld de mythe van Demeter en Persephone). Ze regelen de rollen, plichten en rechten die te maken hebben met iemands status in de maatschappij (vader, echtgenoot, jager, ouderling, koning, krijger).

De mythe geeft dus een *verklaring en rechtvaardiging* aan de samenleving door een morele norm aan te brengen, door haar voor te stellen als een systeem dat terecht gefundeerd is omdat het wortelt in een stichtende oorsprong. Het ritueel heeft dan ook als functie het in het nu herhalen van een oergebeurtenis.

De morele orde wordt in deze samenlevingen dan ook begrepen als de *onmiddellijke uitdrukking van de natuurlijke orde*. Voor de eigen groep verschijnen de eigen normen als natuurlijk, namelijk verbonden met de orde van de kosmos, en meestal ook religieus gefundeerd. Elke overtreding van de norm is dan ook een bedreiging van de orde zelf.

Zo zijn in traditionele samenlevingen gemeenschap, zingeving, ethos en rituele vormgeving van het samenleven onlosmakelijk met elkaar verbonden en in elkaar verstrengeld. In onze moderne samenleving wordt de zinsvraag echter verwezen naar de privéwereld. Het religieuze en filosofische pluralisme maakten een eind aan één omvattend zingevingssysteem, zodat de vraag naar zingeving van het publieke forum verdween.

In een traditionele samenleving kun je perfect gelukkig zijn, zonder vragen te stellen. De wereld wordt als vanzelfsprekend beschouwd. In deze wereld is de mens *thuis*, hij woont er als in zijn eigen huis, het is een leven in overeenstemming met de zin zelf van het bestaan. (Dit laatste kan natuurlijk maar gezegd worden door diegenen die zich bewust zijn van de diversiteit: wij weten namelijk dat het ook anders kan.)

2.2. NATUUR EN CONVENTIE

Wanneer we begrepen hebben hoe mensen een collectief zingevingssysteem hebben, een gemeenschappelijk ethos, begrijpen we ook wat het betekent dat deze vanzelfsprekende natuurlijkheid wordt doorbroken. Concreet deed dit zich voor in de Griekse cultuur van de zesde en vijfde eeuw voor Christus. De natuurlijke evidentie van het ethos wordt op dat ogenblik problematisch. Dit heeft te maken met de ontwikkeling van de *polis* (grondige vernieuwing en rationalisering van de sociale relaties) en wordt nog

versterkt door contacten met andere volkeren (handel), wat leidt tot de ontdekking van de grote diversiteit in zeden (cfr. Herodotos).

Op dat ogenblik gaat de morele zekerheid verloren, men verliest houvast en gaat vragen stellen. Er ontstaan discussie en onenigheid binnen mens en gemeenschap. Het oorspronkelijke geluk is verdwenen, namelijk het geluk dat men niet als geluk kende omdat men het ongeluk niet kende (cfr. de kindertijd als gelukkige tijd).

In de plaats van het rituele spreken komt de *logos* (het argumenteren in het debat, verbonden met het ontstaan van de democratie in Athene). De geldende zeden en wetten verliezen hun kracht, ze worden uitdrukking van tijdelijke of toevallige machtsposities (bijvoorbeeld van de aristocratie), ze worden niet langer beschouwd als natuurlijk (*phusis*), maar als het resultaat van *conventie*. De eigen levenswijze wordt nu gezien als *product* van de mens zelf. Zo ontstaat een *ethisch vacuüm*, dat men zal pogen op te vullen.

2.3. HET ONTSTAAN VAN DE ETHIEK – DE FIGUUR VAN SOCRATES

Een dergelijk ethisch vacuüm kan niet door religie of traditie worden opgevuld. Op dat ogenblik kan de mens gaan nadenken. De mens gaat op zoek naar een *wijsheid* (*logos*, *ratio*) die uit zichzelf richtlijnen voor een ‘gelukt’ leven kan formuleren. Hij kan proberen een moraal te gaan funderen op grond van de redelijkheid.

Om aan het dreigend moreel relativisme of nihilisme te ontsnappen, wordt een verantwoordend filosofisch spreken mogelijk en noodzakelijk. *Filosofische vragen ontstaan dus als de gemeenschappelijke interpretatie van het goede niet langer vanzelfsprekend is*. De crisis die gepaard ging met het ethisch vacuüm, vormde de voedingsbodem voor het ontstaan van een wijsgerige ethiek in de eigenlijke zin van het woord. Ethiek wordt dan het wijsgerig zoeken naar een verantwoord ethos.

De situatie in Griekenland in de zesde en vijfde eeuw voor Christus werd gekenmerkt door een groot dispuut over de gemeenschap. In de discussie ging het om de vraag of gewoontes en politieke instituties van nature bestonden dan wel door de mens waren gemaakt en dus conventioneel waren. Is een gemeenschap een natuurlijke realiteit of een artificiële? Noodzaak of contingentie? Maakbaarheid en veranderbaarheid van instellingen?

