

## “ETHISCHE RATIONALITEIT” ALS PERSPECTIVISCH OPTIMUM VOOR HET MENSELIJK HANDELEN

*Karel Boullart*

Wie met ethische problemen geconfronteerd wordt, kan gemakkelijk in de verleiding komen, zoals Pontius Pilatus t.a.v. de waarheidsvraag, het probleem van de goedheid te stellen en wijselijk niet op een antwoord te wachten. De vraag naar de waarheid is misschien niet zó enorm belangrijk — wij kunnen wellicht met een minimum aan zagezegde kennis voort — en haar beantwoording kan, gegeven onze wetenschap, allicht beroep doen op een zekere deskundigheid. In de ethiek echter is iedereen zijn eigen amateur en onze ethische opties staan bij wijze van spreken op ons lichaam geschreven. Met een beetje slechte wil kunnen wij de vraag naar de waarheid min of meer omzeilen, of genoeg nemen met een “ongeveer” en een “waarschijnlijk”, maar de vraag naar de goedheid dringt zich nolens volens in haar volle omvang op, en kan op straffe van morele frivoliteit niet ontweken worden. Wij zijn niet altijd moreel, maar wij kunnen altijd en overal ter verantwoording geroepen worden. Precies daarom is “rationaliteit” in de morele context van het hoogste belang.

Rationaliteit in ethische zin kan het gemakkelijkst bepaald worden als men ze inschakelt in een middel-doel-relatie. Als men, eens het doel gesteld, de eenvoudigste systematisch-efficiënte middelen aanwendt om het doel te realiseren, dan kan men spreken van rationaliteit van die middelen t.o.v. dat doel. Afgezien van het spijtige feit dat de doelen lang niet altijd precies vastliggen en de middelen lang niet altijd duidelijk voorhanden zijn, de compatibiliteit van middelen en doelen problematisch kan zijn, en er zich ook onbeslisbare situaties kunnen voordoen, kortom, deze aanpak buitengewoon complexe, om niet te zeggen, labyrintische implicaties kan hebben, is een dergelijke definitie van ethische rationaliteit eigenlijk naast de kwestie. Deze voorwaardelijke rationaliteit hangt

immers af van de ethische aanvaardbaarheid van de doelen en de middelen. De middelen kunnen onethisch zijn en op korte of lange termijn tegendoelmatig, en de doelen kunnen immoreel zijn. En overigens zou het best wel eens kunnen dat de coherentie der middelen en der doelen, elk afzonderlijk en beide samen, zo ondergedetermineerd blijkt dat de ethiek de facto nietszeggend wordt, en omgekeerd, dat zijn veelzeggendheid en dus zijn bepalend vermogen bekocht wordt met een uitgesproken inconsequentie. De kernvraag is dus : wat is een rationeel doel, of liever, minder streng, wat is een ethisch aanvaardbaar doel ?

Wij geloven dat het antwoord op deze vraag niet gegeven kan worden zonder het wereldbeeld dat men huldigt, te expliciteren. Wie in de onsterfelijkheid van de ziel gelooft — en er zijn er toch velen die een dergelijk geloof pretenderen te hebben — houdt er ontegenzeggelijk een andere aanvaardbaarheid van de doelen op na dan iemand die zich neergelegd heeft bij de radicale eindigheid van de mens en de menselijke soort. We zullen dan ook ons wereldbeeld enigszins moeten toelichten. Om een zo breed mogelijke basis te hebben, zullen we daarbij een minimalistische positie kiezen. Het wereldbeeld waar het om gaat, is er een dat ons inziens empirisch bevestigd kan worden of tenminste een zekere cognitieve “redelijkheid” bezit en in zoverre als een minimum beschouwd kan worden dat vele — zoniet alle — alternatieve wereldbeelden méér en zwaarder vooronderstellingen maken. De ethische rationaliteit van de doelen die wij hieruit zullen trachten af te leiden is dan eveneens minimalistisch. Dit betekent dat de afleidbare doelen in zekere mate een universeel normatief karakter zullen kunnen hebben, terwijl alle doelen afgeleid uit moeilijker aanvaardbare wereldbeelden, vanuit minimalistisch perspectief gezien, slechts vrijblijvend zullen kunnen zijn. Ze kunnen, ten persoonlijke titel, gekozen worden, maar we staan zeer weigerachtig tegenover de pretentie dit surplus aan anderen te mogen — of te moeten — opdringen op grond van zijn gepretendeerde, maar onwaarschijnlijke, universele geldigheid. Anders gezegd, men kan voor zichzelf wel beslissen dat men een “heilige” wil zijn, in welke ideologie of metafysica dan ook, maar de facto blijkt vaak dat hetzelfde van anderen eisen tot diabolische resultaten leidt. Kortom, ons inziens is een dergelijke eis niet ethisch rationeel.

Dit wereldbeeld, waarvan we in dit verband slechts weinig elementen menen nodig te hebben, ziet er als volgt uit. De mens (overigens elke andere entiteit, maar dat heeft in deze context geen belang) kan o.i. het best beschreven worden als een partieel zichzelf organiserend wezen dat geconditioneerd wordt, ten eerste door een

eindige verzameling van initiale mogelijkheden en ten tweede door een eindige verzameling van finale beperkingen. Het menselijk leven kan dan — naar een verre analogie met de “world-lines” van partikels — beschreven worden als een “levenslijn” die uitgetekend wordt door actie op zeer verschillende niveaus (van de “natuur” tot en met de “cultuur”). Deze actie wordt opgevat als een probleem — of conflictoplossende activiteit : op elk ogenblik staat de mens voor een conflictsituatie, een eindige verzameling van incompatibiliteiten die door mogelijke actie gewijzigd kunnen worden, waardoor dan nieuwe verzamelingen van onverenigbaarheden ontstaan. De initiale impuls is, met Hobbes en Spinoza, een soort “conatus”, een streven naar zelfbehoud (in natuurlijke zin voor het biologisch wezen en in culturele zin voor het zichzelf ontwikkelend of ontplooiend individu). Deze vooronderstelling is nodig om de conflictoplossende activiteit te detruïaliseren : wie apathisch indifferent is of, anders uitgedrukt, geen “zelfbehoud” nastreeft, kan willekeurig handelen en heeft dan ook geen “ethiek” nodig, laat staan een rationele. Het is alleen omdat wij iets willen dat wij problemen kunnen hebben. Het probleemloze is amoreel en voor ons dus van geen belang.

