

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/20263> holds various files of this Leiden University dissertation.

**Author:** Crapels, Olga

**Title:** Morele democratisering van publieke debatten over nieuwe technologie

**Date:** 2012-12-06

**Morele democratisering  
van publieke debatten over nieuwe technologie**

## **Verantwoording**

Delen uit hoofdstuk 4 van dit boek zijn eerder verschenen als Olga Crapels (2009). 'The Knowledge Deficit and Beyond: Sources of Controversy in Public Debates'. in Willem B. Drees (red.). *Technology, trust, and religion. Roles of religion in controversies on ecology and the modification of life*. Leiden University Press, Leiden.

Delen uit hoofdstuk 5 van dit boek zijn eerder verschenen als Olga Crapels (2007). 'Hete hoofden, koude harten. Over religieuze overtuigingen, politiek Esperanto en democratie'. in: *Ethiek & Maatschappij*. Jaargang 10, nr. 4, pp. 42-58

Dit onderzoek maakte deel uit van het project *Misplaced vocabularies? Scientific and religious notions in public discourses on ecology and genetics* aan de Faculteit der Geesteswetenschappen van de Universiteit Leiden, en werd financieel mogelijk gemaakt door het programma 'De toekomst van het religieuze verleden' ('The future of the religious past') van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO).

**Cover design:** Ontwerphaven, Suzanne Hertogs

**Lay-out:** Edgar Karssing

# **Morele democratisering van publieke debatten over nieuwe technologie**

Proefschrift

ter verkrijging van

de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,

op gezag van Rector Magnificus prof.mr. P.F. van der Heijden,

volgens besluit van het College voor Promoties

te verdedigen op donderdag 6 december 2012

klokke 16.15 uur

door

**Olga Josephina Pauline Crapels**

geboren te Heerlen

in 1977

## **Promotiecommissie**

Promotor:

Prof. dr. W.B. Drees

Leden:

Prof. dr. M.B. ter Borg

Prof. dr. S. Haring

Prof. dr. M.H.M. Noteborn

Prof. dr. S. Roeser (TU Delft en Universiteit Twente)

# Inhoud

<b>Hoofdstuk 1</b>	<i>Inleiding</i>	7
<b>Hoofdstuk 2</b>	<i>Publieke debatten &amp; meningsverschillen</i>	25
<b>Hoofdstuk 3</b>	<i>Morele democratisering</i>	55
<b>Hoofdstuk 4</b>	<i>Wetenschappers, het publiek &amp; vertrouwen</i>	79
<b>Hoofdstuk 5</b>	<i>Hete hoofden, koude harten</i>	113
<b>Hoofdstuk 6</b>	<i>Intellectuele moed</i>	143
<b>Hoofdstuk 7</b>	<i>Conclusies</i>	159
<b>Geraadpleegde literatuur</b>		165
<b>English Summary</b>		178
<b>Namenregister</b>		182
<b>Over de auteur</b>		184



# Hoofdstuk 1

## *Inleiding*

### 1.1 Inleiding

Nieuwe technologische ontwikkelingen leiden vaak tot een opgewonden stemming. Er is weer vooruitgang geboekt! De hoeveelheid wetenschappelijke kennis over een onderwerp is weer een stukje groter worden. We hebben een nieuwe oplossing gevonden voor problemen die we eerst niet goed konden aanpakken. Het leven wordt steeds beter! Een leven zonder handicaps, honger of ziekte gloort aan de horizon.

Behalve positieve en opgewonden geluiden, zijn er echter ook altijd kritische geluiden te horen. In dit boek focus ik op voorbeelden uit het domein van de biotechnologie, waaronder genomics. In debatten daarover worden vragen gesteld als: Welke risico's kleven er aan ontwikkelingen op dit terrein? Hoe moeten we de voor- en nadelen verbonden aan de risico's afwegen? Wie gaat dit betalen? Bovendien roepen nieuwe technologische ontwikkelingen ook ethische, filosofische en levensbeschouwelijke vragen op. Moeten we deze ontwikkelingen altijd accepteren? Kunnen we ook vinden dat er grenzen aan de vooruitgang gesteld moeten worden, en waarom dan? Is het wel juist dat we zoeken naar een 'technological fix' van problemen, in plaats van te kijken of er alternatieve, niet-technische oplossingen mogelijk zijn? We kunnen steeds verder gaan in de *enhancement* van mensen, dieren en planten, maar wat voor gevolgen heeft dit voor de samenleving of de natuur? Moeten er niet ook vraagtekens worden gesteld bij de utopische vooruitgangdenkenbeelden van sommige wetenschappers?

Publieke beelden van biotechnologie worden mede opgeroepen en gevormd door films, boeken, kunst of opinieartikelen in de krant. In de Hollywoodfilm *My sister's keeper* (2009) wordt het dramatische verhaal verteld van een moeder die haar dochter met acute leukemie het leven wil redden, en daarvoor een tweede kind krijgt dat als genetisch geschikte donor op kan treden voor haar oudere zus. De Portugese kunstenaar Marta de Menezes liet in het Centraal Museum in Utrecht tijdens de tentoonstelling *Genesis* (2007) de installatie *Nature?* zien. Deze



installatie bestond uit een afgesloten kas waarin vlinders rondvlogen die De Menezes genetisch gemodificeerd had: de vlinders hadden vleugels met een tekening die zij bepaald en vormgegeven had. Er werden en worden wetenschapsfestivals georganiseerd met titels als *Homo Sapiens 2.0* (2003), *Brainspotting* (2006) of *Transnatural* (2011), waarin vooral de genetische maakbaarheid van de mens en de natuur centraal staat. Wat betekenen de nieuwe ontwikkelingen voor onze hersenen, voor hoe we eruit zien, voor onze voeding? In de zomer van 2009 kon je bijna geen krant openslaan, geen programma over sport zien zonder dat er werd gediscussieerd over de hardlooperster Caster Semenya, die genetisch gezien misschien meer man dan vrouw is, en daarom wellicht niet in wedstrijden voor vrouwen mag uitkomen. Is het wel aanvaardbaar om haar aan een genetische test te onderwerpen? En hoe moeten de resultaten worden geïnterpreteerd? In het Amsterdamse debatcentrum Spui 25 (2009) ging de voormalig hoogleraar genetica Hans Galjaard in debat met romanschrijver Stefan Brijs (van het boek *De Engelenmaker*, 2005) over de vraag of je mag sleutelen aan het leven. In de film *Limitless* (2011) krijgen we een beeld van de onbegrensde mogelijkheden van onze hersenen als we de juiste pilletjes zouden slikken om ze te verbeteren.

Al deze bijdragen aan het publieke debat maken duidelijk dat biotechnologische ontwikkelingen ook voor niet-wetenschappers van belang zijn: ze maken veel mogelijk, maar ze roepen ook veel vragen op over zaken die ons allemaal aangaan. Het gaat namelijk om ontwikkelingen die de inrichting van ons (privé)leven raken. Of het nu gaat om onze gezondheid, de manier waarop we met anderen samenleven, het werk dat we doen, het eten dat we aan onze kinderen geven: in steeds belangrijkere mate wordt de manier waarop we leven bepaald of vormgegeven door technologie. Hoe meer technologie mogelijk maakt, hoe meer ze de samenleving en daarmee ook onze individuele levens verandert. Dat maakt dat technologische ontwikkelingen voor steeds meer mensen interessant en relevant worden om over na te denken en te spreken. Hoe kunnen we met elkaar op een goede wijze over deze onderwerpen praten? En wat kunnen we leren van de gedachtewisseling over deze onderwerpen zoals die nu plaatsvindt of heeft plaatsgevonden?

Publieke debatten over nieuwe technologische ontwikkelingen hebben een aantal opvallende kenmerken. Ik bespreek er vier:

1. Herhaling van zetten
2. Polarisatie
3. Vaagheid
4. Machteloosheid

### *1. Herhaling van zetten*

Bij het lezen van boeken en artikelen over biotechnologie valt op dat in de verschillende debatten, in publieke, maar ook in wetenschappelijke en politieke fora, door de jaren heen eigenlijk voortdurend dezelfde patronen naar voren komen. Stier Herman, genetisch gemodificeerde rijst, schaap Dolly, PGD (Pre-implantatie Genetische Diagnostiek), embryonaal stamcelonderzoek, lichtgevende aapjes, gekloonde politiehonden: de onderwerpen veranderen, de terugkerende vraag is steeds weer of we blij moeten zijn met de ontwikkelingen van kennis en technologie, of dat we het maakbaarheidsdenken een halt toe moeten roepen omdat het mogelijk een verkeerde kant uit kan gaan. Steeds weer wordt er gediscussieerd over bijvoorbeeld wat natuurlijk is, of we niet voor God spelen, of de risico's wel acceptabel zijn gezien de resultaten, waar de grens moet liggen. Ik zou dit de 're-play paradox' willen noemen: op wetenschappelijk en technologisch gebied is er sprake van vooruitgang, van een opwaartse beweging. Tegelijkertijd worden de debatten over deze nieuwe technologieën steeds herhaald in een nieuw jasje, en lijken ze stil te staan in de tijd, alsof iemand op een 're-play' knop duwt, alsof we aan een 'rituele dans' bezig zijn (Dondorp en De Wert, 2012: 5):

Principiële bezwaren worden van diverse kanten ingebracht, maar beschikken over onvoldoende draagvlak om een ontwikkeling te stoppen. Daarna gaat het verder 'alleen nog' over het formuleren van voorwaarden voor de verantwoorde introductie van een nieuwe ... technologie (Dondorp en De Wert, 2012: 10).

Herhaling is een begrijpelijk en niet te vermijden fenomeen. Iedereen kent wel de uitdrukking 'oude wijn in nieuwe zakken'. Dat is geen positief bedoelde uitdrukking. Herhaling hoeft echter geen diskwalificatie van een debat te zijn. Karsten en Van Veen (1998: 59 e.v.) geven aan dat er goede redenen kunnen zijn voor herhaling: beschikbare kennis moet steeds in een nieuwe context worden geplaatst, en kan door de veranderende context weer opnieuw relevant worden. Daarnaast is het

ook gevaarlijk om alleen maar nieuwe wijn in nieuwe zakken te doen, omdat je daarmee alle reeds bestaande kennis geen recht doet. Kennis moet worden overgedragen, omdat zonder de informatie van oude rotten in het vak het niveau van de kennisgemeenschap kan dalen. Vertaald naar debatten over nieuwe technologische ontwikkelingen kun je stellen dat bij elk debat weer de vraag centraal staat hoe we tegenover een gloednieuwe technologie staan. Er nemen ook steeds nieuwe mensen aan de discussie deel. Vaak studeren die mensen niet eerst op wat er de afgelopen decennia over het onderwerp van gesprek is gezegd. Dat werkt herhaling in de hand. Ook toekomstige generaties hebben het recht om een mening te vormen over een onderwerp en daarover in debat te gaan.

De patronen zijn dus hetzelfde, ook al is er in de verschillende debatten wel degelijk sprake van een accentverschuiving. De ene keer ligt de nadruk op de intrinsieke waarde van dieren, de andere keer op sociale en politieke alternatieven voor een 'technological fix', weer een andere keer gaat het debat over de vraag of we perfecte mensen *mogen* creëren omdat we dat *kunnen*. Dat verschuiven van accenten komt doordat wetenschap en technologische vernieuwing steeds tot iets meer kennis en andere toepassingen leiden. Dit heeft echter geen invloed op het patroon van de debatten over de nieuwe technologie.

Herhaling is dus begrijpelijk en onvermijdelijk, maar die herhaling kan ook een signaal zijn dat debatten slecht gevoerd worden. Er kan van alles aan de hand zijn: een debat kan bijvoorbeeld voortijdig gestopt zijn, deelnemers kunnen uitgesloten worden van het debat, of het debat kan gewoonweg stranden doordat deelnemers zich steeds weer verschansen achter hun eigen posities. Je boekt zo geen vooruitgang, niet op het terrein van morele oordeelsvorming, en ook niet op het gebied van de weloverwogen besluitvorming over de ontwikkeling van nieuwe kennis en technologieën. Dit leidt onvermijdelijk tot een verschraling van het debat. Het vergroot de kans dat zowel in het debat als in de uiteindelijke besluitvorming de nadruk vooral komt te liggen op politieke en economische belangen (zie hoofdstuk 2).

Daarnaast moeten we beseffen dat er vaak geen 're-play' of 'reset' knop (vergl. WRR, 2012: 159) op de samenleving zit. Als er eenmaal een besluit genomen is, dan maken de omstandigheden het niet altijd mogelijk om daar op terug te komen.

## *2. Polarisatie*

In debatten over biotechnologie en genomics krijgen de meest uitgesproken reacties, positief en negatief, vaak de meeste aandacht in de populaire media. Deze aan elkaar tegengestelde reacties op een ontwikkeling leveren steeds weer voer voor debat op. In de filosofische literatuur worden deze twee typen reacties beschreven als technofob en technofiel (bijv. Bos (2004: 11 e.v.); Achterhuis (1998: 235 e.v.)) of als techniekoptimist en techniekpessimist.

De archetypische techniekpessimist is iemand die bang is voor technologie, die er een afkeer van of een hekel aan heeft, of die gewoonweg pessimistisch is over nieuwe ontwikkelingen, omdat die een bedreigende invloed uit zouden kunnen oefenen op een manier van leven die waardevol wordt geacht. Deze 'fobie' voor technologie, of het pessimisme over de ontwikkeling, het gebruik en de gevolgen van dat gebruik wordt niet slechts in stilte beleden. Sommige techniekpessimisten maken duidelijk wat hun standpunt is door voor een bepaalde manier van leven te kiezen (denk aan de Amish), door in woord of beeld uit te drukken wat hun mening is, of door openlijk verzet te plegen tegen de toepassing van technologie in het publieke en private leven (denk aan de Unabomber).

De techniekoptimist staat voor een persoon die positief, zo niet enthousiast is over technologie. Hij gelooft in het algemeen dat technologie een grote bijdrage kan leveren aan het beter maken van de wereld en het menselijke bestaan. Ook sommige techniekoptimisten geven uitdrukking aan hun houding tegenover technologie door het openlijk promoten van technologie: door een bepaalde manier van leven uit te dragen of door het in woorden of beelden uit te drukken (denk aan de nerds die gadgets aanprijzen in TV programma's zoals *De Wereld Draait Door*).

In debatten over ontwikkelingen op het gebied van genomics of biotechnologie worden deze twee extreme posities vaak tegenover elkaar geplaatst. Zo kan het idee ontstaan dat er een hevige tweestrijd gaande is, en er geen middenweg mogelijk is, terwijl er verschillende, meer genuanceerdere posities in het debat denkbaar zijn en ook worden ingenomen.

## *3. Vaagheid*

Het onderwerp van debat, een bepaalde ontwikkeling op het terrein van biotechnologie, wordt vaak gekenmerkt door vaagheid of onbepaaldheid. Het onderwerp van discussie is lastig te vatten, het is onduidelijk wie er voldoende expertise heeft, en het is niet helder welke expertise bepalend is om over iets te

mogen oordelen of niet. Dat irriteert en schuurt bij elk debat opnieuw. Waar ligt dat aan? Genetische modificatie, gentherapie, PGD (Pre-implantatie Genetische Diagnostiek): het zijn technieken die met elkaar gemeen hebben dat ze niet alleen een complexe technologische kant hebben, maar dat ze ook allerlei ethische, juridische, sociale en economische kwesties met zich meebrengen; in de Engelstalige wereld bestaat er zelfs een mooie afkorting voor: ELSI – Ethical, Legal and Social Issues of Science. In navolging van Huub Dijstelbloem (2008: 16) zou ik willen stellen dat deze technieken, de problemen die ermee samenhangen, en de vragen die ze oproepen daarom ook wel overeenkomsten vertonen met *wicked problems*:

[P]roblemen die niet duidelijk omschreven of afgebakend zijn en een sterke onderlinge afhankelijkheid met andere problemen kennen. Zij zijn daardoor niet alleen op een wetenschappelijke manier te beschrijven, in tegenstelling tot ‘tamme’ (of getemde) problemen die wel helder afgebakend zijn.

*Wicked problems* worden volgens de oorspronkelijke bedenkers van de terminologie (Rittel en Webber, 1973) vooral gekenmerkt door het feit dat er geen kant-en-klare oplossingen voor te vinden zijn. Als je bijvoorbeeld een puur wiskundig probleem hebt, dan kun je door goed te redeneren tot een bepaalde uitkomst komen. Anderen zullen, indien ze de redenering kunnen volgen, erkennen dat het probleem is opgelost. Bij meeromvattende vraagstukken helpt het om alle mogelijke informatie over dat vraagstuk te verzamelen, proberen die informatie te begrijpen en te analyseren, en dan tot een conclusie te komen. Bij *wicked problems*, of ‘ontembare problemen’, is het echter niet voldoende om zoveel mogelijk informatie te verzamelen, omdat die feitelijke informatie alleen niet de oplossing biedt. Dat is deels te wijten aan het feit dat informatie over bijvoorbeeld genetische modificatie onzeker is of strijdig met andere informatie door een gebrek aan consensus tussen experts. Het is deels ook te wijten aan het feit dat deze problemen vragen oproepen die niet meer (of in ieder geval niet alleen) te beantwoorden zijn in termen van kosten-baten analyses op basis van rationele kennis en wetenschappelijke expertise. Het feit dat deze problemen ‘wicked’ van aard zijn, kan dus een vervelend gevoel van vaagheid oproepen.

#### 4. *Machteloosheid*

In de vierde plaats kenmerken debatten over genomics en biotechnologie zich door machteloosheid die gewone mensen ervaren als ze erover nadenken of meepraten.

Dat gevoel van machteloosheid lijkt altijd onderhuids aanwezig te zijn, en kan daardoor steeds weer aan de oppervlakte komen als er een nieuwe ontwikkeling voor het voetlicht komt. Het gevoel van machteloosheid wordt in de eerste plaats veroorzaakt door de onduidelijkheid over de vraag wat onze keuzes voor gevolgen hebben in de toekomst. Mensen beseffen dat een ontwikkeling niet alleen maar vooruitgang betekent, maar dat er ook kanten aan een ontwikkeling zitten die we nu nog niet voorzien, en die mogelijk ingrijpende, negatieve gevolgen hebben. Ze kunnen 'nieuwe risico's, nieuwe ongelijkheden en nieuwe vormen van uitsluiting' (Dijstelbloem, 2008: 22) veroorzaken. Ze roepen vragen op over de betekenis van ziekte en gezondheid, leven en dood. Ze roepen ook vragen op over macht en verantwoordelijkheid. Wie bepaalt er wat wel en niet is toegestaan? Zijn er grenzen aan de ruimte die we een nieuwe ontwikkeling willen geven? Hoe weten we wanneer die grenzen bereikt zijn? Wie controleert dat?

Leken stellen dergelijke vragen, maar begrijpen ook dat zij in hun eentje niets kunnen aanvangen. Het zijn vragen die de afgelopen decennia niet alleen uit het publiek komen, maar die ook onderwerp van discussie zijn geweest in het wetenschappelijke debat. De socioloog Ulrich Beck (1992, 1997) introduceerde het begrip 'risk society' om deze problematiek te verhelderen. Hij stelde dat we in een risicosamenleving leven. In zo'n samenleving gaan sociale conflicten steeds minder over de verdeling van welvaart, maar steeds meer over de verdeling van risico's: over de vraag wie bepaalt hoeveel risico acceptabel is om onze manier van leven mogelijk te maken, en wie dat risico dan moet lopen. Het grote probleem met nieuwe risico's (door menselijk technologisch ingrijpen veroorzaakte risico's) is dat ze nooit helemaal onder controle te krijgen zijn, onder andere door de onbeheersbare grootschaligheid ervan. Beck dacht daarbij bijvoorbeeld aan kernrampen zoals die in Tsjernobyl. Analoog aan dit voorbeeld van een nieuw risico, kan je echter ook denken aan de risico's die gepaard gaan met bijvoorbeeld het introduceren van genetisch gemodificeerde gewassen in de natuur.