De *sofisten* traden hier op als verlichte geesten. Zij speelden perfect in op de ervaring dat wetten en gewoontes conventioneel zijn. Meer algemeen meenden zij dat alle oordelen en kennisuitspraken niets anders waren dan de opinies van individuen. Zij huldigden een sceptisch en relativistisch standpunt tegenover de traditionele zekerheid (cfr. Protagoras: 'de mens is de maat van alle dingen'). Het samenleven werd gevormd door de opinies van individuen en groepen en niet langer op grond van universele en objectieve zekerheden. Dit impliceert dat het belangrijk wordt anderen te overtuigen, regels te doen aanvaarden, bijvoorbeeld in de volksvergadering. (Dit is een fundamenteel probleem voor elke democratie.) Om een dergelijke macht te verwerven is het noodzakelijk te beschikken over: (1) kennis van mensen, hun motieven en hun zwakheden; en (2) retoriek en de kunst van het overtuigende woord (gelijk hebben versus gelijk krijgen).

Socrates (469-399 voor Christus) wordt vrij algemeen beschouwd als de eerste ethicus, met een zeldzame symbiose tussen leer en leven. 'Hij bracht de filosofie van de hemel naar de aarde.' Zijn betekenis moet onder meer gezien worden tegen de achtergrond van de beweging die door de sofisten was begonnen.

Voor Socrates is de kennis van de sofisten niet echt belangrijk. Socrates gaat expliciet op zoek naar *ethische wijsheid*, met andere woorden naar een ethisch inzicht dat te verantwoorden is via redelijke argumenten. Hij wil weten wat rechtvaardigheid is op zichzelf, hij zoekt een *wetenschap van het rechtvaardige en het goede*. De traditionele overtuigingen moeten vervangen worden door een ethische 'wetenschap' (*epistèmè ethikè*). Het antwoord op de morele vraag kan geen louter subjectief of willekeurig antwoord zijn. Het gaat om het ontdekken van een orde die het individu overstijgt: in een onderwerping aan de rede wordt een nieuwe orde ontdekt.

Hij zet een kritisch onderzoek op van de conventionele morele opvattingen. Via de methode van de *dialog* (onder meer met de sofisten) en de *ironie* (schijnbaar niet-weten) haalt hij voortdurend zekerheden onderuit. Daarmee oogst hij vooral bij de jongeren succes en tegenstand bij de gevestigde politieke opinie (zie zijn *Apologie*). De dialoog is een gesprek waarin de deelnemers bereid zijn hun positie te rechtvaardigen. Deze bereidheid om zichzelf te rechtvaardigen (het geven van redenen) is het zich onderwerpen aan de rede. In dit proces ontstaat een inzicht in wat het goede leven is. Meer precies: een goed leven is een leven dat gerechtvaardigd kan worden, dat consequentie met zichzelf inhoudt. Kenmerkend voor Socra-

tes is dat de deugd gelegen is in inzicht, kennis, redelijkheid. Deze positie wordt aangeduid als *ethisch intellectualisme* (deugd is inzicht – of het leven van de filosoof als model). Wie het redelijke inzicht bereikt, zal er ook naar leven. Het is via dialoog (en niet via retoriek) dat waarheid en inzicht moeten worden gezocht. Redelijkheid is dan niet een middel tot iets anders, maar wordt een doel in zichzelf, de zin van het leven zelf. Redelijkheid als een mogelijkheid van de mens krijgt een morele betekenis. Een goed leven is een leven in overeenstemming met de rede. Kwaad is dat leven waarin de mens wordt beheerst door passies, begeerte en belangen, door geweld. Een dergelijk leven is onvrij, terwijl het goede leven juist de vrijheid incarneert. (Wanneer de traditie spreekt over de mens als redelijk wezen, is de vraag precies of de rede als doel verschijnt dan wel als middel in functie van iets anders.)

De inzichten die Socrates op die manier bereikt, zijn niet zozeer nieuw omwille van hun inhoud. Socrates komt evenzeer op voor klassieke waarden en deugden, met andere woorden het goede (*agathon*) en het schone (*kalon*), en voor het respect voor de wet. Nieuw is zijn inzicht dat de traditie niet gevolgd moet worden omwille van de traditie, maar omwille van de waarde die erin aanwezig is en tot uitdrukking gebracht wordt. Dit inzicht biedt een zekerheid. In die zin neemt Socrates een tussenpositie in tussen het traditionele Griekse morele denken en de sofisten. Het gaat om een erkenning van de waarde van traditionele deugden, maar nu op grond van redelijke argumenten. Dit is een nieuw begin: de start van een filosofische ethiek die een gerechtvaardigd ethos formuleert.