In haar algemeenheid genomen is deze levenslijn eindig en irreversibel. Ze is eindig omdat de initiale mogelijkheden onvermijdelijk finale beperkingen of onverenigbaarheden meebrengen, d.w.z. dat er altijd een ogenblik ontstaat waarop conflicten voorkomen die niet vermeden en niet door actie kunnen worden opgelost : het resultaat daarvan is de desintegratie van de mens in kwestie. De dood is HET onoplosbaar conflict. Daarenboven is het belangrijk te noteren dat de levenslijn irreversibel is en ook de mogelijkheden op elk moment eindig zijn. Was dat niet het geval, dan zou van ethiek weer geen sprake kunnen zijn. Een wezen met oneindige actiemogelijkheden, dus zonder beperkingen, zou de actie weer trivialisieren. En een reverseerbare levenslijn zou hetzelfde resultaat hebben : onze beslissingen zouden geen beslissingen zijn omdat we er altijd op zouden kunnen terugkomen, en zo zou de keuze en de geschiedenis die er het gevolg van is, als het ware kunnen worden uitgewist. Kortom, de oneindige actiemogelijkheden en de volkomen omkeerbaarheid zijn kenmerken die bepalend zijn voor het traditioneel concept “God” : het wezen waarvoor niets onmogelijk is en dat zich (bijgevolg zouden wij zeggen) buiten de tijd bevindt. Wij zijn evenwel geen goden, en daarom hebben wij ethiek nodig. Gegeven de eindigheid en de onomkeerbaarheid van mensen en dingen, moeten we binnen onze putatieve mogelijkheden preferente gebeurtenissen, toestanden en objecten op onze levenslijn bepalen. De waarden volgens welke deze keuze geschiedt, maken de inhoud

van de ethiek uit. De vraag is dan, hoe men deze waarden “rationeel” zal bepalen. We moeten hierbij nog opmerken dat uit het schema kan worden afgeleid — wat we hier niet kunnen uitwerken — dat op elk ogenblik de handelende persoon slechts een perspectivisch zicht op zijn eigen mogelijkheden en beperkingen heeft. Anders gezegd, de ontdekking van mogelijkheden en beperkingen op elk moment, en globaal genomen, de ontdekking van de initiale mogelijkheden en de finale beperkingen, kan alleen en dan nog slechts gedeeltelijk, geschieden in de actie zelf, bij manier van spreken, in het “uittekenen” van de levenslijn zelf. We hebben dus op elk moment een onvolledig en een gedeeltelijk onjuist idee van onze actiemogelijkheden. Mogelijkheden kunnen dus onopgemerkt blijven en het onmogelijke kan worden nagestreefd. Zo is de “verspilling”, ethisch of onethisch, van het streven in het menselijk bestaan.

Wij gaan er van uit dat deze beschrijving algemeen aanvaardbaar is, omdat ze de mens en zijn levenslot minimaal karakteriseert. Het zou ons zelfs genoeg doen te vernemen dat men ze “triviaal” zou achten : dat doet ons dan vermoeden dat iedereen het hier tenminste mee eens zal kunnen zijn. Dat kan van “rijkere” wereldbeelden niet worden gezegd. Maar als deze algemeengeldigheid met trivialiteit moet worden betaald, moeten we vanzelfsprekend laten zien dat deze trivialiteit slechts ontstaat omdat men zich te veeleisend heeft opgesteld, en een perspectief op mens en wereld huldigt dat eenvoud met simplisme verwacht. Kunnen we dus, vanuit ons gezichtspunt, iets zinnigs zeggen over de aanvaardbaarheid van preferenties of waarden ? Wat is, in dit kader, een rationele preferentie ?

Op het eerste gezicht zou men geneigd kunnen zijn de nihilistische traditie gelijk te geven. Alle preferenties zijn arbitrair en geen enkele preferentie komt er “werkelijk” op aan. Het resultaat van het leven is immers nihil : alles is ijdelheid en kweuling des geestes. Stelt men zich — op symbolische wijze — buiten de levenslijn, overziet men ze van buitenuit, dan blijkt deze positie vanzelfsprekend juist : vóór het leven en na de dood is er van waarden en preferenties geen sprake. Rationeel gesproken kan men geen waarde geven aan het leven voor de geboorte en aan het leven na de dood. Sub specie aeternitatis is alles, de facto en de iure, waarden, preferenties, gebeurtenissen, toestanden en objecten, volstrekt substantieeloos. Ook waarden hebben dus geen eeuwigheidsaspect : tijdelijkheid is alles. Nochtans moet deze positie verworpen worden, niet omdat ze in se onjuist zou zijn, maar omdat het een positie is die wij niet kunnen innemen. In feite bevinden wij ons altijd IN de levenslijn en IN ons — verschuivend — perspectief. De facto hebben wij — en kunnen wij — volgens het schema geen overzicht hebben van onze levenslijn in haar

totaliteit, of beter gezegd, een dergelijk overzicht stelt ons niet in staat onze positie IN de wereld te bepalen, en helaas, bevinden wij ons altijd IN een bepaalde positie. De nihilistische optie is dus fictief, of beter "idealistisch". Ze is juist, maar irrelevant, omdat wij ze als eindige wezens niet reëel kunnen assumeren. M.a.w. de vraag naar de zin van het leven is als zodanig een onzinnige vraag (evenals overigens de vraag naar de zin of het ontstaan van het heelal). Van buitenuit beschouwd, heeft het leven, ex hypothesi, uiteraard geen zin, maar van binnenuit heeft het bestaan zo'n zin vanzelfsprekend wel, al was het maar om het, in bepaalde omstandigheden, zinloos te achten en b.v. zelfmoord te plegen. Het staat ons dus niet vrij al dan niet ernstig te prefereren: we kunnen er niet buiten omdat wij ons in een bepaalde situatie bevinden en geen enkele situatie "automatisch" behouden blijft. Preferenties (hoe weinig absoluut ook) zijn dus de facto onvermijdelijk en daarom is het ethisch bewustzijn onontkoombaar: de preferentie en dus ook de ethiek is geen "Sollen" maar een "Müssen". Als wij dan moeten prefereren, wat dan wel?

Op grond van het schema kunnen we aan onze preferenties een aantal condities stellen, die de preferenties en de waarden "rationeel" maken, in die zin dat ze coherent samenhangen met dat schema.

Op de eerste plaats mogen de waarden niet automatisch (op grond van de enig mogelijke, deterministische, evolutie van de levenslijn) tot stand komen. Waarden zijn er alleen maar omdat wij ze kiezen en omdat wij inspanningen doen om ze te realiseren of te behouden. Ook als de wereld sub specie aeternitatis strikt deterministisch zou zijn (wat wij op grond van het schema principieel niet zullen kunnen weten) is hij, en dat is feitelijk evident, sub specie temporis gedeeltelijk indeterministisch, minstens in zoverre de feitelijkheid van onze levensloop ook van onze (mogelijk deterministische) beslissingen afhangt. Perspectivisch beschouwd is er dus een existentieel-volitief element in de waarden. "Sein" en "Sollen" vallen niet zonder meer samen, omdat een dergelijk samenvallen de ethische dimensie van het leven weer zou trivialisieren. Als b.v. in sommige vormen van Marxisme de "socialistische" maatschappij niet anders kan dan gerealiseerd worden, omdat die verwezenlijking in de "lijn" van de geschiedenis ligt, dan mag dat een begerenswaardige geruststelling zijn, maar dan moet de geschiedenis "zelf" die "lijn" maar trekken—"ze" zal dat dan toch doen — en hoeven wij ons niet meer druk te maken over het "socialisme". Maar laten wij integendeel voor alle veiligheid maar aannemen dat "de" geschiedenis niet bestaat en ze dus ook geen "lijnen" trekt die de mens niet, individueel en collectief, in het "zweet zijns aanschijns" zelf helpt trekken. Laten we er dus maar van uitgaan dat in de geschiedenis en