Samenvattend: nieuwe ontwikkelingen op het gebied van genomics en biotechnologie zijn niet alleen relevant en interessant voor wetenschappers, ze hebben vaak ook direct betrekking op het leven van 'gewone' mensen. De ontwikkelingen betekenen niet voor iedereen hetzelfde. Het zijn ontwikkelingen die allerlei vragen oproepen, die in debatten meer of minder uitgebreid worden bediscussieerd. Deze debatten kenmerken zich vaak door een eindeloze herhaling van zetten, polarisatie, vaagheid en een gevoel van machteloosheid bij burgers. Het

zijn debatten waarin het niet alleen draait om de technische feiten, maar ook om de manier waarop we die feiten moeten interpreteren vanuit het perspectief van ethiek, recht en samenleving.

## **1.2 Publieke morele oordeelsvorming**

Omdat technologische ontwikkelingen in principe voor iedereen relevant zijn, niet alleen voor wetenschappers of beleidsmakers, heeft in Nederland en andere Westerse landen het idee postgevat dat het belangrijk is om voorafgaand aan politieke besluitvorming over ontwikkelingen op deze terreinen een brede beoordeling te maken van deze technologieën. Niet alleen de meningen, kennis en ervaring van wetenschappelijke experts worden daarbij relevant bevonden, maar ook die van burgers. Door de overheid gesubsidieerde organisaties zoals het Rathenau Instituut in Nederland, het Parliamentary Office of Science and Technology (POST) in Groot-Brittannië en het Instituut Samenleving en Technologie (IST, vroeger viWTA) in België, stellen dat het belangrijk is om momenten te creëren waarop belanghebbenden, zoals politiek, bedrijfsleven en wetenschap, maar ook maatschappelijke organisaties en andere betrokkenen zoals gewone burgers, met elkaar kunnen discussiëren. Op die manier wordt het debat over een nieuwe technologie *verbreed*: er worden meer 'stakeholders' gehoord, 'alle relevante geluiden en visies' (Trappenburg et al., 2005: 10) kunnen aan bod komen. Het debat wordt *rijker*, omdat visies die normaal niet gehoord worden, nu wel aan bod komen. Daarnaast maken de onder andere door deze organisaties georganiseerde debatten het mogelijk dat het debat *verdiept*. Dit betekent dat de deelnemers aan deze debatten goed worden geïnformeerd over wat de wetenschap achter een ontwikkeling is, en er wordt vaak een voorstudie gepresenteerd met analyses van ethische, juridische en maatschappelijke aspecten. De debatten leveren daardoor ook beter geïnformeerde (morele) oordeelsvorming op.

Dijstelbloem (2008: 11) merkt op dat de motivatie achter dit soort initiatieven zeer divers is. Het initiatief kan voortkomen uit het idee dat er een 'democratisch tekort' kan ontstaan als de overheid niet transparant functioneert en geen duidelijke momenten creëert waarop zeggenschap mogelijk is. Ook kan een motivatie zijn dat alleen *expert knowledge* niet voldoende is om de veelomvattende aard van dit soort ontwikkelingen te duiden. Een andere motivatie kan zijn dat het om een ontwikkeling gaat waar zoveel partijen bij betrokken zijn

dat het onverantwoord zou zijn om die niet allen te horen. Het is dan onverantwoord, omdat het alleen maar voor meer maatschappelijke onrust zorgt als je niet alle betrokkenen hoort, of juist omdat geen enkele partij een compleet overzicht heeft van de gevolgen en de risico's van de ontwikkelingen.

Volgens Dijstelbloem (2008: 12) is het echter nog maar de vraag of de uit deze motivaties voortkomende publieke debatten wel een tevreden stemmend resultaat opleveren:

In de maatschappelijke discussie Eten en Genen bijvoorbeeld ziet een groot aantal van de deelnemende organisaties uiteindelijk van verdere participatie af omdat zij het debat 'gemanipuleerd' vinden door de overheid. Wat heeft een discussie over *GM-food* voor zin als de producten allang in de winkel te verkrijgen zijn en het kabinet niet van zins blijkt een principiële stop of een moratorium op de toepassing te overwegen?

Je zou hieruit kunnen afleiden dat het vaak niet uit lijkt te maken wat de morele publieke oordeelsvorming over een ontwikkeling inhoudt. Uiteindelijk worden politieke afwegingen toch meestal gemaakt op basis van economische risicoanalyses, financiële kosten en baten, nut en het recht op autonomie van mensen (vergl. Swierstra (1998: 160-162) en Dondorp en De Wert (2012)). Ook hier speelt herhaling een grote rol: de uitkomsten van debatten worden daarmee erg voorspelbaar. Is voorspelbaarheid van de politieke besluitvorming erg? Nee. Politieke besluitvorming is niet hetzelfde als publieke, morele oordeelsvorming over een onderwerp. De politiek kan het nemen van een besluit niet eindeloos uitstellen. Soms moeten er gewoonweg praktische keuzes worden gemaakt of knopen worden doorgehakt, ook als men er in het publieke debat (nog) niet uitkomt. Publieke debatten zijn ook niet noodzakelijkerwijs politieke debatten. Publieke zijn gericht op morele oordeelsvorming: dat betekent dat discussies niet noodzakelijk eindigen in het beslechten van een discussie. Dat betekent echter niet dat een zinvolle en brede morele oordeelsvorming in de samenleving, die bijvoorbeeld kan plaatsvinden via publieke discussies, geen nut heeft voor de politiek. Deze oordeelsvorming kan het draagvlak voor en de legitimiteit van besluiten vergroten, en de kwaliteit ervan verhogen. Het is echter niet de rol van een brede morele oordeelsvorming om zorg te dragen voor zoveel mogelijk nut of zelfs voor de rechtvaardiging van politieke besluiten. De oordeelsvorming kan namelijk ook heel goed tot het uitstellen van een moreel oordeel leiden, tot een 'ethische voorlopigheid' zoals Frans Jacobs het ooit noemde (1991). Dat is niet automatisch aanwijsbaar nuttig voor de politiek.



Waarom is een brede morele oordeelsvorming van belang als de politiek er misschien niet eens iets concreets mee kan? Een zo breed mogelijke morele oordeelsvorming is van belang omdat de gemeenschappelijke, 'smalle' moraal waar politieke besluitvorming naar haar aard toe leidt te smal is om alle in een samenleving spelende facetten van een kwestie aan bod te laten komen. Ik zal hier in hoofdstuk 5 dieper op ingaan. Het volgende kan echter al kort gezegd worden: in de politieke filosofie wordt gesteld dat veel Westerse democratieën worden gekenmerkt door een smalle moraal. Een brede moraal gaat in op de vraag wat het goede leven is. De smalle moraal focust echter alleen op wat in een bepaalde situatie een moreel verantwoorde handeling is. Binnen de smalle moraal gaat men ervan uit dat je alles mag doen wat je wilt, zolang je anderen maar niet schaadt. Visies op het goede leven spelen daarin geen rol, omdat iedereen die voor zichzelf mag bepalen. In een publieke context hebben we het dus alleen maar over de basisvoorwaarden die het mogelijk maken om met elkaar samen te leven. Vragen die gaan over wat een technologie voor invloed heeft op ons mensbeeld, of iets natuurlijk is, en of je andere grenzen aan handelen kunt stellen dan alleen maar of iets schadelijk is, worden door degenen die vinden dat je je moet beperken tot een smalle moraal dus niet meegenomen.

De smalle moraal betekent in de praktijk van het politieke debat dat zingevingvragen of levensbeschouwelijke vragen niet als zodanig gesteld worden. Zo werd in de discussie in 2011 over de vraag of vrouwen hun eicellen mogen laten invriezen om ze op een later, geschikter moment bevrucht weer in de baarmoeder terug te laten zetten, bijna direct verwezen naar het recht van vrouwen om dit te doen. Wat kun je hier dan nog van vinden als je vraagtekens stelt bij deze ontwikkeling? Rest dan niks anders dan instemming? Filosoof Frans Jacobs (1991: 32) schreef over een vergelijkbaar voorbeeld:

Als ze mij die vragen zouden stellen, zou ik op grond van het principe van respect voor mensen en van goeddoen alleen maar kunnen zeggen: 'Waarom ook niet?', terwijl ik met moeite de vraag kan onderdrukken: 'Waar zijn we eigenlijk mee bezig?'. De laatste vraag zou immers van bedilzucht blijkeven: de privatisering van zingevingsvraagstukken maakt het onmogelijk dat anderen dan de betrokkenen zich uitspreken over de zin van allerlei levensbeslissingen.

Vragen zoals: 'Is het ook mogelijk een fijn en goed leven te leiden zonder kinderen te kunnen krijgen?' of: 'Wat betekent het voor kinderen als ze door relatief oude ouders op de wereld worden gezet?' komen nauwelijks aan bod bij de oordeelsvorming over dit soort ontwikkelingen. Sterker nog: als de vragen wel

worden opgeworpen, dan worden ze al vrij snel weer terzijde geschoven. Waarom belang hechten aan de vraag of oude ouders kinderen moeten kunnen krijgen en opvoeden, als dat ook al gebeurt door ouders die zonder technische hulpmiddelen op latere leeftijd kinderen krijgen? Dan moet je bij *alle* ouders langsgaan om te zien of ze dat wel op een verantwoorde wijze doen, en dat is geen optie, want dat is absoluut ongewenste bemoeizucht. De enige rem die op dit soort wensen gezet kan worden, lijkt volgens Frans Jacobs daarom alleen maar in verdelingsvragen te zitten, vragen zoals: Wie gaat dit betalen, moet de samenleving voor de kosten opdraaien? En zo nee, hoe kunnen we dit soort technieken dan op een zo eerlijk mogelijke manier toegankelijk maken voor iedereen?

Ethische of levensbeschouwelijke vragen stellen lijkt daarmee bijna iets ouderwets en zeurderigs geworden, iets dat het gewone leven ophoudt. Degene die dit soort vragen stelt wordt een eng, vies mannetje (of vrouwtje), zoals cultuurfilosoof René Boomkens (1989: 174) het ooit formuleerde:

Toen ik klein was werd ik door mijn ouders altijd gewaarschuwd voor vieze mannetjes die snoepjes aanboden en voorstelden om een ritje in hun automobiel te maken. Veel later, toen ik iemand uit mijn naaste omgeving vertelde dat ik van plan was filosofie te gaan studeren, antwoordde deze met grote nadruk, dat dat geen slecht idee was, maar dat ik moest uitkijken voor 'die ethici'. Dat was gevaarlijk volk! Sindsdien haal ik die twee steeds door elkaar en moet ik als ik iets van een ethicus lees onwillekeurig aan vieze mannetjes denken ... Overall om me heen zie ik ze ineens: het viezemannetjesleger van de ethici rukt op. Ethici: ze zitten aan je.

Een belangrijke vraag is dan ook: Hoe kun je ethische of levensbeschouwelijke vragen voor het voetlicht brengen, zodat mensen erover kunnen nadenken en meedenken, zonder dat je meteen vervalt in prekerig, intolerant en paternalistisch gedrag? Hoe kun je recht doen aan het feit dat we in een pluralistische samenleving leven waarin geen levensbeschouwing voorgetrokken mag worden, terwijl je tegelijkertijd wel ruimte schept om verschillende visies op het goede leven te expliciteren en aan de orde te stellen? Hoe doe je dit zonder een vies oud mannetje te worden? En waarom zou je dat doen, als deze publieke morele oordeelsvorming blijkbaar toch nauwelijks of geen consequenties heeft voor politieke afwegingen?

Er zijn meerdere goede redenen waarom brede morele oordeelsvorming op de agenda staat van instituten zoals het Rathenau Instituut. Expliciete morele afweging heeft namelijk verschillende positieve effecten. In een proces van morele oordeelsvorming kunnen vragen natuurlijk heel smal worden neergezet. Dan vindt in het publiek debat morele oordeelsvorming plaats die het politieke debat niet noemenswaardig informeert. Vaker is het zo dat als vragen en problemen zo breed

mogelijk worden benoemd, er nieuwe argumenten en perspectieven kunnen worden geïnventariseerd en gewaardeerd en er naar tentatieve antwoorden of antwoordrichtingen op vragen kan worden gezocht. Door een platform voor discussie te creëren, maak je het mogelijk om de vraagstelling over een bepaalde problematiek zo breed mogelijk neer te zetten.

Instituten zoals het Rathenau hechten ook waarde aan brede participatie in debatten, of met een wat meer omvattende uitdrukking, 'morele democratisering'. Morele oordeelsvorming hoeft niet noodzakelijk gedemocratiseerd te zijn, maar in de praktijk hechten wij er wel waarde aan als dat het geval is. In boeken van Lev Tolstoj, zoals *Anna Karenina* en *Oorlog en Vrede* vindt er ook morele oordeelsvorming plaats. Alleen leven de karakters in zijn boeken in een negentiende-eeuwse maatschappij die volledig wordt bepaald door rangen en standen. Morele oordeelsvorming betekent daar: wat moet ik doen gezien mijn positie en titel? Er is daar helemaal geen debat over mogelijk, want dit is iets dat de adellijke personages in Tolstoj's boeken in hun opvoeding hebben meegekregen. In onze tijd moet morele oordeelsvorming moreel gedemocratiseerd zijn. Maar wat bedoel ik precies met morele democratisering?

### **1.3 Morele democratisering**

Met morele democratisering bedoel ik dat de morele standpuntbepaling over serieuze en principiële onderwerpen als biotechnologie en genomics een zaak wordt van zich redelijk en respectvol gedragende burgers onder elkaar. Ook houdt dit in dat er, zoals Henk van Luijk (1996: 100) het ooit verwoordde, 'een open uitwisseling van standpunten en een kritische toetsing van praktijken mogelijk is, gebaseerd op de kracht van het betere argument, en gericht op een zo evenwichtig mogelijke balans van belangen'. Dit betekent dat vandaag de dag de moraal over zaken die in ieders leven een rol kunnen spelen niet meer louter van bovenaf opgelegd kunnen worden, 'door religieuze instanties bij voorbeeld, door het wettige gezag, door de traditie van de familie en het gezin. We kunnen normen en waarden nu niet meer rechtstreeks koppelen aan kerk, koningin en keuken' (Van Luijk, 1993: 161).

Morele democratisering is de verschuiving van het gezag van morele autoriteit. In de negentiende-eeuwse Russische klassenmaatschappij van *Oorlog en Vrede* was morele autoriteit niet democratisch, maar opgelegd. In onze tijd is daar verandering in gekomen. Morele democratisering betekent niet dat je neuzen gaat

tellen. Het betekent niet dat de meerderheid van de mensen kan bepalen wat we moreel moeten vinden. Morele democratisering betekent dat in publieke discussies waarin oordeelsvorming over een bepaald onderwerp plaatsvindt, iedereen mag deelnemen aan die oordeelsvorming. Geen enkele redelijke positie is verheven boven de andere, of heeft een hogere status.

Morele democratisering in publieke debatten betekent dat er behalve plek voor een brede vraagstelling en brede argumentatie, ook ruimte is voor een verbreding van de groep deelnemers aan die oordeelsvorming. We hebben het dus over een driedubbele verbreding. Het probleem is echter dat dit behalve in zeer goed georganiseerde verbanden niet goed te realiseren is. En zelfs, of misschien juist, in strak geregisseerde debatten zoals *Eten en Genen* in 2001 (Terlouw et al., 2002) over biotechnologie en voedsel, voelen groepen zich soms ondemocratisch behandeld. In minder strak gecontroleerde debatten is moreel gedemocratiseerde oordeelsvorming soms ver te zoeken. Leken voelen zich niet serieus genomen door wetenschappelijke experts, wetenschappelijke experts vinden dat hun kennis als ‘slechts een mening’ terzijde wordt geschoven, en mensen met een religieus geïnspireerde visie op technologische ontwikkelingen krijgen het idee dat religie taboe is in publieke discussies. Het uitsluiten van deelnemers aan morele oordeelsvorming is een slecht verdedigbare positie in een op alle fronten gedemocratiseerde samenleving, waarin ook de morele autoriteit in de handen van mensen zelf ligt.

Een goed voorbeeld van de verbreding van de vraagstelling en een ruimere visie op de groep van betrokkenen is te zien in de ontwikkeling in het denken over de verantwoordelijkheden van bedrijven. Waar bedrijven eerst vonden dat ze geen andere verantwoordelijkheid hadden dan winst te maken voor hun aandeelhouders, gaan ze tegenwoordig in gesprek met hun *stakeholders* over hun verantwoordelijkheden. Deze discussie gaat dan niet alleen over winst – *profit* – maar over de *triple P: People, Planet* en Profit. Voormalig Unilever-topman Tabaksblat ging in een rede voor de Veerstichting in op Unilevers visie op verantwoord ondernemen. De titel van de rede is *Dialogo binnen de samenleving* (1997). Unilever vindt een open dialoog met consumenten en maatschappelijke organisaties van fundamenteel belang.

Het gaat niet aan die discussie uitsluitend aan “De Politiek” over te laten. Ondernemingen mogen het maatschappelijk debat niet mijden uit vrees dat te verliezen. Of uit de hautaine opstelling van “wij weten wat goed voor u is”. Nee, dat debat moet gevoerd worden. De politiek heeft daarin haar

verantwoordelijkheid, wij de onze ... Een onderneming is binnen de samenleving in dialoog met tal van groeperingen. Maar laten we realistisch zijn; niet iedere dialoog leidt tot een positieve uitkomst. Er zullen altijd spanningen bestaan tussen verlangens in de samenleving en dat wat van een onderneming verwacht kan worden. Maar dit neemt niet weg dat bereidheid tot discussie inherent is aan wat ik beschouw als verantwoord maatschappelijk ondernemen.

Volgens Tabaksblat moeten bedrijfsleven en burgers dus met elkaar blijven praten, ook als dit niet direct aantoonbaar positief is voor het bedrijfsleven. Het kernargument van Tabaksblat (1997) dat bedrijven dit organiseren is 'dat ondernemingen zich maatschappelijk verantwoord willen en moeten gedragen, juist omdat ze niet "los" functioneren van de samenleving maar er tot in elke vezel mee vervlochten zijn'. Shell heeft bijvoorbeeld met harde hand geleerd, door confrontaties in de jaren negentig van de vorige eeuw over het voorgenomen afzinken van de olieopslag 'Brent Spar', dat zij een mandaat nodig heeft van de maatschappij, een *license to operate*, om haar doelstellingen te kunnen realiseren. Zonder morele respectabiliteit heeft een organisatie een legitimatieprobleem. Voormalig Shell topman Cor Herkströter is na zijn pensionering hoogleraar Internationaal Management aan de Universiteit van Amsterdam geworden. In zijn oratie *Wat is van waarde?* (1999: 10) merkt hij over de morele respectabiliteit van organisaties het volgende op:

Een onderneming die geen goede band heeft met zijn sociale omgeving, of erger nog, die de samenleving links laat liggen, is niet in staat om optimaal te presteren. Een dergelijk bedrijf zal veel tijd en aandacht moeten besteden aan het zich verweren tegen kritiek. Op den duur schaadt dat de reputatie van de onderneming, de motivatie van de medewerkers en daarmee ook de economische resultaten [...] Maatschappelijke acceptatie is een wezenlijk onderdeel geworden van de overall performance van een onderneming en is daaruit niet meer weg te denken.

Samenvattend: in dit proefschrift kijk ik vanuit het perspectief van morele democratisering naar publieke debatten over genomics en verwante vormen van biotechnologie. Dit zijn debatten, discussies en standpuntbepalingen die plaatsvinden in de populaire media, op universiteiten, in vaktijdschriften, in overheidsorganen, in commissies, adviesraden en overlegorganen. Wat opvalt is dat er sprake lijkt van een *re-play paradox*: op wetenschappelijk en technologisch gebied is er steeds sprake van vooruitgang, van een opwaartse beweging. Tegelijkertijd worden de debatten over nieuwe technologieën steeds herhaald in een nieuw jasje, en lijken ze stil te staan in de tijd, alsof er iemand op een 're-play' knop duwt.

De doelstelling van dit onderzoek is een beter begrip van de morele democratisering van publieke debatten over technologische ontwikkelingen. Wat wordt daarmee bedoeld, wat levert het op en onder welke voorwaarden is er sprake van een gedemocratiseerd debat? Ik zal daarbij als een ballonvaarder boven debatten over biotechnologie en genomics gaan hangen, om er op die manier op een meta-niveau iets over te kunnen zeggen. De debatten over biotechnologie, waaronder genomics, gaan over de wenselijkheid van bepaalde technologische ontwikkelingen. Het meta-debat gaat over *de manier waarop* het debat over de wenselijkheid van ontwikkelingen wordt gevoerd. Ik vind de vergelijking met een ballonvaarder daarbij behulpzaam, omdat een ballonvaarder een goed zicht heeft op hoe de wereld om haar heen uit ziet, welke problemen zij kan verwachten, wat een hanteerbare manier is om de problemen te formuleren en wat mogelijke oplossingen zijn. Als je als een fietser midden op de weg fietst (lees: midden in het debat staat), dan wil je nog wel eens het overzicht of een oog voor alternatieven verliezen omdat je alleen maar bezig bent met de kuilen in de weg te omzeilen. Of zoals Jonsen (1991: 14) het zegt: 'from the balloon one gets a wide view of the landscape, and the horizons are far and on all sides. From the bicycle, one sees only the bumpy road ahead, the fallen tree limbs, and the dogs in the bushes'.

Een analyse op meta-niveau kan het debat over de wenselijkheid van nieuwe technologische ontwikkelingen vooruithelpen. Om bij de luchtballon vergelijking te blijven: volgens Jonsen kan het voor de fietser nuttig zijn om via een 'oortje' in contact te staan met de ballonvaarder. 'Even the biker who is generally competent to get along on his or her own may appreciate directions from the higher viewpoint when engaged in a long-distance race over unknown territory' (Jonsen, 1991: 16). Dat is echter geen garantie. Als je meer duidelijkheid op een meta-niveau over het debat hebt gekregen, dan betekent dat niet automatisch dat je daarmee ook op het niveau van de fietser een instrument hebt om debatten beter te laten verlopen. Op een meta-niveau kun je bijvoorbeeld ontdekken dat er in debatten niet goed naar elkaar wordt geluisterd, en waarom dit het geval is. Zelfs als je, met deze observatie in de hand, het probleem van het niet goed naar elkaar luisteren zou kunnen oplossen, zou er nog steeds gedebatteerd worden; het meningsverschil bestaat immers nog steeds, omdat de meningen nog altijd verschillen.

Dit onderzoek zou dus beschreven kunnen worden als een vorm van ‘mapping’, op de manier zoals Mark Bovens (1990: 9) dat bedoelt:

op basis van secundair materiaal, afkomstig uit verschillende disciplines, wordt het terrein geïnventariseerd en een rondleiding uiteengezet. Aan het einde wachten geen dwingende conclusies [...], maar hopelijk wel een beter inzicht en begrip.

Dat dit onderzoek een vorm van ‘mapping’ is betekent dat ik noch ‘theory-driven’ noch ‘data-driven’ werk. Je zou kunnen zeggen dat ik een ‘problem-driven’ aanpak hanteer. Ik doe zelf geen empirisch onderzoek, maar maak wel gebruik van empirisch onderzoek van anderen. Bijvoorbeeld naar mythes over leken onder wetenschappers of stereotypedenkbeelden van kinderen over wetenschappers (resp. Marris et al. (2001) en Mead en Métraux (1957)). Daarnaast maak ik gebruik van inzichten uit (politiek-) filosofische discussies over hoe debatten beter gevoerd kunnen worden, bijvoorbeeld van debatten over deliberatieve democratie of debatten over het vertalen van religieuze argumenten in de politiek (bijv. resp. Gutmann en Thompson (1996) en Rorty (1991)). Het beoogde resultaat van dit onderzoek is een verheldering van publieke debatten rondom nieuwe technologische ontwikkelingen en een aantal aanknopingspunten voor praktische vraagstukken rondom het moreel democratiseren van dergelijke debatten. Het onderzoek is multidisciplinair. Daarmee bedoel ik dat ik gebruik maak van onderzoek uit verschillende disciplines waarbij steeds het selectie criterium is of een onderzoek of een betoog bijdraagt aan een beter inzicht in de te bespreken problematiek. Ook maak ik gebruik van bijvoorbeeld managementliteratuur en persoonlijke anekdotes; daarmee illustreer ik bepaalde inzichten of introduceer ik op illustratieve wijze deelproblemen. Dergelijke anekdotes zeggen echter vooral iets over de ‘context of discovery’, ze zijn geen argumenten in het betoog (‘context of justification’).

Duidelijk moge zijn dat de morele democratisering niet betekent dat er nooit meer herhaling, polarisatie, vaagheid en machteloosheid zullen optreden in publieke debatten. Het betekent wel dat de randvoorwaarden voor een goed debat beter geregeld kunnen worden en daarmee de kans op het voorkomen van onvruchtbare herhaling en polarisatie groter is.

## 1.4 Structuur boek

Aan de hand van verschillende vragen zal ik de morele democratisering van publieke debatten over technologische ontwikkelingen bestuderen. In hoofdstuk 2 bespreek ik het karakter van publieke debatten over nieuwe technologie en maak ik duidelijk dat dergelijke debatten gaan over complexe morele meningsverschillen. Ik onderzoek daartoe wat meningsverschillen zijn, wat de eigenschappen zijn van morele meningsverschillen, en wat ze complex kan maken. Ten slotte stel ik dat er bij moreel complexe meningsverschillen vaak de tactiek van het moreel minimalisme wordt toegepast om een probleem behapbaar te maken. Ik leg uit waarom dit geen goede oplossing is.

Met gebruikmaking van de literatuur over deliberatieve democratie maak ik in hoofdstuk 3 duidelijk wat ik bedoel met de morele democratisering van publieke debatten. Dit hoofdstuk levert een eerste overzicht op van kenmerken en voorwaarden van een moreel gedemocratiseerd publiek debat. In de hierna volgende hoofdstukken bestudeer ik aan de hand van dit overzicht enkele deelaspecten van publieke debatten, om het overzicht verder aan te vullen en waar nodig, te corrigeren.

Een belangrijke voorwaarde voor een goed debat is dat de (potentiële) gesprekspartners elkaar serieus nemen. Aan de hand van secundaire bronnen laat ik in hoofdstuk 4 zien dat dit niet vanzelfsprekend is, dat allerlei vooroordelen vooralsnog blokkades opwerpen.

In een gedemocratiseerd publiek debat worden eisen gesteld aan de argumenten en de logica van de argumentatie. Argumenten moeten bijvoorbeeld relevant en waar(achtig) zijn, en de logica van de argumentatie geldig. Er is echter meer. In *Kloneren in de polder* (2000) concludeert Swierstra dat levensbeschouwelijke argumenten in het debat over klonen, naar aanleiding van het gekloonde schaap Dolly, onvoldoende aandacht hebben gekregen. Volgens Swierstra is dat geen goede zaak omdat dit leidt tot een verarming van de discussie (Swierstra (2000: 129) en Tonkens en Swierstra (2002: 11 e.v.)). Veel ethici zijn het met hem eens. Zo stelt bijvoorbeeld de Canadese Susan Sherwin (2001) dat bij besluiten over biotechnologie, politici 'should actively seek out moral perspectives that help to identify and explore as many moral dimensions of the problem as possible'. Tegelijkertijd zijn er vooraanstaande politiek filosofen die juist menen dat in een liberale maatschappij religieuze en levensbeschouwelijke argumenten geen rol zouden mogen spelen. In hoofdstuk 5 bespreek ik verschillende argumenten in



het debat over de status van religieuze en levensbeschouwelijke argumenten en confronteer ik ze met de idee van een gedemocratiseerd publiek debat.

In hoofdstuk 6 onderzoek ik waarom en op welke manier morele democratisering van debatten gebaat is bij intellectuele moed.

In de Conclusies neem ik alle hoofdlijnen bij elkaar.

## **1.5 Terminologie**

Nog een opmerking over terminologie. In dit boek gebruik ik de termen genomics en biotechnologie door en naast elkaar. Technisch gezien overlappen deze termen elkaar niet helemaal. Genomics betreft vooral de studie van de genomen, terwijl biotechnologie vooral over de toepassingen, het gebruik van die kennis gaat. Biotechnologie is ook meer een overkoepelende term, waar bijvoorbeeld genomics, genetica en klonen onder vallen. In de Engelstalige literatuur wordt het woord genomics gehanteerd door bèta-wetenschappers die op andere bèta's gerichte artikelen schrijven. In tegenstelling tot wat er gebeurt in de Engelstalige literatuur, is er in de Nederlandstalige publieke discussie het afgelopen decennium veel over genomics gesproken wanneer het bijvoorbeeld over de ethische en sociale aspecten van biotechnologische kennis ging, maar ook als het de toepassingen ervan betrof (zoals genetica). Ik zal daarom de termen afwisselend hanteren.

## Hoofdstuk 2

### *Publieke debatten & meningsverschillen*

#### **2.1 Inleiding**

Kunstenaar Eduardo Kac vroeg ergens eind 1999 aan wetenschapper en kunstenaar Louis Bec om het Franse laboratorium Institute National de la Recherche Agronomique (INRA) opdracht te geven om een levend, lichtgevend konijn te maken (Kac, 2007: 165). Dat was op zich nog niet zo schokkend, want er bestonden al meer lichtgevende dieren (Braun, 2008: 119). Het laboratorium slaagde binnen een paar maanden in de opzet. Kac noemde het konijn Alba. Op het oog was er niets vreemds aan Alba – een lief, wit albinokonijn – te zien, maar onder speciaal licht werd duidelijk dat zij lichtgevend was.

Kac wilde Alba meenemen op een reizende tentoonstelling, en haar daar tentoonstellen in een nagemaakte huiskamer om te laten zien dat transgene dieren geen Frankensteiniaanse monsters, maar gewoon gezellige huisdieren kunnen zijn. Daarna wilde hij haar meenemen naar zijn huis in Chicago als zijn eigen huisdier. Daar kwam echter niets van terecht. Het persbericht over het bestaan van Alba veroorzaakte een enorme controverse (Cooke, 2000). Alhoewel sommige mensen de creatie van Alba relativeerden ('In a sense, this rabbit is not any sillier than a Chihuahua' merkte psycholoog en neurowetenschapper Mark Hauser op, schrijft Kac op zijn website [www.ekac.org](http://www.ekac.org)), reageerde het merendeel van de mensen op een heel andere manier (zie bijv. Levy, 2006: 199 e.v.). Mensen vroegen zich af waarom er zomaar een 'freak' konijn kan worden gemaakt. Wat gebeurt er als zo'n konijn ontsnapt en in de natuur terecht komt? Moeten kunstenaars zomaar de mogelijkheid krijgen om met wetenschappelijke technieken in een lab leven te (laten) creëren? Mogen zij met het leven doen waar ze zin in hebben, puur omwille van wat kunst genoemd wordt, om te kunnen choqueren of entertainen? Wetenschappers moeten zich aan regels houden, waarom geldt dat niet ook voor kunstenaars?

Om de situatie niet uit de hand te laten lopen, wilde INRA, het laboratorium waar Alba gemaakt was, niet dat Kac het konijn meenam uit het lab. In plaats daarvan reisde een foto van Alba mee met de tentoonstelling. Kac gebruikte een

foto waarop Alba's gehele lichaam lichtgevend was. INRA beklaagde zich daarover; de onderzoekers stelden dat de foto nep was, omdat alleen de ogen en de oren van Alba lichtgevend waren, niet de vacht. In eerste instantie waren ze van harte bereid geweest om Alba te creëren, maar het feit dat Kac nu een foto in de pers verspreidde die volgens hen gefotoshopt was, ervoeren zij als een schending van hun vertrouwen (Philipkoski, 2002).

Nieuwe technologische ontwikkelingen roepen discussie op. In dit hoofdstuk geef ik in paragraaf 2 een aantal voorbeelden van publieke debatten over biotechnologie. Die debatten vinden in verschillende fora plaats, zoals ik in paragraaf 3 laat zien. Debatten over nieuwe technologische ontwikkelingen lopen bovendien erg moeizaam, zoals we ook al in hoofdstuk 1 zagen. Hoe komt dat nu precies? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, ga ik vervolgens in op de volgende vragen:

- Wat zijn meningsverschillen? (Paragraaf 4)
- Wat zijn de karaktereigenschappen van morele meningsverschillen? (5)
- Hoe beslecht je een conflict, en werkt dit ook bij morele conflicten? (6)
- Kan een moreel conflict zinvol zijn, ook als het niet op de standaard manier beslecht kan worden? (7)

Het omgaan met complexe morele meningsverschillen is lastig. Om de omgang met deze vraagstukken handelbaar te maken, wordt wel de tactiek van het moreel minimalisme toegepast. Met behulp van Michael Sandel (2012) geef ik in paragraaf 8 verder invulling aan dit begrip. Ik concludeer dat moreel minimalisme geen vruchtbare manier is om met moeizaam verlopende complexe morele meningsverschillen om te gaan, en suggereer dan ook een andere route.

## **2.2 Levende controverses**

Alhoewel de creatie van konijn Alba een op zichzelf staand project was, en in zoverre nieuw, omdat het om de creatie van leven als kunstwerk ging, was veel van de controverse rondom het project zeker niet nieuw. Al in 1990 werd in Nederland de transgene stier Herman geboren. In Herman was een stukje menselijk DNA ingebracht, in de hoop dat zijn vrouwelijke nakomelingen in hun melk het menselijke stofje lactoferrine zouden aanmaken, dat gebruikt zou kunnen worden in bepaalde babyvoeding. Discussies over stier Herman zouden negen jaar lang in

de Nederlandse media voortduren (Theune, 2001), extreem lang voor Nederlandse begrippen. Veel mensen maakten zich zorgen over de gevolgen van de genetische modificatie van Herman voor zijn nakomelingen en voor de melk die zij zouden produceren. Ze waren bang dat het drinken van die melk niet veilig voor de gezondheid zou zijn.

De discussie werd op wereldschaal voortgezet bij de bekendmaking van de geboorte van Dolly in februari 1997 in een onderzoekscentrum in Roslin, vlakbij Edinburgh. Dolly was het eerste succesvolle resultaat van het klonen van een volwassen schaap. Het feit dat Dolly gekloond was, vormde de belangrijkste reden tot zorg. *Brave New World*, of even erg, *The Boys from Brazil* (een boek, en later een film, waarin wetenschappers erin slagen om Hitler te klonen, en de klonen in dezelfde omstandigheden als Hitler op laten groeien), leek nu wel heel erg dichtbij te komen! Er verschenen artikelen in de krant met alarmerende koppen als: 'Het schaap kan nu worden gekloneerd, de volgende stap is de gekloneerde herder', 'Mens aan de haal met de schepping' (zie Bout, 1998: 13), 'Scientific breakthrough or Frankenstein's Monster?' en 'Brave New Sheep'. Op de cover van *Der Spiegel* (3 maart 1997) stonden verschillende Hitlers, Albert Einsteins en Claudia Schiffers, met als titel 'Der Sündenfall'. De discussie concentreerde zich in feite dus niet zozeer op Dolly, of op de meer of minder goede redenen waarom er überhaupt geprobeerd werd om een dier te klonen. Er was maar weinig aandacht voor het feit dat het klonen van dieren heel handig kan zijn om allerlei redenen: goede landbouwdieren kun je zo zonder inefficiënt te hoeven fokken meteen klonen, homogene proefdieren of medicijnproducerende dieren kun je op maat maken, waarbij je maar één keer een geschikt dier hoeft te maken, wat oneindig veel voordeliger zou zijn dan voortdurend dierembryo's te moeten manipuleren om een geschikt proefdier te maken. In plaats daarvan werd in de discussie een enorme sprong gemaakt van de werkelijkheid van een gekloond schaap naar een wereld met gekloonde mensen.

Op een persconferentie in maart 1997 stelde President Clinton dat klonen meer was dan alleen maar wetenschap: 'It's a matter of morality and spirituality as well'. Verder meende hij dat ieder menselijk wezen uniek is, 'born of a miracle that reaches beyond laboratory science. I believe that we must respect that profound gift and resist the temptation to replicate ourselves' (Seelve, 1997: 13). Clinton stelde een commissie in die onderzoek moest doen naar de kwestie en die hem zo snel mogelijk moest adviseren over te ontwikkelen beleid. Al in juni 1997 verscheen

het rapport *Cloning Human Beings* van de Amerikaanse *National Bioethics Advisory Commission*. De commissie adviseerde om tijdelijk alle onderzoek naar het klonen van mensen te verbieden. Als belangrijkste reden werd aangevoerd dat dit onderzoek nu nog veel te risicovol zou zijn. Daarvoor werd rechtstreeks verwezen naar alles wat al uit Dolly-onderzoek bleek. Dolly was dan wel geboren, maar 277 andere gekloonde schapenembryo's, in evenveel daarvoor benodigde baarmoeders van levende, vrouwelijke 'draagmoeder'-schapen, waren daaraan vooraf gegaan en hadden geen levend schaap opgeleverd. Om voor onderzoek zoveel schapen te gebruiken was ethisch al enigszins discutabel, maar het idee dat er honderden vrouwen draagmoeder zouden moeten zijn van misvormde klonen voordat een levensvatbare kloon zou worden gecreëerd, werd helemaal onacceptabel bevonden. Daarnaast bleek Dolly ook niet gezond te zijn; zij had sommige kwaaltjes van het volwassen schaap waarvan zij een kloon was en vertoonde tekenen van vroegtijdige veroudering. Ook was niet duidelijk wat het beperken van diversiteit voor de 'gene pool' zou betekenen, of dit bijvoorbeeld gevolgen zou kunnen hebben voor de weerstand van de klonen.