overigens ook in de wereld niets “automatisch” geschiedt. Zelfs het meest gesofisticeerde automaton zou “automatisch” stilvallen als men er niet bij voortduring voor zorgde dat de condities van zijn werking behouden bleven. En alle dingen, de wereld, de mens en zijn geschiedenis, hebben hun condities. Daarenboven moeten de waarden mogelijk zijn, d.w.z. mogelijk binnen de beperkingen. Het is onzinnig naar waarden te streven die niet realiseerbaar zijn. Dit is een soort zelfkweeling waarin een morbiede morele bevrediging gevonden kan worden, maar die de wereld eerder verzuurt dan hem in gunstige zin te veranderen. Ad impossibilia nemo tenetur. Het is immers contradictoir iets na te streven waarvan men weet dat het niet gerealiseerd kan worden. Maar terwijl het eerste aspect niet kan veranderen omdat de spanning tussen “zijn” en “behoren” constitutief is, kan en moet het tweede aspect wèl aan wijzigingen onderhevig zijn. Wat mogelijk is op het ene moment, is het misschien niet meer op het andere en wat onmogelijk is nu, kan later mogelijk worden: onze mogelijkheden en beperkingen zijn immers niet bij voorbaat gekend. Alleen al op grond van dit laatste punt zijn waarden en preferenties dus essentieel veranderlijk, wat overigens door de geschiedenis der morele feiten bewezen wordt. “Wonderen” geschieden echter niet, omdat er ook tenminste enkele vaststaande en gekende onmogelijkheden zijn: zo kan “zijn onsterfelijkheid verdienen”, vanuit een minimalistisch gezichtspunt, voor ons geen waarde zijn. M.a.w. ook als de mogelijkheden veranderen, liggen de globale mogelijkheden vast, en — op korte termijn — zijn de detailverschuivingen wellicht ook vrij klein.

Op de tweede plaats is het irrationeel de waarden en hun oriënterende of bepalende functie in de levenslijn te justifiëren of af te leiden op grond van een wereldbeeld dat niet in het schema zelf ligt ingebed. Waarden kunnen m.a.w. niet transcendent zijn, maar slechts immanent of beter autotelisch, wat inhoudt dat ze intrinsiek met onze positie moeten samenhangen. Ze gelden slechts voor de levenslijn en in de levenslijn, en ze kunnen dan ook geen “kosmische” betekenis hebben, in die zin dat ze “absoluut” of “eeuwig” zouden zijn. Anders gezegd, een transcendente — of absolute — oorsprong van de waarden is een fictie. Een ethiek kan dus noch gebaseerd zijn op “openbaring”, noch op een of andere “autoriteit”, die een preferentieel inzicht in de wereld als zodanig zou hebben. Zoals Kant gesteld heeft, maar dan niet transcendentiaal geïnterpreteerd: de ethiek is autonoom, omdat de mens autonoom is en in laatste instantie zichzelf zijn ethiek oplegt. Er bestaan geen “heilige families”. Dit betekent echter niet dat de geldigheid van de preferentie in de keuzehandeling zelf ligt: immanentie houdt niet in

dat de ethiek willekeurig is, want deze willekeur zou de *conditio sine qua non* van alle rationaliteit ondergraven. De immanentie is autotelie, en dit betekent dat in de levenslijn een punt kan en moet gevonden worden waarop “zijn” en “behoren” samenvallen, in die zin dat uit het schema kan worden afgeleid dat bepaalde preferenties universeel kunnen en moeten zijn, omdat in het perspectivisch schema op sommige gebieden “éénzelfde gevalsomstandigheden bejegen”. Men kan hier b.v. wijzen op een verzameling van z.g. elementaire levenswaarden zoals voeding, beschutting, vriendschap, liefde, enz. We hebben zowel fysiologische als psychologische “behoeften” vermeld, omdat beide ons inziens een bepaalde autotelie bezitten. Men kan natuurlijk wel zeggen dat men eet om in leven te blijven en bijgevolg allerlei waarden te kunnen realiseren, maar deze utilitarisering van de behoefte aan voedsel lijkt ons een vrij onrealistische beschrijving te zijn. Het lijkt ons veel eleganter te zeggen dat men eet om zijn honger te stillen, zodat het doel van deze handeling in de handeling zelf ligt. De utilitarisering, die overigens niet noodzakelijk is en tenslotte alle kanten uit kan, komt dan pas achteraf. Hetzelfde kan gezegd worden van de vriendschap en de liefde : men heeft vrienden om vrienden te hebben en men heeft lief om lief te hebben, en slechts in tweede instantie — en dat is niet eens nodig en vaak niet eens aangewezen — om vriendschap of liefde te “gebruiken”. Het niveau van deze fysiologische en misschien ook dat van de psychologische autotelische waarden is echter nog vrij triviaal. Men kan echter — op grond van de autotelie — wel stellen dat het op korte of lange termijn irrationeel is dergelijke mogelijkheden tot het realiseren van elementaire intrinsieke waarden te verminderen of te vernietigen. Men moet bijgevolg concluderen dat men zo moet handelen dat de triviale fysiologische en psychologische vereisten van het menselijk bestaan gerealiseerd kunnen worden of behouden kunnen blijven, voor onszelf en voor anderen. Op het aspect “anderen” komen we nog terug. Ten slotte nog dit : indien men om welke redenen ook toch transcendenten waarden zou invoeren, die perspectivisch gezien uiteraard op ontologische naïviteit moesten berusten, dan lijkt het rationeel aangewezen te stellen dat het hoogst ongewenst is dergelijke maximaliserende eisen aan anderen op te dringen. De minimale eisen kunnen gejustifieerd worden omdat — *ex hypothesi* — iedereen die niet van slechte wil is, hun universele redelijkheid kan inzien. Bijkomende eisen kunnen natuurlijk geassumeerd worden, maar ons inziens enkel ten individuen titel. Vermits de universele redelijkheid van dergelijke eisen niet kan worden ingezien en hun geldigheid dus onbeslisbaar is, kan de intentie ze op te dringen in feite slechts uitgaan van “macht” of “autoriteit” en in laatste instantie slechts

uitlopen op "geweld". En overigens lijkt het ons als zodanig irrationeel anderen risico's op te dringen — en het zijn risico's — die ze niet uit zichzelf kunnen of willen assumeren. Ook als men "zijn God op bergen meer nabij is", volgt daaruit nog niet dat men iedereen moet dwingen bergbeklimmer te worden, vooral niet degenen die aan hoogtevrees lijden.