Na de eerste periode waarin er vooral positie werd ingenomen in kranten, tijdschriften en op TV, door wetenschappers, maar ook door theologen, religieuze leiders en ethici, verscheen er al snel een bundeling van essays waarin vanuit theologisch perspectief werd gekeken naar Dolly en haar betekenis (Cole-Turner, 1997). Hierin stond de vraag centraal of we überhaupt zouden moeten willen klonen, ook als het al technisch mogelijk is. Ofwel: mag alles wat kan? De bundel toont verschillende visies vanuit de theologie op deze vraag. Naast rechtstreeks op de Bijbel geïnspireerde reflecties, bijvoorbeeld dat er in de Bijbel zou staan dat mensen zich als goede 'stewards' van de schepping moeten gedragen, dus ook als het om gekloonde schepping gaat, of juist dat mensen zijn geschapen naar het beeld/de gelijkenis van God, *imago dei*, en dat een gekloond mens eerder een *imago mei* (beeld van onszelf) zou zijn, werpen de theologen ook meer (sociaal-) ethische kwesties op. Hoe kunnen we als samenleving bepalen welke richting technologische ontwikkelingen op moeten gaan? Hoe zorgen we ervoor dat wetenschappers zich verantwoordelijk blijven gedragen? Hoe verhinderen we dat er misbruik wordt gemaakt van bepaalde kennis? Ook werd er kritiek geuit op het idee van het klonen van mensen *an sich*. Zo stellen sommige auteurs dat klonen ervoor zorgt dat we mensen steeds meer gaan zien als slechts een middel, en niet meer ook als doel op zich, en daarmee strijdig is met de categorische imperatief van filosoof Immanuel Kant. Gebruik van deze technologie is niet alleen een

stereotype voorbeeld van 'hubris', zoals de overmoed van Prometheus (één van de onsterfelijke Titanen die het vuur stal van de Griekse goden en met wie het uiteindelijk slecht afliep), maar het opent ook de doos van Pandora (de vrouw die in de Griekse mythologie alle onheil zoals ziekte, dood, en geweld over de wereld uitstortte door de doos waarin deze zat te openen). Als we eenmaal besluiten deze technologie te gebruiken, dan is er geen weg terug, en we weten niet tot welke slechte dingen het uiteindelijk zal leiden. Het klonen van mensen zou daarnaast racisme en discriminatie kunnen bevorderen, en het zou familiebanden wel eens meer kwaad dan goed kunnen doen.

Leon Kass, de voormalig voorzitter van de *U.S. President's Council on Bioethics*, en overtuigd katholiek, publiceerde in juni 1997 het essay *The wisdom of repugnance*. In dit essay stelt hij dat de beste reden om tegen het klonen van mensen te zijn het afgrijzen van de gewone man en vrouw op straat is als je ze vraagt wat ze van het klonen van mensen zouden vinden.

In this age in which everything is held to be permissible so long as it is freely done, in which our given human nature no longer commands respect, in which our bodies are regarded as mere instruments of our autonomous rational will, repugnance may be the only voice left that speaks up to defend the core of our humanity. Shallow are the souls that have forgotten how to shudder (Kass, 1997; geen bladzijdenummering).

Kass erkent dat walging op zich geen argument is, maar direct daarna schrijft hij:

In some crucial cases, however, repugnance is the emotional expression of deep wisdom, beyond reason's power fully to articulate it (Kass, 1997).

Volgens Kass geeft walging over het kloneren van mensen in feite uitdrukking aan een diepe wijsheid. Daarom is kloneren moreel afkeurenswaardig. Filosofe Mary Midgley (2000) was het op dit punt met Kass eens. Volgens haar moeten wetenschappers en politici walging – zij spreekt van de 'yuk factor' – bij ontwikkelingen op het terrein van de biotechnologie veel serieuzer nemen:

Feeling is an essential part of our moral life, though of course not the whole of it. Heart and mind are not enemies or alternative tools. They are complementary aspects of a single process. Whenever we seriously judge something to be wrong, strong feeling necessarily accompanies the judgement. Someone who does not have such feelings – someone who has merely a theoretical interest in morals, who doesn't feel any indignation or disgust and outrage about things like slavery and torture – has missed the point of morality altogether (Midgley, 2000: 105).

Ook politiek denker Carlos Santiago Nino lijkt het hiermee eens te kunnen zijn wanneer hij zegt dat

there are important ways in which emotions assist in the progress of a genuine process of argumentation. They lead us into the process of moral discussion in the first place and move us to convince others of the rightness of our positions [...] emotions also play a role in assessing the interests of others. We must represent vividly what is at stake for others in a certain conflict, and this requires an emotional process of identification (1996: 125).

Tegelijkertijd waarschuwt Midgley ook dat we emotionele reacties en 'gut feelings' (onderbuikgevoelens) wel altijd moeten blijven onderzoeken. Het kan namelijk ook het geval zijn dat bepaalde gevoelens misplaatst zijn, bijvoorbeeld omdat ze voortkomen uit een bepaalde idiosyncratische smaak, of uit het onbekend zijn met iets nieuws. In dat geval zijn gevoelens geen goede raadgever, zeker niet als ze als raadgevers dienen in de politiek of voor de rechtbank (vergl. Nussbaum, 2004). Dat ontkent Kass ook niet. Nader onderzoek van gevoelens van walging over klonen kan bijvoorbeeld aantonen waarop deze gevoelens gebaseerd zijn, welke ongearticuleerde argumenten aan de basis ervan liggen.

Daarnaast is het volgens Kass belangrijk om niet te vergeten dat het geen vastliggend, universeel gegeven is welke argumenten als emotioneel en irrationeel worden betiteld. Tegenwoordig is de ongeschreven regel in debatten dat argumenten rationeel moeten zijn. Alleen over rationele argumenten kunnen we met elkaar spreken. De argumenten die dat niet zijn, worden niet gehoord, of als onbelangrijk ter zijde geschoven. Een argument irrationeel en emotioneel noemen, zorgt er dus voor dat dit argument praktisch uitgesloten wordt van discussie. Maar wat is irrationeel en emotioneel?

Wat vroeger als een publieke opvatting werd beschouwd, is nu een privé opvatting geworden. Argumenten uit de privé-sfeer die geuit worden in het kader van een publieke zaak dreigen daardoor tegenwoordig al gauw het stempel irrationeel en emotioneel te krijgen. Je moet niet aankomen met vragen over de zin van het leven, wat het betekent om mens te zijn, of de opmerking dat we kinderen als geschenken moeten zien in plaats van als producten. Die vragen en opmerkingen worden als niet zakelijk of zelfs als emotioneel buiten spel gezet, omdat ze te vaag en persoonlijk van aard zijn, voor iedereen anders, en dus niet geschikt om als basis van een besluit te dienen. In hoofdstuk 5 van dit boek wordt duidelijk dat religieuze argumenten vaak dit lot beschoren zijn of zelfs zouden moeten zijn.

Kass stelt dat het uitsluiten van veel ethische vragen tot een morele verarming van debatten leidt, die daardoor voornamelijk procedurekwesties worden waarin het draait om de motieven en intenties van makers en gebruikers, om vrijheden en rechten, om autonomie, het beperken van schade en om voordelen. Dat is geen goede zaak volgens hem. Op die manier blijft er weinig ruimte over voor morele vragen en argumenten zoals rondom de maakbaarheid van mensen, het gebruiken van embryo's als middel, en hoever de macht van wetenschappers moet reiken. Daardoor verliezen we ruimte om gezamenlijk na te denken over de vraag in hoeverre we nieuwe technologie de vormgeving van ons leven en onze samenleving wel of niet willen laten bepalen: 'there may be some things that men should never do. The good things that men do can be made complete only by the things they refuse to do' (Kass, 1997).

Niet iedereen was het met Kass eens. Zo stelt Steven Pinker (2008) dat gelovige auteurs (zoals Kass) in debatten over nieuwe technologieën niet zo zeer uit lijken te zijn op een meer gebalanceerd debat, maar op het opdringen van een christelijk, vooral katholiek vocabulaire (met woorden als 'dignity') en christelijke waarden aan anderen. John Harris (2004: 21 e.v.) meent daarnaast dat klonen ook veel te gemakkelijk wordt weggezet als iets dat evident kwaadaardig is. De paniek die ontstond na de bekendmaking van de geboorte van Dolly was volgens hem dan ook voor een groter deel gebaseerd op populaire cultuur (science fiction en horror verhalen) en fantasie, dan op concrete feiten over wat klonen is en wat er feitelijk kan.

### **2.3 Publieke fora**

In de voorgaande paragraaf besprak ik kort enkele voorbeelden van publieke debatten over nieuwe technologische ontwikkelingen. Op het meta-niveau waarop in dit boek de analyse plaatsvindt, kun je uit het voorgaande de conclusie trekken dat er verschillende meningen en gevoelens bestaan over nieuwe biotechnologische technologieën. Dat is niet zo vreemd. Als er iets gebeurt dat op ons leven betrekking heeft, dan hebben mensen daar al snel een mening over. Mensen delen hun meningen met hun vrienden, familie, op school, op het werk, bij de tandarts, de kaasboer, via hun blog, twitter- of facebookaccount, door een artikel in een tijdschrift of krant te schrijven, tijdens een interview op televisie en ga zo maar door. Ook andermans meningen krijg je op deze manier voorgeschoteld. Deze vormen van meningsuiting zijn deel van het publieke debat.



Met publieke debatten bedoel ik meningsverschillen over een publiek onderwerp in de publieke sfeer, waaraan iedereen zou kunnen deelnemen, op grotere of kleinere schaal. Publieke debatten kunnen plaatsvinden op TV, in kranten en (wetenschappelijke) tijdschriften, op universiteiten, tussen wetenschappers onderling, tussen leken onderling en tussen wetenschappers en het grote publiek.

Elmar Theune (2001: 61 e.v.) maakt een onderscheid tussen verschillende fora waarop debatten plaatsvinden. De media, de politiek, adviesraden en wetenschappers: ze hebben allemaal hun eigen forum voor debat (zie tabel op de volgende bladzijde). Theune scherpt de verschillen tussen allerlei publieke debatten nog verder aan. Zij signaleert allerlei opvallende overeenkomsten en verschillen tussen vier terreinen van publiek debat: publiek debat in de media, politiek debat, debatten in adviesraden en commissies etc., en debatten onder wetenschappelijke experts.

Er wordt dus bijvoorbeeld verschil gemaakt tussen spontane en georganiseerde publieke debatten, tussen de output en daarmee de gevolgen van publieke debatten in bepaalde fora, en tussen de rollen van het publiek. Daarnaast is er nog een opvallend onderscheid dat blijkt uit het schema van Theune (2001: 67). Niet alle vier de fora hebben een zelfde soort invloed op de publieke discussie in de media. Zo krijgt de parlementaire discussie eigenlijk geen of nauwelijks aandacht in de media, tenzij er smeulige posities worden ingenomen in 'het wekelijkse vragenuurtje'. Soms worden posities gepresenteerd, maar dan is het niet duidelijk waarom een partij deze positie inneemt. Daar kom je alleen achter als je de notulen van de discussie leest of de moeite neemt om de website van een partij te bestuderen, of een goede krant te lezen. De debatten in adviesraden krijgen soms enige aandacht wanneer zij een rapport uitbrengen. Voor expertdebatten is er bijna geen aandacht in de media, ook al komen er wel vaak journalisten op dit soort debatten af, die dan hun meningen kunnen aanscherpen voor in hun eigen artikelen. Alleen wanneer wetenschappers zelf bewust het nieuws opzoeken, bijvoorbeeld door een opinieartikel te schrijven of in een praatprogramma op te treden, verschijnen hun meningen over een bepaald onderwerp meer of minder uitgebreid in de media.

**Tabel: Verschillen en overeenkomsten tussen vormen van publiek debat** (Theune, 2001: 67)

	<b>Publiek debat in de media</b>	<b>Politiek debat</b>	<b>Debatten in adviesraden, commissies etc.</b>	<b>Wetenschappelijk debat van experts</b>
<b>Vorm</b> (Theune: <b>formality</b> )	Informeel, spontaan, niet georganiseerd	Wordt geformaliseerd in wetgeving	Geinstitutionaliseerd met een van tevoren opgestelde agenda	Geinstitutionaliseerd in tijdschriften, workshops en conferenties
<b>Grenzen discussie</b> (Theune: <b>openness</b> )	Oplaaierende, langdurende discussie die langzaam vervaagt	Wordt op een bepaald moment afgesloten (tijdsdruk)	Wordt afgesloten door bepaalde stand van zaken (tijdsdruk)	Voortdurende discussie
<b>Doel</b> (Theune: <b>orientation</b> )	Overtuigen van het publiek: steun en impact verwerven	Overtuigen van elkaar: overeenstemming, maar stemmen of compromis als men het niet eens wordt	Overtuigen van elkaar: overeenstemming, maar stemmen of compromis als men het niet eens wordt	Lange termijn overeenstemming debat blijft doorgaan tot die bereikt is
<b>Type discourse</b>	Uitleggen, articuleren, overtuigen, onderscheidingen maken	Onderhandelen, besluiten, legitimeren	Articuleren, onderscheiden, funderen	Articuleren, onderscheiden en funderen
<b>Deelnemers</b>	Opinieeliders: experts, woordvoerder, betrokken partijen	Gekozen volksvertegenwoordigers en kabinet	Experts en vertegenwoordigers van betrokken partijen	Experts
<b>Soort input</b>	Visies, meningen, belangen, voorkeuren	Visies, meningen, belangen, voorkeuren	Visies, meningen, belangen, theorieën, voorkeuren	Visies, feiten, vragen, bewijs, theorieën
<b>Soort output</b>	Weloverwogen meningen, intrinsieke motivatie	Besluiten, wetten, handelingen	Memoranda, rapporten, adviezen, concepten	Concepten, visies, theorieën
<b>Rol van het publiek</b>	Toehoorders, betrokken partij, deelnemer	Publiek, stemgerechtigde, getroffen partij	Toehoorder voor zover het debat publiek is	Toehoorder voor zover het debat publiek is

Bovendien zijn de expertdebatten erg gefragmenteerd, omdat de wetenschappers niet allemaal in hetzelfde vakgebied zitten en dus ieder een ander kijk op het onderwerp op het onderwerp (kunnen) hebben en dit ook via verschillende fora kenbaar maken. Een heleboel van deze expertdebatten, zoals wetenschappelijke workshops, maar ook discussies in adviesraden, lijken wellicht in eerste instantie niet echt onderdeel van publiek debat. Ook al zijn zij misschien wel openbaar toegankelijk: het merendeel van het publiek kan tijdens bijvoorbeeld een wetenschappelijke conferentie niet met de expert van gedachten wisselen en de experts kunnen niet of nauwelijks kennis nemen van wat het publiek over een bepaald onderwerp denkt. Ook sommige debatten in de Tweede Kamer zijn wel te volgen door publiek op de tribune, of via radio of TV, maar het publiek kan zelf niet meedoen aan de discussie. Deelname aan het debat is exclusief, en niet publiek. Het publieke debat ontstaat pas na berichtgeving, nadat mensen zich op de een of andere manier op de hoogte van bepaalde meningen hebben kunnen stellen. Met andere woorden: een debat kan meer of minder publiek zijn.

Meningsverschillen op TV of in wetenschappelijke tijdschriften zijn ook niet in die zin publiek, dat *iedereen* er kennis van neemt of kan nemen, of dat *iedereen* kan deelnemen aan de discussie door te reageren. Toch zijn deze debatten een essentieel onderdeel, of zelfs een voorwaarde voor goede publieke debatten, omdat zij input leveren voor andere publieke debatten, of als ‘trigger’ dienen van een publiek debat waar een groter publiek aan kan deelnemen. Dat komt omdat het onderscheid tussen de verschillende fora niet zozeer principieel als wel gradueel van aard is: ze lopen in het echt vaker wel dan niet in elkaar over.

## **2.4 Meningsverschillen**

Publieke debatten over de ontwikkeling van nieuwe technologie verlopen moeizaam. Hoe komt dat? Om hierop een goed antwoord te kunnen formuleren, is het nodig om eerst enig inzicht te hebben in wat kenmerkend is voor debatten in het algemeen, namelijk *meningsverschillen* tussen verschillende deelnemers aan het debat.

Meningsverschillen of conflicten (ik gebruik meningsverschillen en conflicten als synoniemen van elkaar) ontstaan in een gesprek tussen twee of meer mensen, waarbij mensen verschillende meningen hebben over hetzelfde onderwerp die niet te verenigen zijn met elkaar. Een onderwerp, waarbij ze zich betrokken voelen en dat voor hen een bepaalde waarde vertegenwoordigt. Een meningsverschil kan

over alles gaan (vergl. bijvoorbeeld Van Eemeren et al. (1995: 136 e.v.); Prein, (2009: 41 e.v.)). Om het debat goed te begrijpen, moet je niet alleen kijken naar het onderwerp en de standpunten die de deelnemers innemen, maar vooral naar dat wat aan die standpunten ten grondslag ligt. In het algemeen wordt daarbij een onderscheid gemaakt tussen feiten, belangen, en waarden.

Conflicten waaraan feiten of belangen ten grondslag liggen, zijn in principe goed op te lossen. In het geval van een meningsverschil waaraan verschillende feiten ten grondslag liggen, kun je empirisch onderzoeken wat feitelijk waar is of niet waar. Dat is niet altijd eenvoudig. Zo betwisten sommige deelnemers in het klimaatdebat dat wat anderen als de feiten en verklaringen zien: is het klimaat veranderd door de mens, of verandert het klimaat sowieso, ook zonder menselijke invloed? De manier waarop een conflict over feiten beslecht moet worden, is over het algemeen echter helder. Conflicten over belangen kun je beslechten door te onderhandelen. Als jij dit krijgt, dan krijg ik dat. Complexer wordt het, als er waarden en normen ten grondslag aan het meningsverschil liggen.

Waarden geven aan wat mensen goed, waardevol en gewenst vinden. Ze zijn oriëntatiepunten in het denken over wat het betekent om een goed mens te zijn, of wat een goede handeling is (WRR, 2003). Waarden zijn meestal positief geformuleerd, bijvoorbeeld 'respect hebben voor je medemens', 'de heiligheid van het leven'. Normen geven grenzen aan, en zijn vaak gekoppeld aan bijbehorende waarden: de waarde 'respect hebben voor je medemens', kan bijvoorbeeld tot de norm leiden 'niet liegen tegen andere mensen'. De waarde 'de heiligheid van het leven' kan tot de norm leiden 'geen abortus plegen'. Uit een waarde kunnen echter allerlei verschillende normen worden afgeleid, die met elkaar kunnen botsen. Ook kunnen waarden met elkaar botsen. Om het nog iets ingewikkelder te maken: in een meningsverschil waar verschillende waarden aan ten grondslag liggen, kunnen dus ook verschillende niveaus onderscheiden worden. Om dit te verhelderen, gebruikt de WRR (2003: 50-52) de implementatieladder van Nicholas Rescher. De treden van deze ladder geven aan hoe je van het niveau van een abstracte waarde naar het niveau van een concreet morele beslissing in een concrete situatie gaat.

De WRR geeft het volgende voorbeeld; termen die naar waarden verwijzen geef ik weer in hoofdletters:

- niveau 1: *nagestreefde basiswaarde*: RESPECT voor de MEDEMENS;
- niveau 2: *verwijzende waarden en beginselen*: EERLIJKHEID;
- niveau 3: *normen*: niet liegen, de waarheid spreken;
- niveau 4: *gedragsregels*: geef geen misleidende informatie bij het afleggen van verklaringen;
- niveau 5: *beslissing over een concrete gedraging*: antwoord naar waarheid op deze vraag van mevrouw x.