De immanentie en de autotelie betekenen ook dat men de mens niet redelijkerwijze ertoe kan verplichten morele eisen tot de zijne te maken die zijn eindig en onomkeerbaar bestaan te boven gaan en die niet in zijn leven gerealiseerd kunnen worden. De verre toekomst is even transcendent als de eeuwigheid. Gelaïciseerde eschatologische opvattingen, als DE mensheid of DE geschiedenis lijden aan dezelfde soort van hypostasiëring als het traditionele Godsgeloof, en zijn zo mogelijk nog irrationeler in zoverre ze, werkelijk ernstig genomen, vroeg of laat — en eerder vroeg dan laat — ertoe leiden dat de mens en de mensen hic et nunc opgeofferd worden aan een of ander uiteindelijk doel van DE mensheid of DE geschiedenis. Trouwens, gegeven het schema, bestaat een dergelijk doel helemaal niet. Dit kan wetenschappelijk worden bewezen, of lijkt alleszins een uiterst plausibele voorspelling. Dé grote contradictie van dergelijke eschatologieën is overigens dat ze zelf de pretentie hebben, en gegeven de laïcisering kan dat ook niet anders, "wetenschappelijk" te zijn. Het traditionele Godsgeloof heeft, als men ons de vergelijking wil toestaan, weliswaar het weinig benijdenswaardige nadeel arbitrair te zijn, maar het is ten minste, in dit opzicht, niet zonder meer intern contradictorisch, absurd, of, om de juiste term te gebruiken, belachelijk. Kortom, wat voor om het even welke mens geldt, geldt ook voor de mensheid als zodanig. De mensheid heeft — in globo — geen doel. De ethiek, ook een ethiek die humanitair op de "mensheid" geaxeerd zou zijn, is m.a.w. particulier detailwerk én voor het individu én voor de gemeenschap, én voor de gemeenschap der volkeren, nu en voor alle tijden.

Op de derde plaats mogen de waarde n gee n kennis van de wereld impliceren die uiteraard onmogelijk is. Wij kunnen wel rekening houden met wat wij niet weten — en uit het schema volgt dat er altijd en overal heel wat onbekenden zijn — en wij kunnen ons dus voorzichtig opstellen, maar wij kunnen niet veronderstellen "alles" te weten, of zelfs maar het "essentiële". Een calculus van de plezieren à la Bentham lijkt ons dan ook onuitvoerbaar omdat "het grootst mogelijke geluk voor het grootst mogelijk aantal mensen" een niet computeerbare formule is. Alle kennis heeft op elk moment haar beperkingen, die van groot belang kunnen zijn, en we kunnen op onze kennis dan ook alleen maar een redelijk beroep doen in de

onmiddellijke omgeving van "onze" ruimtetijd. De facto zien wij — wat ook uit het schema volgt — slechts een klein deel van ons verleden en onze toekomst, en dat is dan ook het weinige waarmee wij — en wereldhervormers — het zullen moeten stellen. Dat betekent natuurlijk niet dat men zijn "horizon" aan beide kanten niet zou kunnen pogen te verbreden, maar het betekent wel dat men alleen zeer tentatief op de wereld zal kunnen inwerken en dienovereenkomstig zijn handelingen zal kunnen — en moeten — bepalen. Een waardengeheel dat van de mens kennis eist die hij niet kan bezitten of de facto hic et nunc niet bezit, is de iure en blijkt vaak ook in feite achteraf een faliekante zelfverblinding te zijn. Bepaalde orthodoxe Marxisten b.v. gaan er vanuit dat het "historisch gebeuren" voor hen een open boek is, en bepaalde wetenschappers — vooral in de menswetenschappen — menen het "nec plus ultra" en de "steen der wijzen" gevonden te hebben die hen in staat stelt "de" problemen — en dat zijn er gewoonlijk dan maar enkele, zeer eenvoudige — op te lossen. Het gevaar van een dergelijke dogmatisering van echte of vermeende "wetenschappelijkheid" is dat ze de onweerstaanbare neiging vertoont extreem autoritair en dictatoriaal te worden. Het verschil met het "goddelijk recht der koningen", als ook deze vergelijking ons wordt toegestaan, ligt enkel hierin dat de koningen de naïeve mening waren toegedaan dat ze dit recht van hogerhand "gekregen" hadden, terwijl de "Prinzipienreikers" van de wetenschappelijke kennis de gevaarlijke illusie koesteren dat ze het "recht op gelijk" zelf terecht "in eigen hand" genomen hebben. Dergelijke dogmatici zijn dan ook nolens volens gedwongen de werkelijkheid de schuld te geven als deze niet blijkt te gehoorzamen aan hun "fiat". Zo'n platonisme à outrance lijkt ons uiterst irrationeel. Trivialiteiten die op hoofdzaken betrekking hebben, b.v. ten aanzien van historische "wetten", kunnen alleszins worden bepaald, maar in de ethica en in het handelen komt het niet op triviale algemeenheden aan, maar op de concrete situatie. Ook hier staan we dus voor in feite transcendente waarheden "de La Palisse", waarmee men in concreto alleen maar zijn ontoereikendheid kan wegredeneren. Kortom, de immanentie betekent véél meer dan de afwezigheid van "goddelijke" interventies in de ethiek, ze betekent ook dat men zich geen abstracties voorspiegelt die elke concrete relevantie ontberen omdat ze de complexiteit en het onvoorzienbare in het concrete — zeer onwetenschappelijk overigens — eigenlijk misprijzen.

Morele problemen vinden echter niet alleen hun oorsprong in een gepretendeerde kennis, die er geen is, maar ook in een gebrek aan kennis, dat toegeschreven moet worden aan de omstandigheden