Door het onderscheiden van deze treden of niveaus wordt duidelijk dat een meningsverschil over een concrete morele 'gedraging' nog niet hoeft te betekenen dat er ook een meningsverschil is over de achterliggende waarde. Zo kan het bijvoorbeeld het geval zijn dat twee personen stellig achter de waarde 'goed rentmeesterschap over de natuur' staan. Voor de een betekent dit echter dat je niet in de natuur mag ingrijpen, en dus geen plantensoorten met elkaar mag kruisen om zo tot een sterkere soort te komen. Voor de ander betekent het echter dat je juist wel mag ingrijpen in de natuur en bijvoorbeeld soorten wel mag kruisen, juist omdat wij het verstand hebben gekregen om zelf beslissingen te maken die in ons voordeel of dat van de natuur zijn.

## 2.5 Een moreel meningsverschil herkennen

Morele conflicten zijn lastig omdat ze over waarden en normen gaan. Wat maakt ze nu lastiger dan conflicten waarin belangen of feiten ter discussie staan? Walter Barnett Pearce en Stephen W. Littlejohn (1997) hebben een studie gedaan naar communicatie over morele onenigheid. Zij stellen het volgende over morele conflicten:

They happen when people deeply enmeshed in incommensurate social worlds come to clash. Because their social worlds are at odds, what they want, believe, and need differs, and the actions of those wants, beliefs, and needs do not fit in the world of the opponent. Because ways of dealing with conflicts are a part of one's social world, when these conflicts do occur, they lack a common procedure for dealing with them. Actions taken by one side to be good, true, or prudent are often perceived by the other as evil, false, or foolish -perhaps even sinister and duplicitous. The intensity of moral conflicts is fuelled when such actions are treated as malicious or stupid by the other side (1997: 49-50).

Centraal in het verhaal van Pearce en Littlejohn, maar bijvoorbeeld ook in studies van John Forester (1999) en Martin Benjamin (1990) is dat in morele conflicten, anders dan in andere conflicten, morele waarden en normen ter discussie komen te staan. In 'gewone' conflicten (waaraan feiten of belangen ten grondslag liggen) gaat het om meningen over zaken waarover onderhandeld kan worden, over wensen en verlangens waar, als er niet aan tegemoet gekomen kan worden, iets anders tegenover gezet kan worden dat de pijn goed verlicht. Als ik mijn zondag wil doorbrengen met uitslapen en museumbezoek, en mijn partner met vroeg opstaan en fietsen, dan kunnen we dat conflict oplossen door bijvoorbeeld uit te slapen en een korte fietstocht te maken, of door vroeg op te staan, rustig te ontbijten en fietsend naar een museum te gaan. Het is op de een of andere manier mogelijk om een compromis te bereiken.

Bij een moreel conflict is het bereiken van een compromis erg lastig. Je kunt niet, zoals bij een belangenconflict, een compromis bereiken door over belangen te onderhandelen. Forester (1999: 463 e.v.) geeft het voorbeeld van een Indiaanse boer die grond heeft die al vier generaties lang familiebezit is, en die daar gepassioneerd over is. Hem kun je niet met 'positionele' redenen ('kom, wees redelijk, de snelweg kan alleen maar hier liggen, maar jij kunt overal grond bewerken') overtuigen om afstand te doen van zijn grond, omdat zijn mening op een overtuiging is gebaseerd, en niet zomaar op een voorkeur. Een goed onderhandelingsproces aanbieden, is dan ook niet iets waar een boer in deze situatie op zit te wachten: alsof hij zou willen onderhandelen over iets dat voor hem zo heilig is als de grond van zijn voorouders! Alsof er uiteindelijk een prijs voor alles is! Stel jezelf maar eens voor dat je iets wilt beschermen dat voor jouw grote waarde heeft, en je tegenstander zegt zo iets als: 'Stel je niet aan, en zeg wat je wilt hebben'. Dat kan een potentieel explosieve situatie opleveren (Forester, 1999: 469 e.v.). Een financieel aanbod van de overheid die het land wil kopen kan dan ook als een belediging worden opgevat, als een signaal voor de boer dat zijn waarden niet serieus worden genomen.

Bij morele meningsverschillen lijkt het zoeken naar een compromis daarom een schijnbaar onmogelijke opgave. Mensen die het oneens zijn over kwesties als abortus, homoseksuele leraren in het onderwijs of over de vraag of kinderen wel of niet de evolutietheorie onderwezen moet worden, zijn het over meer oneens dan alleen deze onderwerpen. Ze verschillen met elkaar van mening over veel dat belangrijk is in het leven: hun waarden en normen, wat ze als kennis beschouwen,

hoe ze feiten interpreteren, hoe ze mens-zijn definiëren. Ze hebben *incommensurabele* opvattingen die met elkaar botsen. Dat betekent dat ze vanuit een ander kader denken, waar ze niet uit kunnen stappen om vanuit een neutrale, kader-onafhankelijke manier hun manier van denken te beoordelen. Het betekent ook, dat er geen sprake meer is van een meningsverschil dat op een normale manier opgelost of beslecht kan worden. Je kunt de angel er dan niet uittrekken door helder je eigen positie uit te leggen. Dit zie je bijvoorbeeld duidelijk gebeuren in de discussie die door de geboorte van Dolly is aangezwengeld. Aan de ene kant staan er natuurwetenschappers en andere geleerden, die stellen dat alle paniek niet terecht is, en dat het allemaal goed verdedigbaar en binnen aanvaardbare grenzen is wanneer je op een wetenschappelijk verantwoorde manier naar de ontwikkelingen kijkt. Aan de andere kant zijn er diegenen zoals Kass en sommige theologen uit de bundel van Cole-Turner, die waarschuwen voor mogelijke implicaties waar we nu niet voldoende bij stil staan, en die stellen dat we op een meer filosofische, ethische manier naar het onderwerp van debat zouden moeten kijken, en vervolgens duidelijke grenzen zouden moeten vaststellen.

Morele conflicten zijn dus herkenbaar aan het feit dat ze draaien om botsende morele waarden en normen. Pearce en Littlejohn (1997: 68) geven enkele handvatten om morele conflicten nog preciezer te herkennen:

- Deelnemers aan het debat gebruiken dezelfde woorden, maar bedoelen er iets heel anders mee. 'Verantwoord' kan voor wetenschappers bijvoorbeeld betekenen dat ze zich moeten houden aan de voorschriften en reguleringen die de 'safety officer' van hun instituut verordonneert, terwijl ethici en theologen aan 'verantwoord' een veel bredere invulling zouden willen geven.
- Deelnemers gebruiken een ander vocabulaire voor vergelijkbare doeleinden. De een heeft het bijvoorbeeld over rechten, de ander over deugden.
- De deelnemers vinden dat ze in een onmogelijke positie in relatie tot de tegenstander zijn beland, waar ze niet vanzelf uitkomen: 'als iemand in zo'n situatie dat zegt, dan kan ik niet anders dan...'.
- Acties die door een kant worden gezien als een toenadering, of zelfs als een oplossing voor het conflict, worden door de andere kant alleen maar verkeerd opgevat en leiden tot een intensivering van het conflict.
- Deelnemers zijn niet in staat om de logica van het wereldbeeld van de andere groep te articuleren op een manier die die groep accepteert.

- In het debat wordt er veel tijd en aandacht besteed aan wat er allemaal verkeerd is aan de opvattingen van de andere groep.
- Als er gevraagd wordt om zich voor te stellen wat een oplossing voor het conflict kan zijn, dan kunnen de deelnemers zich eigenlijk alleen maar voorstellen dat het eindigt in de overgave of eliminatie van de ander.

Als een of meer van deze 'red flags' in een debat te zien zijn, dan is volgens de auteurs de kans groot dat er sprake is van een moreel conflict. Zij leiden uit de voorgaande opsomming vier eigenschappen van een moreel conflict af:

1. Morele conflicten zijn vaak ongrijpbaar;
2. Morele conflicten zijn vrijwel niet te beëindigen;
3. Morele conflicten leiden tot discutabel gedrag;
4. Morele conflicten zijn vaak retorisch verzwakt.

1. Morele conflicten zijn volgens Pearce en Littlejohn (1997: 68 e.v.) vaak ongrijpbaar omdat ze zichzelf in stand houden. Het onderwerp waar de discussie eigenlijk om draait, wordt op een gegeven moment irrelevant wanneer de focus verschuift naar weer een ander onderwerp, of naar een handeling van een van de deelnemers aan het debat. In de discussie over het gekloonde schaap Dolly ging het al heel snel niet meer over het klonen van een schaap, maar over wat de gevolgen zouden zijn van de mogelijkheid om mensen te kunnen klonen. In de discussie over pre-implantatie genetische diagnostiek en embryoselectie in de Tweede Kamer in 2008, ging het op een gegeven moment niet meer over de daadwerkelijke kritische tegengeluiden van de ChristenUnie, maar over het feit dat zij naar de Bijbel als autoriteit verwezen.

2. Morele conflicten zijn vrijwel niet te beëindigen, omdat ze zichzelf in stand houden, maar ook om nog een andere reden. Pearce en Littlejohn (1997: 71 e.v.) merken op dat een groot probleem van morele conflicten is, dat de verschillende deelnemers aan de discussie het meestal niet eens zijn over de betekenis en de waarde van woorden en concepten. Ze hanteren, om het zo te zeggen, allemaal een ander symbolisch vocabulaire (vergl. Mary Douglas, 1966) waarmee de werkelijkheid gecategoriseerd en begrepen wordt door scheidingen aan te brengen en grenzen te stellen tussen bepaalde begrippen. Leven en dood, ziekte en gezondheid, natuurlijk en onnatuurlijk, man en vrouw, rationeel en irrationeel kan



door de ene groep deelnemers heel anders ingevuld en begrepen worden als door de andere. Morele conflicten worden daarmee een bron van 'predictable misunderstandings and erroneous perceptions of the other' (Pearce en Littlejohn, 1997: 72).

3. Morele conflicten leiden tot discutabel gedrag: de deelnemers aan de discussie nemen soms juist die eigenschappen van hun morele tegenstander aan die zij zo verachten. Organisaties die zich voor vrede willen inzetten, gaan soms over tot gewelddadig optreden; enkelen die tegen abortus zijn omdat je daarmee een leven vernietigt, vermoordden abortusartsen om hun punt te maken. En in de discussie over de relatie tussen wetenschap en religie, nemen wetenschappers soms een zeer dogmatische positie in, die ze hun tegenstander juist verwijten.

4. Morele conflicten zijn vaak retorisch verzwakt, omdat de argumentatie van de deelnemers vaak vol zit met drogredenen en onlogische argumentatie schema's, of met beledigende opmerkingen als 'They are just stupid!' of 'They are evil and can't be trusted' (1997: 75).

Methodoloog en communicatie-expert Martin Hetebrij (2011) stelt daarnaast dat geëscaleerde of complexe meningsverschillen gekenmerkt worden door een drietal aspecten, namelijk :

ze bestaan uit verschillende deelproblemen en –geschillen, die onderling met elkaar samenhangen. Voor het oplossen van complexe problemen zijn aannames over de toekomst nodig, die we niet kunnen toetsen. Bovendien worden de problemen complexer, doordat de verschillende oplossingen vaak verbonden zijn met tegenstrijdige belangen (2011: 39).

Deze eigenschappen vertalend naar de situatie van een moreel conflict, kun je stellen dat het wereldwijde debat naar aanleiding van Dolly een voorbeeld is van een complex moreel conflict. In de eerste plaats bestaat het conflict uit meerdere deelproblemen: het gaat niet alleen om de vraag of we door moeten gaan met onderzoek naar het klonen van dieren, maar ook of de creatie van Dolly onze houding ten opzichte van allerlei ander onderzoek moet beïnvloeden, en de vraag of religieuze argumenten in een debat over technologie wel toegelaten mogen worden. Ten tweede worden er verschillende toekomstscenario's ter sprake gebracht waar we feitelijk nog te weinig over weten om daar verdedigbare uitspraken over te doen. En het debat wordt nog complexer omdat er allerlei

morele visies op de oplossing voor de problemen bestaan, die niets met elkaar gemeen lijken te hebben, en zelfs tegenstrijdig lijken te zijn (denk aan Pinker en Kass). Bovendien vallen de verschillende vertegenwoordigers in deze debatten elkaar vaak op de man aan.

## **2.6 Het beslechten van een conflict**

Hoe kun je een meningsverschil in een debat beslechten, en wat levert dat op?

Een meningsverschil is geen synoniem voor 'ruzie' of 'gedoe'. Een meningsverschil betekent slechts dat de een het niet eens is met de ander. Dat is niet per se iets negatiefs. Een meningsverschil kan juist ook prikkelen tot nadenken over de eigen mening. Zonder wrijving geen glans. Of zoals Van Eemeren, Grootendorst en Van Straaten (1996: 13) het zeggen: 'als er geen meningsverschillen waren geweest die opgelost moesten worden, leefden we nog steeds in het Stenen Tijdperk'.

Hoe meer meningen, hoe meer vreugd dus. Meningsverschillen zijn idealiter vruchtbare grond voor vooruitgang; of dat nu in ons eigen denken over een onderwerp is, of in dat van degene die een andere mening heeft. Meningsverschillen kunnen volgens Van Eemeren et al. (1995) een stroom van ideeën oproepen die naar nieuwe inzichten voeren. Om dit te realiseren moet een verschil van mening of discussie wel aan enige voorwaarden voldoen.

Het ideale meningsverschil, ofwel de ideale discussie, begint in feite al voor het meningsverschil zelf begonnen is, namelijk met de houding van de deelnemers aan die discussie: een redelijke discussiehouding houdt de bereidheid in om zowel de denkbeelden van anderen als die van jezelf kritisch te toetsen (Van Eemeren et al., 1995: 136 e.v.). Dat vereist intellectuele moed (meer daarover in hoofdstuk 6).

Daarnaast is de redelijkheid en toegankelijkheid van de argumentatie essentieel:

Om een oplossing te bereiken, moet het betoog bovendien toegankelijk zijn voor de luisteraar of lezer. In een redelijk betoog komen in elk geval geen dingen voor die de oplossing van een verschil van mening bij voorbaat onmogelijk maken. [...] Een redelijk betoog is een poging de luisteraar of lezer op een faire en duidelijke manier van gedachten te doen veranderen.

Voor wat fair en duidelijk is, is volgens Van Eemeren et al. geen kant-en-klaar recept te geven. De regels voor een kritische discussie, zoals geen drogredenen

gebruiken, kunnen wel een leidraad zijn. Taalgebruik is een ander onderdeel van een redelijk en toegankelijk betoog: je hoeft de luisteraar niet naar de mond te praten, maar het is wel goed als je duidelijk en 'to the point' bent, en alle informatie geeft die de luisteraar nodig heeft voor een goed begrip.

Daarnaast verloopt de ideale discussie ook volgens een aantal fasen (Van Eemeren et al., 1997: 360 e.v.): fase 1 is de confrontatiefase waarin een mening naar voren wordt gebracht die niet wordt aanvaard. In de openingsfase, fase 2, stuit deze mening op twijfel of tegenspraak en wordt er gekeken of de gedachtewisseling voldoende ruimte biedt voor een kritische discussie. Fase 3, de argumentatiefase, houdt in dat er argumenten worden aangedragen die voor of tegen het eerste standpunt zijn. Daar kan dan ook weer kritisch op worden gereageerd. Zonder deze activiteit is er geen sprake van een kritische discussie. De ideale discussie eindigt ermee dat in de afsluitingsfase de ene partij het standpunt dat ter discussie stond intrekt, of dat de andere partij de twijfel over dat standpunt inslikt. Dan is het meningsverschil *opgelost*. Dat is echter niet altijd het einde van een meningsverschil. Van Eemeren et al. (1995: 23; 1997: 359 e.v.) geven aan dat naast niets doen, een verschil van mening ook *beslecht* kan worden: 'Het beslechten van een verschil van mening houdt in dat de geschilpunten op de één of andere manier uit de weg worden geruimd. Dat kan op een beschaafde maar ook op een onbeschaafde manier gebeuren'. Onbeschaafd is bijvoorbeeld om het met een knokpartij op te lossen. Beschaafd is bijvoorbeeld een derde partij de knoop door te laten hakken, of een muntje op te werpen. Of om af te spreken dat wie het hardst kan trommelen de discussie wint.

Als de partijen in de discussie het echter met elkaar oneens blijven, en het verschil van mening blijft bestaan, dan heet dat een *patstelling*. Bij een *patstelling* blijven de deelnemers aan de discussie in een kringetje ronddraaien, zonder dat er iets aan hun eigen standpunt verandert. Soms is een *patstelling* geen probleem. De deelnemers kunnen besluiten dat ze het nu eenmaal met elkaar oneens zijn ('agree to disagree'). Bij een wetenschappelijk debat kan dat juist een teken van een wetenschappelijke houding zijn: je bent het oneens met elkaar, je komt er nu niet uit, maar intussen wordt er verder gedacht en nader onderzoek gedaan. In politieke situaties kan er in zo'n geval besloten worden dat er opnieuw gestemd wordt. In een publiek debat heeft het beslechten van een discussie geen prioriteit, in tegenstelling tot debatten over politieke besluitvorming waarin wel een knoop moet worden doorgesneden. Om het karakter van een publiek debat beter te begrijpen is het wel goed om te onderzoeken wat het beslechten van een moreel

conflict kan inhouden. Hierdoor snappen we beter wat er op het spel staat. Een discussie hoeft in een publiek debat echter niet per se te worden beslecht. Dat kan altijd nog in de politieke besluitvorming.

Van mening verschillen en daarover met elkaar discussiëren kun je dus als een positieve zaak beschouwen. Ook al leidt een verschil van mening er niet altijd toe dat jij gelijk krijgt, het is toch goed om jezelf tot nadenken te prikkelen en je eigen mening te onderzoeken door aan een discussie deel te nemen. Zoals de negentiende-eeuwse filosoof John Stuart Mill (1989: 58) het zei:

Ons vertrouwen in de dingen die wij met het meeste recht kunnen geloven wordt door niets gegarandeerd, behalve door de open uitnodiging aan de hele wereld om te bewijzen dat zij ongegrond zijn. Als deze uitdaging niet aanvaard wordt, of als de poging om het tegendeel te bewijzen mislukt, zijn we nog steeds verre van zeker; maar we hebben het beste gedaan dat in de huidige toestand van het menselijk denken mogelijk is; we hebben niets nagelaten waardoor de waarheid een kans krijgt om tot ons door te dringen [...] Dit is het niveau van zekerheid dat een feilbaar wezen kan bereiken, en dit is de enige manier om er te komen.

Een meningsverschil kan niet alleen tot een stroom van nieuwe inzichten leiden, het zorgt er ook voor dat de kwaliteit van het uiteindelijke standpunt omhoog kan schieten. Een goede discussie kan ervoor zorgen dat het uiteindelijke standpunt dat beide partijen innemen breder, rijker, dieper en beter verdedigbaar (Karssing, 2000: 58) wordt. *Rijker*, omdat je met meer alternatieven en manieren van kijken rekening houdt. Je gaat na wat de bestaande alternatieven zijn en je stelt je de verschillende gezichtspunten van anderen voor. *Breder*, omdat je bij het verwoorden van je uiteindelijke mening rekening houdt met meer factoren; meer verschillende mensen, verschillende waarden en verschillende behoeften. *Dieper*, omdat je omkijkt naar het verleden om daar iets van te leren en vooruitziet naar de toekomst om je een beeld te vormen van de consequenties van de huidige situatie. Hierdoor houdt je niet alleen rekening met de onmiddellijke gevolgen, maar ook met die op lange termijn. *Beter verdedigbaar*, omdat een standpunt beter bestand is tegen kritiek als het gebaseerd is op goede en steekhoudende argumenten.