waarin mens en gemeenschap zich bevinden. Het gaat hierbij om kennis die echter redelijkerwijze verondersteld zou mogen worden beschikbaar te zijn omdat ze op zichzelf genomen niet onmogelijk is. Er bestaat nu eenmaal ook onwetendheid die men aan zichzelf te wijten heeft, zowel op individueel als op micro- en macrosociaal vlak. We snijden hier de buitengewoon complexe problematiek van de informatieverstrekking aan, die een zeer breed terrein beslaat, van de opvoeding van kinderen en jongeren tot de inzichtelijkheid van de samenleving voor volwassenen. Ook hier ligt een norm geïmpliceerd : indien men ervan uit mag gaan dat de mens zo adequaat mogelijk wil handelen (zoniet, dan is er weer geen ethische problematiek), en deze adequaatheid als *conditio sine qua non* een zo juist en volledig mogelijke informatie impliceert over de werkelijkheid (omdat men IN de werkelijkheid handelt), dan volgt daaruit dat degelijke informatie een *conditio sine qua non* is voor "rationeel" ethisch gedrag. Natuurlijk is het "getover" met informatie een vanouds bekend en zeer subtiel machtsinstrument, en treft men het dus ook overal en op alle niveaus aan. Maar de noodzakelijkheid of de onvermijdelijkheid van dergelijke manipulaties lijkt ons niet bewezen. Bewezen is veeleer dat zulks op korte en vooral lange termijn een groot en uiterst gevaarlijk nadeel bezit : het spiegelt de mensen een fictieve realiteit voor waardoor niet alleen hun handelen "schizofreen" wordt, maar waardoor ze er op de koop toe, ideëel, van overtuigd blijven dat zulks juist niet het geval is. Om de vergelijking door te trekken : deze soort van begoocheling maakt de mens nagenoeg "ongeneeslijk ziek", en men mag gerust aannemen dat de onvermijdelijke gezondmaking een uiterst pijnlijk proces zal moeten zijn. De gezondmaking is onvermijdelijk omdat in fine de realiteit niet blijvend genegeerd kan worden (dat zou trouwens de begoocheling a priori onnodig maken) omdat het handelen zich uiteraard in de realiteit afspeelt en niet in de fictie, en ze is pijnlijk omdat ze slechts tot stand kan komen op grond van het inzicht in het "bedrogen zijn". Bedrog echter, en vooral systematisch bedrog, schept een uiterst explosieve situatie omdat ze de minimale vertrouwensrelatie van mens tot mens, zonder welke geen samenleven mogelijk is, teniet doet (gezien, zoals Plato reeds aantoonde, de bewakers finaal niet bewaakt kunnen worden, is er geen enkele reden om aan te nemen dat de vertrouwensrelatie bij wijze van spreken door een "politieagent" vervangen kan worden). Het bedrog kan precies door deze breuk in de minimale vertrouwensrelatie niet van zijn onredelijkheid of ongelijk "overtuigd" worden, wat tot gevolg heeft dat het alleen manu militari bestreden kan worden. En, zoals iedereen eigenlijk weet, leidt bedrog dus onvermijdelijk tot fysiek

geweld. Zo slaat het subtiële spel der fictie uiteindelijk om in de primaire ernst van de lichamelijke gewelddadigheid, die de mens terugdringt in zijn onaanspreekbare dierlijkheid “aan deze zijde” van alle ethiek. Het behoeft geen betoog dat het rationeel genoemd moet worden dat soort zelfvernietiging door de prostitutie van de kennis in de mate van het mogelijke te vermijden.

Tenslotte moet men, uitgaande van het schema, ook trachten te vermijden de mens (zichzelf en anderen) voor onoplosbare conflicten te stellen. Hiermee vatten wij eigenlijk de overige rationaliteitskenmerken in één beginsel samen, in zoverre alle voorgaande normeringen, als ze niet gerespecteerd worden, vroeg of laat, precies op dergelijke conflicten uitlopen. Anders gezegd, we kunnen stellen dat we er naar moeten streven de finale beperkingen van de levenslijn — die als zodanig onontkoombaar zijn — zo elementair mogelijk te houden. Laten wij dus de onoplosbare conflicten waarmee de mens zo gemakkelijk geconfronteerd kan worden, zoveel mogelijk vermijden. Laten wij proberen er voor te zorgen dat de feitelijke doodsstrijd die de mens te wachten staat zijn enige doodsstrijd is, en laten wij, zo mogelijk, de mens dan rustig sterven. Laten wij vermijden hem óók nog, gemakkelijk te vermenigvuldigen en uiteraard symbolische of figuurlijke, maar daarom niet minder vernederende en ontwaardende lethale agonieën op te dringen op grond van misplaatst moreel maximalisme, op grond van transcendenties allerhande of uit eigengereide onder schijntheorie verstoken onkunde, waaruit hij slechts voorgoed gekwetst en verminkt kan herrijzen. Dergelijke onoplosbare conflicten, hoe cultureel-relatief ook, en dus symbolisch, kunnen gemakkelijk in harde realiteit ontaarden. Ze moeten vermeden worden omdat ze, gegeven ons schema, alleen door destructie, door psychisch of fysiek geweld kunnen worden opgelost. De “impasse”, waarin de mens, hoe dan ook, gemaneuvreerd kan worden, is precies daarom in ethisch opzicht zo laag en zo immoreel, omdat ze ipso facto tot amoraliteit moet leiden. De mensen voor onoplosbare dilemma's stellen, getuigt van een soort “kat-in-de-zak”-filosofie, die, zoals haar insubstantiële tweelingzuster, het systematisch bedrog, de machtswellust wel in hoge mate kan bevredigen, maar finaal de vernietiging insluit van al wat de mens tot cultuurwezen maakt. Dat soort destructie moet m.a.w. vermeden worden omdat ze de problemen niet oplost — wat in bepaalde omstandigheden ook niet kan — maar ze alleen maar vernietigt. En het is de vleeswording van de sofistiek, en het grootste sofisme van alle, de problemen op te lossen door de mensen te liquideren die men deze problemen heeft opgedrongen. Het is een primitivistische weg die de elementaire levenswaarden met de voeten

treedt. Het is op het eerste gezicht een uiterst gemakkelijke weg, maar het is een weg die bergaf leidt en vroeg of laat terechtkomt in de afgrond, niet alleen van het menselijk behoren, maar ook van het menselijk zijn. Kortom, een dergelijke destructie is, ethisch beschouwd, zonder meer en onvoorwaardelijk te verwerpen.

Tot nu toe hebben wij alleen gesproken over individuele waarden en hebben wij geen expliciete aandacht besteed aan de vraag of de mens zijn waarden kan realiseren of zelfs maar kan concipiëren los van de anderen. Het spreekt echter vanzelf dat de ethiek in hoofdzaak betrekking heeft op de combinaties van de levenslijnen en op het optimum dat in die combinaties gerealiseerd kan worden. Zonder gemeenschap met anderen is de ontwikkeling van de levenslijn in menselijke zin immers niet mogelijk. En het lijdt ook geen twijfel dat de menselijke samenleving tegelijkertijd én mogelijkheden schept én mogelijkheden vernietigt. Ook al zouden wij mogen bevestigen dat de rationaliteitseisen die we uit het schema menen te kunnen afleiden, in wezen even goed toepasselijk zijn op het individu als op de gemeenschap, omdat ook deze als een, zij het veel "bredere" en "langere" levenslijn dezelfde structuur als de hypothetische individuele levenslijn vertoont, toch kan niet ontkend worden dat zich betreffende de groepsvorming der individuen nieuwe en andersoortige problemen voordoen, die te maken hebben met de onderlinge "compatibiliteit", om niet te spreken van de "synthese" der individuele levenslijnen in dit grotere geheel. Het rationaliteitsvraagstuk stelt zich hier dus opnieuw en zelfs op een tegelijkertijd dieper en complexer niveau. Want wij zullen ons moeten afvragen welke nieuwe mogelijkheden en welke, mede uit die mogelijkheden gegroeide, beperkingen rationeel zijn, en voor wie?