In een ideale situatie zouden publieke debatten over biotechnologie en genomics volgens de vier fasen verlopen die Van Eemeren et al. noemen. De deelnemers aan de debatten zouden daarbij een redelijke gesprekshouding ten aanzien van elkaar innemen. Van Eemeren et al. (1997: 363 e.v.) noemen ook een aantal 'geboden' voor een goede kritische discussie. Bijvoorbeeld: de partijen beletten elkaar niet

standpunten naar voren te brengen of in twijfel te trekken. Aanvallen op standpunten hebben betrekking op het standpunt dat door de andere partij naar voren is gebracht. Een standpunt mag alleen verdedigd worden door argumentatie naar voren te brengen die betrekking heeft op dit standpunt.

De debatten over biotechnologie en genomics zouden zo tot nieuwe inzichten leiden, en de uiteindelijke standpunten na het oplossen van het verschil van mening zouden breder, rijker, dieper en beter verdedigbaar zijn. Helaas moeten we constateren dat dit allemaal niet het geval is. Publieke debatten over biotechnologie en genomics, zoals die over schaaap Dolly, verlopen verre van ideaal. Daar zijn in ieder geval drie redenen voor aan te wijzen.

1. *Onredelijkheid.* We zagen dat een redelijk debat gekenmerkt wordt doordat deelnemers de andere deelnemers op faire en duidelijke manier van mening proberen te doen veranderen. Bijvoorbeeld in het debat over Dolly zagen we dat dit niet altijd het geval is; deelnemers proberen ook op een unfaire manier door het gebruik van drogredenen gelijk te krijgen.

2. *Stereotypen en onjuiste feiten.* In de tweede plaats is de argumentatie van deelnemers aan discussies over biotechnologie en genomics vaak gebaseerd op stereotypen en onjuiste feiten. Een voorbeeld is het verhaal van Pinker, waarin hij gelovige auteurs die over nieuwe technologieën schrijven, aanvalt omdat zij uit zouden zijn op verspreiding van hun religieuze gedachtegoed. Pinker vermijdt hierbij de argumenten van de tegenstander aan te vallen. In plaats daarvan richt hij zijn pijlen op wat volgens hem de kwalijke motivaties van zijn tegenstander zijn om juist deze argumenten te gebruiken.

3. *Patstelling of herhaling van zetten.* Onredelijkheid en het hanteren van onjuiste feiten en stereotypen, zorgen er in de derde plaats voor dat de normale stadia van een ideale discussie niet worden doorlopen, maar dat discussies eindigen in een patstelling en een eindeloze herhaling van zetten.

Onredelijkheid, een op stereotypen en onjuiste feiten gebaseerde argumentatie en het zwart maken van de tegenstander zijn dus drie redenen waarom morele meningsverschillen over biotechnologie geen ideale meningsverschillen zijn.

## 2.7 Voorwaarden voor een redelijk publiek debat

Morele conflicten zijn dus niet eenvoudig te beslechten. Is het dan nog wel een goed idee om ervoor te pleiten dat we als samenleving publiek debat over nieuwe technologische ontwikkelingen mogelijk maken en stimuleren, terwijl je aanvoelt dat dit lastige debatten worden? Hebben in zo'n geval debatten wel de meerwaarde die eerder werd genoemd: dat de eigen mening en de publieke oordeelsvorming breder, rijker, dieper en beter verdedigbaar wordt, en dat besluiten gebaseerd op deze debatten een breder draagvlak vinden onder de bevolking? Volgens Martin Hetebrij wel. De deelnemers kunnen nog steeds een redelijk gesprek met elkaar voeren als ze dat willen. Je kunt het morele debat in zo'n geval *verkennend* noemen (2011: 42):

Een verkennende discussie kan [...] het aantal alternatieve oplossingen en daarmee het aantal alternatieve besluiten flink vergroten. Ook wanneer er geen consensus bestaat over het te nemen besluit, kunnen discussies een belangrijke bijdrage leveren. In de verkennende vorm helpen ze om een overzicht te krijgen over de alternatieven waaruit uiteindelijk een keuze gemaakt moet worden.

In alle discussies is het belangrijk om de kwaliteit ervan te waarborgen. Die kwaliteit zorgt ervoor dat het ook mogelijk wordt dat een debat een bijdrage levert aan bijvoorbeeld de uiteindelijke besluitvorming. Daarvoor moet eerst helder zijn waar die kwaliteit hem dan in zit. Om de kwaliteit van zo'n discussie te benoemen, maakt Hetebrij een onderscheid tussen inhoudskwaliteit en besluitkracht (2011: 11 e.v.). De besluitkracht is hoger als er sneller en makkelijker besluiten worden genomen die ook daadwerkelijk worden uitgevoerd. De inhoudskwaliteit is groter als er meer betrokkenen hun argumenten en kennis kunnen inbrengen. Het wordt al meteen duidelijk dat deze twee kwaliteiten met elkaar kunnen botsen (2011: 18):

Besluitkracht vereist snel handelen en dat kan ten koste gaan van de inbreng van spelers met hun eigen kennis en belangen. Inhoudskwaliteit vereist overleg en afstemming en dat kan uitlopen op oeverloos gepraat zonder conclusies. Binnen dat spanningsveld is het de kunst te komen tot een besluitvorming met een optimale inhoudskwaliteit en een optimale besluitkracht.

Nadrukkelijk stelt Hetebrij dat in een zorgvuldig proces naar allebei de kwaliteiten gekeken moet worden. Maar hij concludeert ook, dat discussie alleen vaak niet genoeg is om tot een besluit te komen: omdat consensus eerder uitzondering dan regel is bij complexe morele meningsverschillen, is er ook iemand met macht nodig die uiteindelijk een keuze maakt uit de alternatieven, en de knoop doorhakt.

De belangrijkste regel in publieke debatten is dat degenen die deelnemen aan de discussie bereid zijn om de kennis, opvattingen en belangen van de andere deelnemers serieus te nemen, en bereid zijn om zich door argumenten te laten overtuigen (vergl. Hetebrij, 2011: 50).

Wederom komen we dus uit bij de drie punten die ook al af te leiden zijn uit het verhaal van Van Eemeren et al.: in een ideaal meningsverschil is het betoog redelijk (bereidheid om de eigen argumentatie goed te onderbouwen en op basis van duidelijke en eerlijke manier te ander proberen te overtuigen), betrouwbaar (er worden geen onwaarheden of stereotypen gebruikt), en respecteerbaar (er wordt niet op de man gespeeld, maar op de inhoud).

Het kan gebeuren dat de deelnemers zich niet aan deze drie punten houden. Als één partij de indruk wekt niet te luisteren naar de andere deelnemers, dan kan dit tot twijfel bij die anderen leiden. Hetebrij onderscheidt drie soorten twijfel (2011: 51 e.v.): twifelen aan elkaars redelijkheid, twifelen aan elkaars oprechtheid en twifelen aan elkaars respecteerbaarheid.

### *1. Twifelen aan de redelijkheid van de ander*

Als je twijfelt aan de redelijkheid van de argumentatie van je gesprekspartner, dan kun je dit ter sprake brengen of niet. Vaak wordt dit niet ter sprake gebracht in het gesprek, omdat men niet zeker weet of het waar is dat de ander onredelijk argumenteert, en hoe de gesprekspartner gaat reageren. De twijfel kan echter doorwerken in het beeld dat je vormt van degene met wie je in discussie bent. Hetebrij (2011: 54) merkt op dat hierdoor een vorm van wanbegrip kan ontstaan, dat onderscheiden moet worden van onbegrip:

Bij wanbegrip hebben we op eigen houtje een beeld van onze tegenspelers geconstrueerd, wat de ander niet (h)erkent. Wanbegrip is iets anders dan onbegrip, waarbij de één beseft dat hij de ander niet begrijpt.

### *2. Twifelen aan de oprechtheid van de ander*

Twifelen aan de oprechtheid van de ander vindt plaats wanneer je opeens het idee krijgt dat de ander een verborgen agenda heeft, en niet al zijn bedoelingen en belangen duidelijk op tafel legt. Er kan daardoor een gevoel van wantrouwen ontstaan dat maar moeilijk weggenomen kan worden.

### *3. Twijfelen aan de respecteerbaarheid van de ander*

Ten slotte kan er ook nog getwijfeld worden aan de respecteerbaarheid van de ander. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer je vraagtekens stelt bij de normatieve achtergrond van de opvattingen van de ander. Als je in een discussie over de risico's van een bepaalde technologische ontwikkeling begint te vermoeden dat de tegenpartij alleen maar een bepaald argument verdedigt omdat hij of zij daar veel geld mee kan verdienen, dan begin je te twijfelen aan de respecteerbaarheid van de ander.

Als er twijfel over de andere deelnemers ontstaat, dan neemt de stuurbaarheid van een discussie af. Uiteindelijk zal het dan geen inhoudelijk debat meer zijn, maar veranderen in bijvoorbeeld een psychologische strijd:

Bij een psychologische strijd gaat het niet langer om de inhoud, maar om het spel van aanvallen en verdedigen. De inhoudelijke argumenten zijn vervangen door aanvallen en commentaar op elkaars persoon, op elkaars betrouwbaarheid en verborgen motieven en elkaars respecteerbaarheid. Naarmate de psychologische strijd feller wordt, verdwijnen bovendien onze mogelijkheden om een discussie te sturen (Hetebrij, 2011: 59).

Twijfel aan de andere deelnemers in een debat kan het hele debat ondermijnen. De inhoud kan pas goed op tafel komen, als een debat aan bepaalde regels voldoet. Het niet voldoen aan die regels ondergraaft de inhoudskwaliteit. Daarnaast is er in morele conflicten eerder sprake van twijfel aan de tegenstander. Dat speelt ook in een belangen- of feitenconflict, maar bij een moreel conflict is het ook een belangrijke oorzaak voor het niet kunnen beslechten van een moreel conflict. Zo zagen we in de discussie tussen Pinker, Harris en Kass dat twijfelen aan de redelijkheid en de oprechtheid van de ander het conflict over de morele inhoud van het meningsverschil alleen nog maar vergrootten. En Pearce en Littlejohn lieten al zien dat in morele conflicten mensen er eerder toe geneigd zijn om bijvoorbeeld de andere partij voor rotte vis uit te maken.

Een moreel conflict lijkt dus lastig. Dat lijkt zo te zijn, omdat veel waarden die ten grondslag liggen aan morele conflicten incommensurabel zijn. Dat betekent dat ze niet onderling verzoenbaar zijn. Respect voor je medemens is onverzoenbaar met de heiligheid van het leven als het bijvoorbeeld gaat over het recht om zelf te beslissen wat je met je leven doet. Dat morele conflicten lastig zijn, is echter op zich nog geen probleem, als nog steeds de kwaliteit ervan gewaarborgd kan worden. Het belangrijkste instrument om dat te realiseren is dat deelnemers aan een discussie zich houden aan een aantal basale gesprekregels. Wanneer ze dat



niet doen, of wanneer deelnemers gaan twijfelen aan elkaar, dan wordt een discussie onstuurbaar. Bij een discussie die niet meer te sturen is, verdwijnen de mogelijkheden uit het zicht om tot een compromis of een andere oplossing te komen. De kans wordt dan groter dat een discussie gewoonweg strandt.

Om het stranden van een discussie te voorkomen, is het een optie om de complexiteit te reduceren, zodat de discussie eenvoudiger wordt. In de praktijk betekent dit dat alleen die morele uitgangspunten die door iedereen gedeeld worden, toegelaten worden tot het debat. Een belangrijke oorzaak van complexiteit wordt op die manier uit de weg gegaan, zodat je weer terug gaat naar het niveau waarop je kunt onderhandelen over belangen.

## **2.8 Moreel minimalisme**

Om te voorkomen dat een conflict escaleert in een discussie over onverzoenbare waarden, proberen politici, mediators en diplomaten conflicten die in feite morele conflicten zijn, vaak zo snel mogelijk te vertalen in gewone 'conflicts of interests' (vergl. Benjamin 1990: 14 e.v.). Uiteindelijk moet er namelijk toch een praktisch besluit worden genomen. Dat heeft bijvoorbeeld in de Amerikaanse rechtspraak en het wetgevende domein geleid tot 'moreel minimalisme':

a self-conscious effort to restrict ethical considerations to such matters as personal financial disclosure, conflict of interest, and the use of office for personal financial gain (Benjamin, 1990: 16).

Dat het aantrekkelijk wordt gevonden om morele conflicten te vertalen naar meningsverschillen die gebaseerd zijn op belangen en op waarden waar iedereen zich in kan vinden, is volgens sociaal wetenschapper en publieke opiniepeiler Daniel Yankelovich (1991) voor een groot deel te wijten aan het feit dat we tegenwoordig in 'the Age of Information' leven. Hij stelt dat de kloof tussen experts en het gewone publiek steeds groter wordt, ook al heeft het publiek nu meer dan ooit toegang tot informatie (zie voor meer hierover hoofdstuk 4). Die kloof wordt zichtbaar doordat het in moderne Westerse democratieën steeds moeilijker wordt om tot een consensus te komen over urgente problemen. De oplossing voor die problemen wordt voortdurend in de technologische hoek gezocht. Het wereldvoedselprobleem wordt opgelost door genetische gemodificeerde rijst te ontwerpen, in plaats van andere oorzaken (politieke situatie, onvoldoende scholing om het aanwezige land überhaupt goed te kunnen gebruiken, rechtvaardige

inkomensverdeling, vrije handel) aan te pakken. Mensen die op normale wijze geen kinderen kunnen krijgen, kunnen het met nieuwe technieken misschien toch, maar deze zijn kostbaar en alleen voor rijke Westerse mensen beschikbaar. Vrouwen kunnen hun eicellen in laten vriezen om zo op latere leeftijd toch kinderen te kunnen krijgen. De onderliggende sociale oorzaken die jonge vrouwen ertoe aanzetten nog geen kinderen te willen als het lichaam daar biologisch gezien nog zelf toe in staat is, worden niet aangepakt (bijvoorbeeld dat carrière maken praktisch onmogelijk is als je op jonge leeftijd deeltijd wil werken of er een paar jaar uit bent geweest om voor je kinderen te zorgen). In plaats van duurzame vleesvervangers te promoten, wordt er naar nieuwe technieken gezocht om vlees te kweken in het lab. Etc. etc. Daardoor komen we als samenleving niet alleen steeds meer onder controle van technologie te staan, zoals Yankelovich stelt, maar vooral onder controle van de experts achter die technologie. Het zijn juist deze experts die daardoor de macht naar zich toetrekken in politieke besluitvorming, omdat zij de enige zijn die de (wetenschappelijke) kennis over de feiten in huis hebben. Kennis wordt meer gewaardeerd dan morele opinies, omdat er een empirische grondslag voor is. Morele uitspraken worden vergeleken met goede smaak en slechte smaak. In de politiek komt daarmee de nadruk te liggen op cognitieve, rationele, op wetenschappelijke feiten gebaseerde besluiten. Morele principes staan dergelijke besluiten in de weg en morele taal kun je maar beter niet gebruiken als je tot een oplossing of een compromis wil komen.

Nu is moreel minimaliseren in sommige gevallen wellicht een verdedigbare manier om een probleem op te kunnen lossen. Op die opvatting ga ik dieper in, en wel in hoofdstuk 5 van dit boek. In veel andere gevallen kan een conflict echter alleen begrepen en geadresseerd worden als een meningsverschil gebaseerd op botsende morele waarden. Het homogeniseren van conflicten door ze van hun morele angel proberen te ontdoen miskent de morele drijfveren. Vanuit religieuze hoek zou je in kunnen brengen dat het in politieke situaties onwenselijk is dat het verwijzen naar morele en religieuze waarden onmogelijk wordt gemaakt, omdat je op die manier mensen vervreemdt van wie zij werkelijk zijn (hierover ook meer in hoofdstuk 5). Ook vanuit een liberaal perspectief zou je in kunnen brengen dat het uitsluiten van morele waarden leidt tot een verarming van het debat. Moraal is namelijk niet altijd religieus geïnspireerd. Moreel minimalisme zorgt er ook voor dat waarden zoals de schoonheid van natuur, de rijkdom van de kunsten, of het belang van historisch erfgoed worden uitgesloten. Allemaal zaken die niet veilig gesteld kunnen worden als je daarbij niet kunt verwijzen naar morele waarden.

Moreel minimalisme als normatief standpunt leidt tot het ont-moraliseren van morele conflicten. Dat heeft niet alleen gevolgen voor het begrip van de aard van het conflict, het onderwerp dat ter discussie staat, het heeft ook concrete gevolgen voor groepen mensen die aan discussies deelnemen en de argumenten die zij gebruiken.

De filosofen Marli Huijer en Martijntje Smits (2010: 8 e.v.) stellen dat er zich een *moralicide* heeft voltrokken: 'De moraal – opgevat als een door mensen bedachte, van techniek en andere invloeden onafhankelijke factor waardoor ons handelen wordt geleid –, die moraal lijkt ten dode opgeschreven'. De moraal lijkt volgens hen mee te veranderen met de technieken die opkomen. Aanvankelijk wordt de anticonceptiepil bijvoorbeeld als iets slechts gezien, als iets dat een verwerpelijke invloed heeft op de seksuele moraal. Onder invloed van diezelfde pil veranderde onze mening over seksuele moraal. Nu vinden veel mensen het zelfs verwerpelijk dat de Paus condoms grotendeels in de ban doet. Wat het merendeel van de mensen eerst maar niks vindt, of zelfs slecht vindt, is een paar jaar later een algemeen geaccepteerd goed geworden. Kijk bijvoorbeeld maar naar de ontvangst van de uitvinding van de pil, de auto, elektriciteit, IVF of orgaandonatie. Je zou hieruit concluderen dat het dus niet erg is als je je moreel minimalisme toepast. De moraal verandert altijd. Dat wat wij onder moreel verstaan verschuift in de tijd. Mensen kunnen misschien ergens in eerste instantie tegen zijn, in een latere fase kan het als normaal of zelfs als iets bewonderenswaardigs worden ervaren. Als je discussies over moraal dus vermijdt, dan is er niet zo veel aan de hand, want over tien jaar denken we er allemaal weer heel anders over.

Waar bij zo'n relativerende benadering aan voorbij wordt gegaan, is dat we met een dergelijke insteek ook steeds mindere ruimte over laten om over de vormgeving van onze samenleving na te denken. Het feit dat er wellicht sprake is van gewenning of acceptatie betekent niet, dat die gewenning en acceptatie altijd zullen plaatsvinden na een nieuwe ontwikkeling, of dat dit sowieso gebeurt. Dat het publiek na verloop van tijd iets accepteert, betekent niet altijd dat een ontwikkeling ook goed is. Daarnaast kunnen gewenning en acceptatie ook het resultaat zijn van discussie.

Michael Sandel argumenteert langs dezelfde lijn als Huijer en Smits. Ook hij observeert dat wat we moreel of immoreel vinden in de tijd verschuift. In zijn boek *What money can't buy: the moral limits of markets* (2012) constateert hij dat onze samenleving steeds meer als markt-samenleving is te typeren. Zaken die traditioneel aan morele normen en waarden onderhevig waren, worden volgens

Sandel steeds meer ontdaan van hun morele angel door er een prijskaartje aan te hangen. Door de vrije markt haar gang te laten gaan, zijn steeds meer dingen te koop. Ook zaken waarvan we ons twee keer af zouden moeten vragen of we dat eigenlijk wel willen.