Hiermee wordt eigenlijk heel de problematiek van de maatschappelijke orde gesteld. In een — uiteraard weer hypothetische — "natuurstaat" kan de individuele levenslijn noch in de natuurlijke noch in de culturele orde ten volle ontwikkeld worden: ook in een "Robinson Crusoe" wordt — afgezien van de initiale vervalsing die een cultuurmens in de natuur plaatst — ongemerkt en onweerstaanbaar een leerproces op gang gebracht dat uitloopt op menselijke solidariteit. Aan de andere kant laat om het even welke maatschappelijke organisatie toe, of maakt ze het, gegeven het elementaire feit van de schaarste — en dat is nu eenmaal een gegeven — onvermijdelijk dat bepaalde individuen en groepen zich voordelen voor de ontwikkeling van hun levenslijn toeëigenen die wezenlijk groter zijn dan die van anderen — wat op zichzelf nog geen al te groot probleem moet zijn, behalve voor onverbeterlijk afgunstigen —, maar deze voordelen kunnen gemakkelijk, gegeven de

schaarste waarvan sprake, tot gevolg hebben dat ze anderen ipso facto van hun principiële maatschappelijke mogelijkheden beroven. Die worden dan niet alleen verhinderd de voordelen van de maatschappelijke orde ten volle te genieten, maar, in extreme gevallen — die overigens niet zeldzaam zijn — ook in situaties gedrongen waarin die voordelen niet eens meer aanwezig zijn. En vooral deze laatste situatie is, vooral op lange termijn, vanzelfsprekend uitermate explosief, omdat ze een gelijkaardige, structuur insluit als het “systematisch bedrog” en het “onoplosbaar conflict”: ze scheidt een breuklijn waarop de maatschappelijke orde uiteen dreigt te vallen, met alle gevolgen vandien. We kunnen dan ook stellen dat de maatschappelijke orde in haar algemeenheid van dien aard moet zijn dat, ten eerste, iedereen zonder onderscheid in principe in dezelfde mate van het maatschappelijk voordeel moet kunnen genieten, en dat ten tweede, ten minste geen maatschappelijke voordelen mogen worden toegekend of verworven worden die ipso facto inhouden dat het maatschappelijk voordeel voor derden verloren gaat. Deze vorm van “egalitarisme” heeft in principe geen andere reden dan dat er, gegeven de levenslijnen, uiteraard in se geen preferente individuen of groepen kunnen bestaan (afgezien van “symbolische hypostasiëring” die analoog is aan de transcendentie die we daarnet besproken hebben). Het spreekt vanzelf dat elk individu zichzelf redelijkerwijze preferent kan en mag achten boven alle andere, maar het is ook duidelijk dat geen individu in dit verband redelijkerwijze het recht heeft te eisen dat anderen van dit voorrecht t.o.v. zichzelf zouden afzien. Op dit vlak kan de stelling van Orwell dat alle mensen gelijk zijn, maar sommige gelijkter dan anderen, vervangen worden door het beginsel dat, gezien alle mensen evenveel recht hebben op ongelijkheid, allen gelijk zijn. Overigens betekent dat natuurlijk niet dat de ene mens in concreto “gelijk” is aan de andere. Een dergelijke interpretatie van een egalitaire visie zou irreal, wereldvreemd, en bijgevolg irrationeel zijn. Zo’n veronderstelling zou trouwens het maatschappelijk probleem oplossen door bij voorbaat te pomen dat het niet bestaat: het zou nl. inhouden dat alle levenslijnen onderling restloos vergelijkbaar zijn, en dus verenigbaar, en bijgevolg — gegeven zekere condities—moeiteloos gesynthetiseerd zouden kunnen worden. In werkelijkheid echter, gezien niemand andermans leven kan leiden, dat niet zou kunnen ook al zou hij dat willen, en overigens aan zo’n verlangen in globo ook geen zinnige betekenis kan worden toegekend, zijn de individuele levenslijnen in hoge mate onvergelijkbaar, onverenigbaar en kunnen ze niet rationeel gesynthetiseerd worden in een groter geheel. Daardoor ontstaat precies het probleem van de

maatschappelijke orde. In onze optiek betekent dit “egalitarisme” overigens ook niet dat iedereen dezelfde kansen moet hebben, zoals dat, vrij onnadenkend, over het algemeen heet. Een dergelijke visie is namelijk even fictief als de vorige interpretatie, berust op foutieve normeringen die we hoger gesignaleerd hebben, en komt ten slotte op “gelijkheid” als zodanig neer. In de eerste plaats kan niemand het privilege opeisen die “kansen” te kunnen berekenen, noch voor zichzelf, noch voor anderen, noch, a fortiori, voor alle individuen op basis — uiteraard — van éénzelfde “algoritme”. Zo’n algoritme bestaat overigens niet, en is mathematisch gesproken trouwens aantoonbaar onmogelijk. Genetisch hebben de mensen nu eenmaal niet dezelfde mogelijkheden. En dat is een gegeven waarover wij niet naar willekeur kunnen beschikken: “gelijke kansen” zou in dit opzicht betekenen dat iedereen precies dezelfde genetische code zou moeten bezitten. Afgezien van de praktische absurditeit van een dergelijke “revolutie”, kan men er ernstig aan twifelen of zo’n operatie veel voordelen zou opleveren, als men bedenkt dat “gelijke kansen” OOK gelijke “beperkingen” impliceert: in plaats van met soepele aanpassingsmogelijkheden zou het mensdom te maken krijgen met een rigied automatisme, dat, hoe voordelig het ook mag lijken, op lange termijn een grote kans maakt een collectieve mislukking te worden, omdat men de criteria der aanpassing aan toekomstige situaties onmogelijk bij voorbaat kan kennen. Indien zo’n risico genomen zou kunnen worden — en dat kan overigens niet — zou het véél te groot zijn, omdat de “kansen” afhankelijk zouden worden gemaakt van het inzicht van een aleatoir gegroeide groep, laten we nog aannemen, “genetisch” bevoordeelden. Kortom, op basis van science-fiction-romans kan men geen ethiek uitwerken. Het enige wat in dit opzicht mogelijk is, bestaat erin normeringen op te bouwen die kenbare en evidente gevallen van duidelijk gereduceerde mogelijkheden ad hoc zoveel mogelijk vermijden. En daarmee zal de “eugenetica” reeds problemen genoeg hebben. Op socio-economisch en sociaal-cultureel gebied ligt de problematiek enigszins anders en is hij ook veel belangrijker. Maar ook op dit niveau kan men er — wie trouwens? — onmogelijk voor zorgen dat iedereen dezelfde mogelijkheden aangeboden krijgt. De “synthesen” van de levenslijnen die individuen onderling aangaan, zijn namelijk even onvergelijkbaar en onverenigbaar met andere synthesen als die levenslijnen zelf. Voor elke levenslijn is elke situatie op elk moment in elke “knoop” van levenslijnen een uniek en onherhaalbaar gegeven, en niemand kan a priori zeggen welk het belang van deze unieke ervaring voor de mogelijkheden en beperkingen van de mens, individueel en collectief, is. Zoals er geen “calculus van de plezieren” kan bestaan, bestaat er