Aan het begin van zijn boek (Sandel, 2012: 17-41) geeft Sandel hier een tekenend voorbeeld van. In Central Park in New York speelt een theatergroep elk jaar een stuk van Shakespeare. De vertoning vindt plaats in het openluchttheater. Kaartjes voor de avondvoorstelling zijn 's middags gratis af te halen bij de kassa. De voorstellingen zijn razend populair, vooral sinds Al Pacino in 2010 een keer een belangrijke rol vertolkte. De kassa voor de avondvoorstelling gaat om 13.00 uur open, maar vaak staan al uren voor dat tijdstip mensen in de rij om een kaartje te bemachtigen. De laatste jaren is het steeds meer het geval dat er grof geld geboden wordt om in de rij te gaan staan voor iemand anders. Daklozen, studenten en fietskoeriers staan soms uren in de rij, tegen een tarief van bijvoorbeeld 125 dollar, om een gratis kaartje te bemachtigen.

Sandel laat met dit voorbeeld en tientallen andere voorbeelden zien hoe onze samenleving ingrijpend verandert. Door een prijskaartje aan bepaalde problemen te hangen, los je het probleem niet op een neutrale manier op. Het lijkt misschien een duidelijke deal: of je gaat zelf in de rij staan, of je betaalt iemand die op vrijwillige basis voor jou in de rij wil staan. Wat is daar mis mee? Het belangrijkste argument hiertegen is volgens Sandel dat je hiermee maatschappelijke waarden corrupteert. Waarden die bepalen hoe wij samenleven en samenwerken staan onder druk. In het geval van het openluchttheater draait alles om het feit dat het gratis toegankelijk is. Het is een jaarlijks cadeautje van de stad aan haar bewoners. De stad maakt het voor grote groepen mensen (ook mensen die normaal geen geld hebben om naar toneelstukken te kijken) mogelijk om gratis van kwalitatief hoogstaand theater te genieten. Er is geen onbeperkt aantal plaatsen, maar iedereen krijgt de kans om een kaartje te bemachtigen. Op het moment dat mensen betaald worden om professioneel al uren voor de kassa opengaat in de rij te gaan staan, zijn de kaartjes dus niet meer gratis, maar komt er toch weer een prijskaartje aan te hangen. Voor mensen die geen geld hebben om een stand-in rijstaander te huren, of om zelf vrij te nemen om voor 13.00 uur in de rij te gaan staan, wordt het alsnog bijna onmogelijk om van Shakespeare in de openlucht te genieten. Van een cadeautje verandert het gratis theater gewoon weer in de zoveelste activiteit waarvoor betaald moet worden.

In dit voorbeeld is er duidelijk sprake van moreel minimalisme, of zoals het Sandel het zelf noemt ‘het vermarkten van de samenleving’.

Once we see that markets and commerce change the character of the goods they touch, we have to ask where markets belong – and where they don’t. And we can’t answer this question without deliberating about the meaning and purpose of goods, and the values that should govern them (Sandel, 2012: 202).

Wat Sandel aantoont is dat we niet bij alle vraagstukken straffeloos moreel minimalisme kunnen toepassen zonder dat dit onze samenleving ingrijpend verandert. Als we willen voorkomen dat bepaalde waarden in onze samenleving volledig uitgehold worden, moet er een moment zijn waarop we onszelf kunnen afvragen: ‘Is dit het soort samenleving dat we willen? Leidt dit ons naar de door ons gewenste samenleving, of juist verder er vanaf?’. Het is onvermijdelijk dat er bij nieuwe ontwikkelingen op het gebied van wetenschap en technologie steeds weer morele vragen opduiken. Die vragen moeten echter niet vermeden worden, maar steeds na de nodige discussie zoveel mogelijk beantwoord worden. Dat is begrijpelijkerwijs niet eenvoudig, zoals uit het voorafgaande blijkt:

Waar normatieve idealen geformuleerd worden, dienen zich al snel onvruchtbare debatten aan, wordt het zoeken naar compromissen als intellectuele slapheid begroet en ontstaan niet zelden irritaties en worden over en weer beschuldigingen geuit (WRR, 2012: 118).

Om te voorkomen dat we onherroepelijk in een pragmatische marktsamenleving terechtkomen (of analoog daaraan in een dystopische techno-samenleving), moeten we momenten inbouwen waarop we over uitdagingen, problemen en vragen kunnen nadenken, en deze met elkaar kunnen bediscussiëren:

Democracy does not require perfect equality, but it does require that citizens share in a common life. What matters is that people of different backgrounds and social positions encounter one another, and bump up against one another, in the course of everyday life. For this is how we learn to negotiate and abide our differences, and how we come to care for the common good (Sandel, 2012: 203).

In het volgende hoofdstuk zal ik laten zien hoe we dit mogelijk kunnen maken, namelijk door debatten moreel democratischer te maken.

## **2.9 Samenvattend**

Over nieuwe ontwikkelingen op het terrein van de biotechnologie bestaan en bestonden verschillende complexe, morele meningsverschillen. Een voorbeeld daarvan is de wereldwijde discussie rondom het gekloonde schaap Dolly. Die complexe morele meningsverschillen vinden plaats in publieke en minder publieke fora, zoals bijvoorbeeld in de media, in de politiek, of in wetenschappelijke expertmeetings. Morele controverses zijn geëscaleerde morele meningsverschillen. Meningsverschillen zijn niet per se negatief, maar kunnen een vruchtbare grond voor vooruitgang zijn. Een meningsverschil bestaat idealiter uit redelijke deelnemers, toegankelijke en deugdelijke argumentatie, en een houding van respect jegens de andere deelnemers. Dat is echter soms lastig te realiseren, waardoor een meningsverschil niet altijd een vruchtbare afloop kent. In de discussie over Dolly is daarvan bijvoorbeeld sprake. Wat deze discussie echter ook kenmerkt, is dat hij escaleerde in een complex conflict. Dit was mede te wijten aan de morele basis van de discussie. Die maakt dat een meningsverschil moeilijk bespreekbaar wordt, vaak ongrijpbaar, zichzelf in stand houdend, moreel discutabel en retorisch verzwakt. Ook kunnen morele meningsverschillen escaleren, als deelnemers gaan twifelen aan de redelijkheid, oprechtheid en respecteerbaarheid van de anderen. Op zo'n moment kan een meningsverschil heel goed stuurloos worden en stranden. Aan gestrande discussies hebben beleidsmakers niets, ook al kunnen deze de publieke oordeelsvorming nog steeds vooruithelpen. Om aan een gestrande discussie te ontkomen, is een strategie het morele aspect van meningsverschillen zoveel mogelijk uit de discussie te halen. Conflicten kun je zo 'moreel minimaliseren' door er een technische of een economische kwestie van te maken. Dat is echter geen goede zaak, omdat op die manier ongemerkt de samenleving ingrijpend kan veranderen, terwijl we dat misschien niet willen, maar geen gelegenheid hadden om dit met elkaar te bespreken.



## Hoofdstuk 3

### *Morele democratisering*

#### **3.1 Inleiding**

In *De beste de baas?* laat Mark Bovens (2008: 101 e.v.) zien dat Nederland steeds meer een meritocratie is geworden, of zoals hij het noemt, een 'diplomademocratie'. Onze vertegenwoordigers in het parlement zijn bijna zonder uitzondering hoogopgeleid. Opleidingsniveau is de belangrijkste variabele als het gaat om stembereidheid en politieke participatie. Dossierkennis is steeds vaker een voorwaarde voor succes. Je zou kunnen stellen dat het een geruststellende gedachte is dat de mensen die ons land besturen hoogopgeleid zijn en blijkbaar kennis van zaken hebben. Bovens stelt echter dat zo'n meritocratie in een aantal opzichten op gespannen voet staat met de uitgangspunten van een vertegenwoordigende democratie.

In de eerste plaats roept het vragen op over representativiteit: kun je wel spreken van evenwichtige belangenbehartiging? Vooraanstaande vrouwen stelden in de Nederlandse media veel vraagtekens bij de presentatie van het kabinet Rutte in de herfst van 2010. Mark Rutte had vrijwel alleen maar mannen benoemd. Dat is een nogal onevenwichtige representatie van het Nederlandse volk. Dat er meer mannen in het kabinet zitten, betekent echter niet per se dat ze geen goede vertegenwoordigers zijn. Er zitten bijvoorbeeld ook geen kinderen in het kabinet, maar dat betekent niet dat er dan dus niet goed voor kinderen gezorgd zal worden. Echter, de aanstelling van bijna alleen maar mannen kan leiden tot een voor vrouwen nadelige politieke agenda: tot minder aandacht voor zaken die voor vrouwen belangrijk zijn, zoals bijvoorbeeld kinderopvang of flexibele werktijden, en minder aandacht voor een diversiteit aan argumenten. Immers, in een heterogeen gezelschap kunnen meer en andere argumenten naar voren komen dan in een homogeen gezelschap. Analoog daaraan leidt een meritocratie tot minder aandacht voor de problemen en belangen van lager opgeleiden. Dat werd duidelijk toen er rond de eeuwwisseling meer aandacht was voor de problemen van het studiehuis en de basisvorming in het vwo, dan voor de veel grotere problemen die het gevolg waren van de vorming van het vmbo.



In de tweede plaats levert een meritocratie problemen op voor de legitimiteit van besluiten. Mensen worden cynischer, onverschilliger en wantrouwender wanneer ze hun belangen en problemen niet voldoende gerepresenteerd achten in de politiek, en daarmee valt het draagvlak voor bepaalde besluiten weg. Dat heeft recent in Nederland tot een politieke aardverschuiving geleid. Veel stemmen gaan de afgelopen tien jaar naar populistische partijen waarvan de leiders vooral aandacht werven met ongezouten standpunten over het gebrek aan legitimiteit van het beleid in de ogen van de gewone man en vrouw op straat.

Een meritocratie heeft volgens Bovens nog een derde belangrijke tekortkoming, en dat is het feit dat zij in feite geen *democratie* meer is (democratie is Grieks voor 'het volk heerst' of 'volksheerschappij'). De intellectuele elite bestuurt misschien nog wel *voor* het volk, maar dat is niet hetzelfde als *door* het volk. Het regeren wordt overgelaten aan hoogopgeleiden. Daarmee verliest de rest van het volk iets aan zelfrespect; ze kunnen zich een verwaarloosbare klasse gaan voelen die er blijkbaar niet meer toe doet. Op momenten dat hun oordeelsvermogen opeens wel gewicht in de schaal kan leggen, wordt dat voor de bestuurders pijnlijk duidelijk, zoals bij de Kamerverkiezingen in 2010, of bij het referendum over de Europese grondwet in 2005.

Een laatste problematisch aspect van de diplomademocratie is een veranderende visie op sociale rechtvaardigheid en daarmee een veranderende maatschappelijke stabiliteit. Diploma's blijken niet alleen voor bestuurders en volksvertegenwoordigers van belang te zijn. Geen diploma's hebben beperkt de mogelijkheden om vooruit te komen in de maatschappij. Als je niet doorleert, en daardoor niks bereikt, dan wordt dat steeds meer gezien als 'eigen schuld'. Dat sommige mensen niet verder *kunnen* leren, en daardoor falen in de maatschappij, leidt daarmee behalve tot culturele verschillen, ook tot economische verschillen en daarmee volgens Bovens tot een groot gevoel van onbehagen.

Het verhaal van Bovens zet aan tot denken over een vergelijkbare situatie die kan ontstaan wanneer er in publieke discussies over nieuwe technologieën slechts beperkt plek is voor morele waarden en normen. In een situatie analoog aan het voorbeeld van Bovens, zou moreel minimalisme in debatten kunnen leiden tot onrepresentatieve morele oordeelsvorming, doordat niet alle invalshoeken en motieven aan bod komen. Dat betekent overigens niet dat iedereen aan tafel moet zitten.

Daarnaast zou moreel minimalisme negatieve gevolgen kunnen hebben voor de publieke legitimiteit van en draagvlak voor de besluitvorming die volgt op de fase van oordeelsvorming. Onder publieke legitimiteit versta ik hier de maatschappelijke en informele erkenning van een besluit en van de manier waarop dat besluit tot stand is gekomen (vergl. Minderman, 2012: 27). Publieke legitimiteit is te zien als een 'license to operate' voor degenen die uiteindelijk het besluit nemen: doen zij het goede om de goede redenen?

Bovendien zou moreel minimalisme in debatten kunnen leiden tot een gebrek aan democratie, wanneer alleen een bepaald soort argumenten en deelnemers aan debatten worden toegelaten. Juist van de overheid mag je in dit geval verwachten dat ze dit probleem serieus neemt:

Burgerschap is [...] een ambt dat gepaard gaat met rechten en plichten. De overheid moet de ruimte scheppen waarin burgers deze rol bij het signaleren, articuleren, afwegen en behartigen van zaken van publiek belang daadwerkelijk kunnen spelen (WRR, 2012: 173).

Democratie is '*governance by discussion*'. Waar argumenten niet serieus genomen worden, komt het signaleren, articuleren en afwegen en behartigen van zaken van publiek belang in gevaar (WRR, 2012: 175).

Ten slotte zou moreel minimalisme kunnen leiden tot maatschappelijke destabilisering: wanneer duidelijk wordt dat je niet kunt deelnemen aan debatten, of wel kunt deelnemen, maar niet alles mag zeggen omdat je in plaats van een moreel minimalistische positie, een moreel rijke positie inneemt dan kunnen mensen zich onbegrepen en ondergewaardeerd gaan voelen. Er kan daardoor een onbehagen ontstaan, een idee dat je niet thuishoort in deze maatschappij. Op den duur zou dit er zelfs toe kunnen leiden dat mensen zich terugtrekken in morele enclaves, waarin ze zich niks aan hoeven te trekken van de buitenwereld. Het kan er ook toe leiden dat de democratie van binnenuit afbrokkelt.

Op dit afbrokkelen van de democratie van binnenuit zal ik uitgebreider terugkomen in hoofdstuk 5. In dit hoofdstuk ga ik eerst in op de vraag of er een manier is om dit te voorkomen. Mijn antwoord daarop is dat we daarvoor publieke debatten niet moreel moeten minimaliseren, maar moreel moeten democratiseren. In paragraaf 2 geef ik een voorbeeld van een discussie waarin het aan morele democratisering ontbrak. In paragraaf 3, 4 en 5 kom ik met gebruikmaking van de literatuur over deliberatieve democratie tot een verheldering van de criteria voor de morele democratisering van publieke debatten. Dit hoofdstuk levert een eerste overzicht op van kenmerken en

voorwaarden van een moreel gedemocratiseerd publiek debat. In de hierna volgende hoofdstukken bestudeer ik aan de hand van dit overzicht enkele deelaspecten van publieke debatten, om het overzicht verder aan te vullen en waar nodig, te corrigeren.

### **3.2 Legitimiteit**

Het moreel minimaliseren van publieke debatten, met pijnpunten analoog aan die in het verhaal van Bovens, is jammer genoeg niet slechts een hypothese. Alledaagse discussies waarin morele oordeelsvorming plaatsvindt, kennen vaak al een gebrek aan representativiteit. De legitimiteit van besluitvorming staat al ter discussie, en over verschillende onderwerpen bestaat al maatschappelijk onbehagen, omdat mensen zich niet begrepen en gekend voelen. Govert Valkenburg (2009: 199-217; 2010: 160-174) beschrijft een situatie die daarvoor goed als voorbeeld kan dienen. In het voorjaar van 2008 ontstaat er een debat naar aanleiding van een brief van Staatssecretaris Jet Bussemaker aan de Tweede Kamer. Hierin meldt zij dat PGD (Pre-Implantatie Genetische Diagnostiek, ook wel embryoscreening genoemd, op basis waarvan een bepaald embryo geselecteerd kan worden) voortaan ook mag worden toegepast om te voorkomen dat een vrouw een kind met erfelijke borstkanker krijgt. Wat Bussemaker betreft, is er geen reden om een verschil te maken met ziekten waarvoor PGD al is toegestaan, zoals bijvoorbeeld de ziektes van Huntington en van Steinert, en erfelijke borstkanker. Dat bij Huntington en Steinert de erfelijke ziekte met vrijwel 100 % zekerheid optreedt bij de drager van het erfelijke gen, en bij borstkanker met een zekerheid van 'slechts' tussen de 60 en 90 %, maakt het volgens Bussemaker niet minder gerechtvaardigd om PGD toe te passen. De toenmalige coalitiepartner van de ChristenUnie reageert uiterst kritisch op de brief.

Wat de ChristenUnie betreft, heeft Bussemaker met deze brief twee missers begaan...Ten eerste had een dergelijke beslissing met een zware morele lading – zo is althans de inschatting van de ChristenUnie – door het kabinet genomen moeten worden, in plaats van door een individuele staatssecretaris. Ten tweede is het besluit inhoudelijk niet in de haak, zo vindt de ChristenUnie. Er ligt een groot verschil tussen enerzijds de ziektes van Huntington en Steinert en anderzijds erfelijke borstkanker: de eerste treden zo goed als zeker op als een persoon de betreffende genetische mutatie bezit. Bij borstkanker is dat lang niet zo zeker: de kans ligt tussen de 60 en 90 % [...] Dat heeft tot gevolg dat mogelijk embryo's worden afgekeurd die zouden zijn uitgegroeid tot mensen zonder borstkanker. De ChristenUnie vindt dat een brug te ver: het is een volgende stap naar een samenleving waarin geen ruimte is voor imperfectie. Van een samenleving die toestaat dat

potentieel gezonde embryo's worden weggegooid, hoeven we weinig solidariteit te verwachten (Valkenburg, 2010: 161).

Op de reactie van de ChristenUnie volgt een heftige discussie. Opvallend daaraan is dat deze behalve uit het *uitwisselen* van argumenten, ook uit het *diskwalificeren* van elkaars argumenten bestaat. Zo stelt de PvdA dat de ChristenUnie niet het alleenrecht op morele posities heeft, maar dat het toestaan van PGD eveneens een moreel verantwoorde positie is. De VVD meent dat de CU niet het recht heeft om burgers de mogelijkheid om PGD toe te passen te ontnemen. Schrijfster Elsbeth Etty noemt in *NRC Handelsblad* het CU standpunt bekrompen, en verzet zich tegen het idee dat een christelijke minderheid voor de rest van Nederland mag bepalen wat toegestaan is en wat niet.

Uiteindelijk stuurt Jet Bussemaker een herziene brief, die wel eerst in het kabinet is besproken, naar de Kamer. In deze brief wordt eigenlijk evenveel ruimte gelaten om PGD toe te passen in het geval van erfelijke borstkanker als in de eerdere brief, maar dit wordt niet expliciet opgeschreven. In plaats daarvan is er geen lijst met ziekten toegevoegd, zodat het open blijft waarvoor je PGD mag toepassen, en wordt het uiteindelijke besluit overgelaten aan een team van experts, dat bij elk geval opnieuw bestudeert wat de ernst en aard van de ziekte is, welke behandelmethode er zijn, en welke psychische en morele factoren een rol spelen. De moraal wordt hierbij dus ondergeschikt gemaakt aan de competentie van de experts.

Valkenburg (2010: 164) constateert dat de moraal in dit voorbeeld niet *dood* is, maar dat hier en daar wel geprobeerd wordt bepaalde morele visies *monddood* te maken:

Een aanzienlijk deel van de discussie gaat over de vraag of de christelijke nadruk op beschermwaardigheid van het leven al dan niet in de politiek thuishoort. Wat bevochten wordt is niet zozeer de moraal zelf of het vocabulaire waarin wij haar verwoorden, maar *of zij welkom is in de openbare ruimte*. Niet alle moralen worden even warm verwelkomd.