ook geen van de “kansen”. Ook hier kan een “egalitaire manie” er enkel toe leiden dat een groep geprivilegieerden manu militari een — overigens — fictieve rigiditeit installeert, die, naar analogie met het biologisch aanpassingsvermogen, de culturele vitaliteit van een gemeenschap alleen maar kan reduceren tot een aleatoir gegroeid niveau dat nu eenmaal bij de zagezegde “organisatoren” voorhanden is. Afgezien van de factische onmogelijkheid, is ook zo’n risico, kon het genomen worden, weer veel te groot. Ook op dit vlak kan men er alleen maar voor proberen te zorgen dat evidente gevallen van gereduceerde mogelijkheden — en die zijn er, individueel en collectief, meer dan genoeg — zoveel mogelijk vermeden worden. Kortom, in beide gevallen lijkt dit ons irrationeel, én omdat het feitelijk onmogelijk is, én omdat het ethisch verwerpelijk is : op deze wijze kan men nl. de initiale mogelijkheden van de mensen alleen maar naar beneden toe egaliseren. Dat is het onvermijdelijk resultaat van deze soort gelijkmakerij, ten eerste, omdat er geen garantie bestaat dat de geprivilegieerden — op zichzelf een contradictio in terminis ? — de gelijkschakeling à la hausse zullen doorvoeren, ten tweede omdat zulks ook, in fine, helemaal niet kan (omdat daarvoor de nodige kennis principieel ontbreekt), en tenslotte omdat de schaarste, die het maatschappelijk probleem mede veroorzaakt, dat — hic et nunc — ook niet toelaat. Het egalitarisme moet derhalve in ruimere zin begrepen worden : het slaat niet op een concrete realiteit, die oncontroleerbaar en onvoorspelbaar is, maar op de principiële mogelijkheden van denken, voelen en handelen, die als zodanig maatschappelijk tot de mogelijkheden behoren. De mensen zijn niet gelijk, ze hebben uiteraard ook niet dezelfde kansen, maar niettemin kan men stellen dat iedereen alle anderen toch zo moet behandelen alsof allen dezelfde kansen hadden. Deze conclusie kan enigszins verwonderlijk lijken na de argumentatie van daarnet. Ze is nochtans vanzelfsprekend. Vermits niemand principieel afdoende kennis kan bezitten van de initiale mogelijkheden van elke mens afzonderlijk en van alle mensen tezamen, en wij evenmin in staat zijn de ene verzameling van mogelijkheden en beperkingen tegenover de andere met precisie af te wegen, moeten wij tot de slotsom komen dat iedereen, rekening houdend met deze constitutionele onwetendheid, behandeld moet worden “alsof” zijn kansen “gelijk” waren aan die van alle anderen. Doen wij dit, dan hangt de ontwikkeling en de ontplooiing van de levenslijnen niet af van maatschappelijke — altijd arbitraire en dus autoritaire — belemmeringen, maar van de individuele mogelijkheden als zodanig en van het gebruik dat de mens daarvan maakt, voorzover zijn inzicht strekt, op basis van zijn waarden en preferenties. Minimalistisch

bekeken moet dan ook dié maatschappijvorm rationeel genoemd worden, die van individuen en groepen alleen die handelingen afdwingt (en dus beperkingen oplegt) die precies deze onbekende of slechts zeer partieel kenbare mogelijkheden voor allen openhoudt. Het spreekt vanzelf dat een dergelijke eis reeds uiterst ingewikkelde organisatorische problemen stelt, waaraan zowel technische als morele kanten zijn, en men bijgevolg ook hier het gevaar loopt opnieuw in het "kenprobleem" van de ethische rationaliteit te vervallen. Het lijkt in dit verband dan ook aangewezen in de mate van het mogelijke minimaal tot "organisatie" over te gaan. Afgezien van deze — minimaal te houden — beperkingen, mag men echter maatschappelijk van de individuen van de gemeenschap niet méér eisen. Binnen de, in principe elementaire, beperkingen moet elk individu het recht gegeven worden of beter uitgedrukt, heeft hij in se het recht zijn levenslijn naar eigen goeddunken op te bouwen: ten individuen titel heeft iedereen m.a.w. het recht zijn eigen moraliteit te bepalen, maar dan ook de plicht haar gevolgen te assumeren.

De universaliteit van de ethiek is dan ook enkel geldig voor de rationaliteitskenmerken die we hoger uit het schema konden afleiden. Het lijkt ons bijgevolg irrationeel morele beperkingen aan de mens op te dringen die maatschappelijk gesproken niet absoluut noodzakelijk zijn om het "mogelijke" gelijke maatschappelijke voordeel voor allen te bereiken of te bewaren. Weliswaar zijn concrete morele preferenties autotelisch, en is hun waardegeladenheid dus intrinsiek voor het betreffende individu (als hij zich aan het minimum wenst te houden), maar dat houdt helemaal niet in dat deze preferenties geldig zijn voor alle individuen, omdat de, weliswaar partiële maar daarom niet minder belangrijke onvergelykbaarheid der levenslijnen niet toelaat dezelfde concrete preferenties bij allen te postuleren. De iure kan niemand deze preferenties beter beoordelen — overigens kan niemand anders ze beoordelen — dan het betrokken individu zelf. En dat is maar goed ook, want het is per slot van rekening het individu zélf dat voor zijn keuze (hoe dan ook tot stand gekomen) verantwoordelijk is en het is ook dat individu en hij alleen, die er in eerste instantie de voor- en nadelen van ondervindt. Het is al te gemakkelijk en het gebeurt al te dikwijls dat de mens een moraal wordt aangeprept, die hem, als hij naïef genoeg is om hem te aanvaarden, voor risico's plaatst die per slot van rekening uitsluitend de zijne zijn. Vermits niemand andermans levenslijn kan assumeren, is in principe iedereen ook verantwoordelijk voor zichzelf en kan, in dit opzicht, ook niemand andermans verantwoordelijkheid op zich nemen. Het is inderdaad waar dat goede raad duur is, maar daar moet dan wel aan worden

toegevoegd : vooral voor wie op die goede raad is ingegaan. Dit betekent dus ook dat men voorstander moet zijn van een zo groot mogelijke morele onafhankelijkheid en zelfstandigheid van de individuen. En dat houdt meteen ook een zo groot mogelijke materiële onafhankelijkheid in, omdat deze laatste zonder enige twijfel de “hovenbouw” conditioneert, vermits materiële condities direct betrekking hebben op de elementaire en onmisbare levenswaarden. Morele onmondigheid is in eerste instantie, zoals iedereen weet, het gevolg van materiële slavernij. Ook in dit verband moet er opnieuw op gewezen worden dat het maatschappelijk voordeel voor allen, beperkt door de eis van morele en dus elementaire materiële onafhankelijkheid, op een zo eenvoudig mogelijke manier gerealiseerd zou moeten worden. Het gebeurt al te dikwijls dat maatschappelijke dwang — nodeloos of niet — zich onweerstaanbaar voortplant. Dit gebeurt uiteraard niet omdat allerlei organisaties en instituties autotelisch zouden zijn. Dit kan natuurlijk niet, gegeven de partiële onvergelykbaarheid van de levenslijnen en het uitsluitend hyperfysisch en abstrakt karakter van instellingen en dergelijke. Alle maatschappelijke structuren kunnen er in principe slechts toe dienen de ontwikkeling van de individuele levenslijnen te bevorderen. Helaas ontwikkelen ze zich al te vaak niet zo, omdat ze veelal door de concrete belangen van individuen geschraagd worden, die nu eenmaal voor hun elementaire behoeften van deze “ficties” afhankelijk gemaakt zijn. De abstractie krijgt daardoor het gewicht van de realiteit, een gewicht dat precies het gevolg is van de materiële afhankelijkheid waarin de betrokken individuen zich bevinden. Afgezien van de vraag of zulks te vermijden is, spreekt het vanzelf dat een dergelijke afhankelijkheid onvermijdelijk, vanuit minimalistisch gezichtspunt, perverterende gevolgen heeft voor de moraliteit. Voeg daarbij de universaliteitseisen van allerhande, niet minimalistische moralen, en men begint een idee te krijgen van de “onzuiverheid” van onze ethische situatie in concreto.

Men vraagt zich, op dit punt gekomen, wellicht terecht af hoe deze beginselen, die uiteraard enkel als elementaire richtlijnen beschouwd kunnen worden, in de praktijk moeten worden gerealiseerd. Het lijkt ons evenwel onmogelijk daarvoor precieze instructies uit te werken. Heeft men reeds individueel geen bevredigend inzicht in de levenslijnen, dan is dat a fortiori waar voor de maatschappelijke samenbundeling ervan. De enige richtlijn die wellicht a priori bevestigd kan worden, en dus uit het schema kan worden afgeleid, lijkt ons, wat men zou kunnen noemen, het “democratisch beginsel” te zijn. Dit beginsel impliceert niet een of andere welbepaalde staatsvorm of globaal maatschappelijke organisatie, zoals b.v. een

“democratische” staat. Het gaat hier uitsluitend om een bijzonder probleemoplossend mechanisme dat naar analogie met de wetenschappelijke probleemoplossende methode (welke betwistingen daar in detail ook over mogen bestaan) opgevat dient te worden. Terwijl de wetenschap zich bezighoudt met theoretische problemen die in principe oplosbaar zijn, of — tot nader order — geacht worden dat te zijn, houdt het democratisch beginsel een oplossingsstrategie in die juist voor praktische problemen of conflicten bedoeld is die niet aan deze uitzonderlijke voorwaarden van oplosbaarheid beantwoorden. Het gaat hierbij dus om problemen die nog niet wetenschappelijk oplosbaar zijn of om “oplossingen” die de “verdeling” van “schaarste” (op welk gebied ook) moeten bewerkstelligen. Vanzelfsprekend komen deze problemen gemengd voor en houden ze een hier en nu — en in vele gevallen blijvend — onoplosbaar element in, vermits de levenslijnen der individuen niet rationeel tegenover mekaar afgewogen kunnen worden en er dus ook geen “rationele” of “wetenschappelijke” beslissing t.a.v. deze problemen genomen kan worden. Het beginsel kán dus niet dienen om de gestelde vraagstukken “op te lossen”, maar alleen om, in de gegeven situatie, een “modus vivendi” te vinden die niet zou berusten op een of ander arbitrair “fiat” van individuen of groepen in de samenleving. Het principe stipuleert derhalve dat allen — om het maatschappelijk voordeel te behouden — zich zouden neerleggen bij het standpunt van de meerderheid der betrokken individuen, wanneer het erom gaat beslissingen te treffen inzake problemen waarvoor redelijkerwijze geen — wetenschappelijke — autoriteiten kunnen worden aangeduid. Het gaat dus om problemen waarbij de vergelijking van het onvergelijkbare in het geding is. Gezien alle individuen in dezelfde mate bij het probleem betrokken zijn (al kan de weerslag ervan niet voor allen dezelfde zijn, gezien hun onderscheiden levenslijnen), en gezien er rationeel geen preferente levenslijnen bestaan, heeft elk individu ook evenveel recht op medezeggenschap als elk ander in de te treffen beslissing. Op basis van deze procedure kan dan het kwaad dat onvermijdelijk uit een dergelijke beslissing ontstaat, in de mate van het mogelijke, gelijkelijk, onder de individuen verdeeld worden. Men kan dus stellen dat een meerderheidsbeslissing het minste kwaad aanricht, onder meer omdat ze — uiteraard — garandeert dat een meerderheid dat kwaad uit eigen beweging wil assumeren. Het “democratisch beginsel” is dus niet gebaseerd op de soms gehuldigde maar eigenaardige opvatting dat de meerderheid “gelijk” zou hebben. Een dergelijke mening is absurd, gezien het per definitie niet gaat om een rationeel oplosbaar probleem : de noties “gelijk” of “ongelijk” zijn hier in strikte zin genomen misplaatst. De meerder-

heidsbeslissing garandeert alleen dat een risico genomen wordt dat door de meerderheid onderschreven wordt. Daarom moet een dergelijke beslissing overigens ook herzienbaar zijn : er kunnen ten aanzien van de gestelde problemen en hun verdere ontwikkeling immers geen finale uitspraken worden verwacht. Het democratisch beginsel is dus een ethisch beginsel dat ertoe strekt, ten eerste de mensen zo weinig mogelijk risico's te doen lopen die ze niet willen assumeren, waar zo'n risico's maatschappelijk onvermijdelijk blijken te zijn, en ten tweede een beginsel dat dit risico in de mate van het mogelijke naargelang van de omstandigheden herzienbaar maakt en dus zoveel mogelijk het onomkeerbare karakter van dergelijke beslissingen neutraliseert. Het principe is dan ook de maatschappelijke pendant van het individuele minimalistische beginsel dat ertoe leidt, samengevat, de impasse te vermijden die de de-moralisering in de hand werkt. Overigens kan het principe beschouwd worden als de toepassing van het minimalistisch perspectief op het collectieve vlak, in zoverre het de maatschappelijke onafhankelijkheid der individuen bevordert, het noodzakelijke kwaad gelijkelijk tracht te verdelen en de onomkeerbaarheid der maatschappelijke beslissingen tot een minimum poogt te beperken.

Wij koesteren niet de illusie dat deze algemene en daarom vage overwegingen ons in staat zullen stellen een concreet moreel probleem aan een oplossing te helpen. We kunnen hoogstens verwachten dat wij enkele richtlijnen hebben uitgetekend die enige helderheid kunnen brengen in de problematiek van de "ethische rationaliteit", zonder in een nieuw obscurantisme te zijn vervallen dat de moeizame en pijnlijke zaak van de ethiek nog ingewikkelder en onontwarbaarder zou maken dan ze — uiteraard — al altijd is geweest en altijd wel zal blijven.

*Rijksuniversiteit Gent.*