In het PGD debat werd gehakt gemaakt van bepaalde morele argumenten, en sommige deelnemers probeerden de kritiek van de ChristenUnie zelfs buiten het debat te plaatsen. Dit was niet zozeer het geval omdat het hier een minderheidsstandpunt betrof, en ook niet per se omdat het een christelijk standpunt was: kritiek van bijvoorbeeld de Partij van de Dieren wordt niet te vuur en te zwaar bestreden, en christelijke standpunten zoals het verbod op stelen (het achtste gebod van de tien geboden (Valkenburg, 2010: 168) leveren ook geen enkel

probleem op. Er is hier dus tegelijkertijd wel en niet sprake van moreel minimalisme. De kritiek van de ChristenUnie viel volgens Valkenburg slecht, omdat het belangrijkste argument geen commentaar op de technologie was, maar een kritiek op de liberale keuzevrijheid van mensen. Om die reden werd de ChristenUnie de mond gesnoerd (vergl. Valkenburg 2010: 174). Door de christelijke morele visie uit het spel te nemen, werd de weg vrijgemaakt voor de moraal van de liberale keuzevrijheid. Je zou kunnen stellen dat het uiteindelijke resultaat volkomen terecht en gerechtvaardigd is: weliswaar kreeg de ChristenUnie gelijk dat in het proces van de totstandkoming van de brief een en ander veranderd moest worden, haar minderheidsstandpunt over de inhoud van de brief speelde geen rol in de uiteindelijke implementatie ervan. Dat is begrijpelijk en geen kwalijke zaak. Zo werkt een democratie: uiteindelijk gelden de meeste stemmen. De ChristenUnie had niet genoeg zetels om het verschil te maken. Toch is er een bedenkelijke situatie ontstaan doordat het morele standpunt van de ChristenUnie feitelijk op een zijspoor werd gezet. Het feit dat het standpunt van de ChristenUnie niet is overgenomen hoort bij het politieke spel. Het feit dat er niet goed naar de inhoud is geluisterd, niet. Het leek erop dat veel deelnemers aan deze discussie niet begrepen dat er voor sommige mensen waarden op het spel stonden die fundamenteel voor hun manier van leven zijn. Omdat het hier om een minderheidsstandpunt ging, zou deze waarde uiteindelijk toch niet het leidende principe worden, maar dat was niet voldoende: de mensen die dit minderheidsstandpunt uitten moest ook de mond gesnoerd worden. Naar mijn idee ontbrak het in deze discussie daarom aan *morele democratisering*.

Wat is morele democratisering, waarom is het belangrijk, en onder welke voorwaarden kan moreel gedemocratiseerde oordeelsvorming in debatten plaatsvinden? Dat zijn de drie hoofdvragen die ik in dit hoofdstuk wil behandelen. In hoofdstuk 1 ben ik al kort ingegaan op wat morele democratisering is. Ik schreef daar, dat ik onder morele democratisering versta dat de morele standpuntbepaling of oordeelsvorming over serieuze en principiële onderwerpen als biotechnologie en genomics een zaak wordt van zich redelijk en respectvol gedragende burgers onder elkaar. Morele democratisering betekent dat er behalve plek voor een brede vraagstelling, ook ruimte is voor een verbreding van de groep deelnemers en argumentaties aan de oordeelsvorming. We hebben het dus over een driedubbele verbreding. Ook houdt dit in dat er, zoals Henk van Luijk (1996: 100) het ooit verwoordde, 'een open uitwisseling van standpunten en een kritische toetsing van

praktijken mogelijk is, gebaseerd op de kracht van het betere argument, en gericht op een zo evenwichtig mogelijke balans van belangen'. Dat klinkt goed, maar hoe zou dit er in de alledaagse werkelijkheid uit moeten zien? Is het bijvoorbeeld niet nu al zo dat in debatten, zoals in de Tweede Kamer, ook naar een open uitwisseling van standpunten wordt gestreefd, naar kritische toetsing, gebaseerd op de kracht van het betere argument? Dat is inderdaad in theorie het geval. Toch laat de praktijk zien dat het ideaal vaak niet haalbaar is. Morele meningsverschillen steken geregeld de kop op in publieke discussies, en de ideale gespreksituatie zoals die door Van Eemeren et al. wordt beschreven lijkt dan onbereikbaar.

In de politieke filosofie is er uitgebreid nagedacht over dit probleem: hoe beslis je in een pluralistische samenleving – een samenleving waarin verschillende opvattingen bestaan over een goed leven – hoe we vreedzaam moeten samenleven en vruchtbaar kunnen samenwerken? Een van de theorieën die is ontwikkeld naar aanleiding van deze vraag is die van de *deliberatieve democratie*. Voor de onderbouwing van mijn begrip van morele democratisering van oordeelsvorming maak ik gebruik van inzichten uit publicaties over deliberatieve democratie. Eerst zal ik kort dit debat introduceren, vervolgens richt ik me op mijn eigen uitgangsvragen. Dat betekent dat ik niet het gehele debat over deliberatieve democratie bespreek, maar slechts gebruik maak van enkele inzichten die helpen om de hoofdvragen van dit hoofdstuk te beantwoorden.

### 3.3 Deliberatieve democratie

Deliberatieve democratie is een theorie over hoe democratie vormgegeven kan worden, wanneer een goed gesprek tussen burgers door moreel pluralisme onmogelijk lijkt te zijn geworden. De theorie is gebaseerd op de ideeën van de Duitse filosoof en socioloog Jürgen Habermas en de Amerikaanse politiek filosoof John Rawls. Rawls is vooral bekend geworden met zijn gedachtenexperiment 'the original position' waarin 'the veil of ignorance' een essentiële rol speelt. Rawls stelde in zijn bekende boek *Theory of Justice* (1971) dat de beste manier om na te kunnen denken over de basisprincipes waarop een samenleving gebaseerd moet zijn, zoals bijvoorbeeld bepaalde rechten en vrijheden, is om te doen alsof je van achter een hypothetische sluier van onwetendheid mag bepalen wat die vrijheden en rechten moeten zijn. Dat houdt in dat je met elkaar nadenkt over wat goed en juist is, zonder dat je weet welke positie je in de samenleving inneemt waarvoor je nu de principes bedenkt (1971: 12). Je weet dus bijvoorbeeld niet of je als rijke,

blanke, hoogopgeleide man, of als ongeschoolde zwarte vrouw in deze samenleving terecht komt. Volgens Rawls was dit gedachtenexperiment ideaal om objectieve morele waarheden te kunnen genereren. Alleen autonoom denkend zou je tot dergelijke gerechtvaardigde inzichten kunnen komen. Rawls dacht ook na over discussiëren met anderen. Hij meende dat je je inzichten in grotere groepen moest bediscussiëren. Politiek denker en deliberatieve democratie theoreticus Carlos Santiago Nino (1996: 110) over Rawls:

Rawls recognizes that discussion among many people has beneficial effects, since it restrains our partiality, broadens our perspectives and knowledge, and allows us to detect mistakes of reasoning. It is not clear, however, to what field this benefit of collective discussion can be applied. Rawls observes that there must be an area of morality in which discussion and majoritarian decision have some relevance for the rightness of solutions.

Rawls lijkt er dus volgens Nino uiteindelijk niet goed uit te komen wat een discussie met anderen nu precies voor waarde heeft.

Amy Gutmann en Dennis Thompson, auteurs van *Democracy and Disagreement* (1996), zijn vertegenwoordigers van de deliberatieve democratie theorie. Gutmann en Thompson stellen dat het belangrijkste dat je bij morele onenigheid moet doen, is met elkaar blijven praten. Het principe van wederkerigheid of zoals zij het noemen 'reciprocity' speelt daarin een centrale rol. Gutmann en Thompson erkennen dat het natuurlijk wel erg simpel en gemakkelijk lijkt om te stellen dat praten de oplossing is voor morele meningsverschillen (1996: 25). Er zijn zoveel redenen om het met elkaar oneens te zijn: schaarste, het feit dat mensen maar in beperkte mate bereid en in staat zijn om met elkaar rekening te houden en dat bepaalde morele waarden incompatibel zijn met elkaar. Dit zijn allemaal redenen die vroeg of laat tot onenigheid kunnen leiden. De vraag is of dat altijd onenigheid is die je met praten op kunt lossen. Gutmann en Thompson benadrukken dat zij ook wel snappen dat praten geen wondermiddel is. Je moet volgens hen daarom ook niet verwachten dat alle problemen de wereld uit zijn te helpen door met elkaar in gesprek te gaan. Er zijn grenzen aan wat discussie mogelijk maakt, maar dat betekent niet dat het niet het proberen waard is. Met elkaar blijven delibereren is volgens hen belangrijk omdat:

- Je daarmee de funderingen en de conclusies van het idee van democratie garandeert;
- Het een morele respons op een moreel conflict is;

- Het besluitvorming legitimeert;
- Je van elkaar kunt leren door serieus met elkaar te discussiëren.

Je kunt je afvragen waarom praten uiteindelijk zo belangrijk is. Waarom niet gewoon een moreel conflict beslechten door te stemmen en het conflict verder te laten wat het is? Daarmee kun je besluitvorming toch ook legitimeren? Onder aanhangers van het idee van deliberatieve democratie bestaan er verschillende stromingen die op deze vraag verschillende antwoorden hebben, en aan deliberatie andere functies toekennen. Ik onderscheid vijf antwoorden op de vraag waarom deliberatieve democratie wenselijk zou zijn:

1. Omdat het een politiek ideaal is
2. Omdat het de meest morele manier is om met elkaar om te gaan
3. Omdat het een transformatieve functie heeft
4. Omdat het een constructieve functie heeft
5. Omdat het een epistemische functie heeft

Het eerste antwoord is dat je deliberatie als *politiëk ideaal* kunt zien: als je vreedzaam met elkaar wil blijven samenleven, dan is deliberatie de meest effectieve manier. Deze positie wordt bijvoorbeeld verdedigd door Joshua Cohen (1989). Hij gaat uit van de gedachte dat mensen er zelf voor kiezen om vreedzaam met elkaar samen te leven. Om vreedzaam in een grote maatschappij samen te kunnen leven, is het nodig dat men gezamenlijk overlegt over hoe de samenleving wordt ingericht. De uiteindelijke implementatie van waarden en normen kan worden uitbesteed aan een overheid die namens ons optreedt, maar aan de basis van een effectieve en gewaardeerde overheid ligt de betrokkenheid van ons allen om mee te praten over hoe we vreedzaam willen samenleven.

Het tweede antwoord treffen we bij Gutmann en Thompson:

Er zijn grondige meningsverschillen in de samenleving, en de meest *morele* manier om daarmee om te gaan, is blijvend met elkaar praten en naar elkaar luisteren – zelfs als die meningsverschillen daardoor niet altijd opgelost kunnen worden... Enkel door te luisteren naar hun particuliere standpunt respecteren we onze medeburgers ten volle als morele wezens (Geeuens en Tinnevelt (2007: 47-48) over Gutmann en Thompsons' rechtvaardiging op basis van morele principes).



Gutmann en Thompson zien discussie in het geval van morele onenigheid dus vooral als de *meest morele manier om met elkaar om te gaan*.

De filosofen Geenens en Tinnevelt (2007: 37 e.v.) geven een derde en vierde antwoord op de vraag waarom deliberatie de meest aangewezen manier is om beslissingen te nemen, namelijk omdat dit een transformatieve en een constructieve functie heeft. *Transformatief*, omdat een redelijk debat ons verplicht om te reflecteren op onze eigen overtuigingen en belangen. Voorstanders van stemmen gaan ervan uit dat de opinies van mensen vast staan. Stemmen is dan een goede manier om te meten wat die meningen zijn, en om ze te tellen. Deliberatieve democraten benadrukken echter dat de meningen van mensen niet vast staan, maar beïnvloed en gevormd kunnen worden door gesprekken in de publiek ruimte.

Daarmee hebben debatten ook een *constructieve* functie: relevante standpunten en argumenten worden niet alleen gehoord, maar kunnen ook ontstaan in en door het debat. Door te stemmen doe je geen recht aan het feit dat mensen door aan een debat deel te kunnen nemen zich ervan bewust worden dat ze ergens een mening over hebben. Al vroeg in het proces stemmen kan inhouden dat je zomaar op iets stemt omdat het moet, zonder dat je echt goed over de betekenis of consequenties van je besluit hebt nagedacht. Daarbij zijn bij stemmen al de problemen en de oplossingen daarvoor van tevoren vastgesteld. Wanneer je in het debat gevraagd wordt naar een uitleg over jouw standpunt, dan kan dat ook tot een eigen standpuntbepaling leiden.

Als vijfde antwoord op de vraag naar de legitimatie voor deliberatieve democratie stelt Carlos Santiago Nino (1996) dat deliberatie een *epistemische functie* heeft: de kwaliteit van de beslissingen verbeterd en daardoor is de uitkomst gerechtvaardigder: je komt op deze manier tot een moreel rechtvaardiger oordeel. Volgens Geenens en Tinnevelt (2007: 39) vinden de deliberatieve democraten publieke debatten de beste manier om tot een besluit te komen omdat gesprekken voeren met elkaar dus ook echt leidt tot betere beslissingen:

Enkel door het voortdurend collectief uitwisselen van ideeën en argumenten kunnen we te weten komen wat de beste wetten en regels zijn voor onze specifieke samenleving ... Het democratisch besluitvormingsproces lijkt in dat opzicht op een wetenschappelijk onderzoek. Door ieders argumenten in een redelijk debat tegen elkaar af te wegen, kan het 'algemene belang' of het 'publieke goed' gekend worden.

Geenens en Tinnevelt benadrukken echter dat dit niet betekent dat een opvatting uiteindelijk de enige ware is, dat er één ultieme politieke waarheid bestaat. Deze funderingskwesties zijn ook onderwerp van de meta-ethiek. Ik ga echter hier nu niet verder op in, omdat de achterliggende meta-ethische kwestie buiten het bereik van dit boek valt en ons afleidt van de rode draad van dit boek.

Er is een onderscheid tussen besluitvorming en oordeelsvorming. Ik heb het nadrukkelijk over de oordeelsvormende fase. Dit betekent dat ik voorbij ga aan de vraag of je in de besluitvormende fase met een goed gesprek er kan komen, dan wel soms moet stemmen. Ook als het uiteindelijk op stemmen aankomt, is het overslaan van de oordeelsvormende fase volgens mij uitermate slecht verdedigbaar. Stemmen betekent dat verondersteld wordt dat de meningen al gevormd zouden zijn. Om tot een besluit te komen na een stemming, zijn er voorafgaand aan een stemming goede redenen voor een moreel gedemocratiseerd debat, bijvoorbeeld omdat een debat een epistemische, constructieve of transformatieve functie heeft, of een morele of effectieve manier is om met elkaar om te gaan in een samenleving waarbinnen onenigheid bestaat over bepaalde onderwerpen. Deliberatie heeft, om het zo te zeggen, een relationele functie: we willen met elkaar bepalen wat de spelregels van ons samenleven zijn, en als we conflicten hanteerbaar willen maken, dan kan dit alleen door met elkaar te praten voordat we besluiten nemen.

### **3.4 Hoe maak je een deliberatief democratisch debat mogelijk?**

Een van de primaire voorwaarden voor deliberatieve democratie is dat er mogelijkheden voor discussie worden gecreëerd. Zo is het voor de oordeelsvorming over nieuwe technologieën van belang dat er momenten zijn waarop gepraat kan worden met anderen over deze ontwikkelingen. En die momenten worden ook gecreëerd. Recent is dat bijvoorbeeld rondom nanotechnologie gebeurd. Voor de gewone man en vrouw op straat was er misschien nog niet zoveel van merkbaar, maar de Commissie Maatschappelijke Dialoog Nanotechnologie probeerde in 2010 en 2011 met behulp van het Nanopodium, dat wetenschapscommunicatie ondersteunde, het publiek te vinden om daarmee een dialoog aan te gaan. Het creëren van een setting voor discussie is weliswaar een noodzakelijke voorwaarde, maar nog niet voldoende om ook een daadwerkelijk zinvolle bijdrage van het publiek mogelijk te maken. Een debat organiseren is niet hetzelfde als een goede discussie mogelijk maken. Debatten kunnen nog steeds tot gepolariseerde posities

leiden, en tot een herhaling van zetten. Het creëren van een gelegenheid waarbij geluisterd wordt en waarin er ruimte is voor een oprecht gesprek, houdt dus voor een belangrijk deel in dat je kijkt naar de criteria voor een goede discussie. Deliberatieve democraten zijn van mening dat een dergelijke discussie aan drie criteria moet voldoen:

Ten eerste moet het een *redelijk* debat zijn, waarin alleen de kracht van het sterkste argument geldt. Ten tweede moet het een *publiek* debat zijn: het mag zich niet achter gesloten deuren afspelen. Ten derde moet het debat ook *inclusief* zijn: het moet openstaan voor alle betrokkenen en hun opinies (Geenens en Tinnevelt, 2007: 17).

Voor het denken over de voorwaarden waaronder moreel gedemocratiseerde oordeelsvorming over nieuwe technologie bespreken we de drie voorwaarden voor een deliberatieve democratie (redelijkheid, openbaarheid en inclusiviteit) om te zien of de situatie analoog is.

### *1. Redelijkheid*

Redelijk betekent dat (vergl. Geenens en Tinnevelt, 2007: 30) beleid gebaseerd moet zijn op goede redenen. Redelijkheid zegt daarbij niet iets over de inhoud: een goed, redelijk argument is een zorgvuldig onderbouwd en begrijpelijk argument (of een vraag), waarmee je de ander op een eerlijke manier probeert te overtuigen van jouw mening. Dreigen met geweld en manipulatie, of geld, of je meerderheidspositie misbruiken om een argument te winnen, zijn geen eerlijke manieren. Net zoals het belachelijk maken van je tegenstander, of het gebruik van drogredenen dat niet zijn. Een redelijk debat wordt in ieder geval gekarakteriseerd door een gevoel van wederkerigheid:

Reciprocity asks us to appeal to reasons that are shared or could come to be shared by our fellow citizens ... it enables us, for example, mutually to respect one another as moral agents who share the goal of reaching deliberative agreement even when we disagree with one another's conclusions (Gutmann en Thompson, 1996: 14).

We moeten dus onze redenen, behalve zorgvuldig onderbouwen en begrijpelijk formuleren, ook zo formuleren dat ze andere mensen kunnen aanspreken en overtuigen. Die wederkerigheid betekent niet dat iedereen het ermee eens moeten kunnen zijn, maar wel dat de argumenten navolgbaar zijn. Dat betekent dat het andere mensen duidelijk moet zijn waarom jouw redenen goede redenen kunnen zijn, of zoals Theo van Willigenburg het zegt:

the reasons for a decision should be universally explicable (it should be made understandable why they are considered as sound reasons), but this does not mean that they should be universally cogent: understanding something as a reason does not mean that one accepts it as such (1991: 201-202).

Het criterium van redelijkheid roept een lastige vraag op. Wat moet je aanvangen met mensen die wel willen deelnemen aan het debat, maar wier argumenten niet lijken te voldoen aan het criterium van 'redelijke' argumenten, namelijk argumenten die zo geformuleerd worden dat de iedereen kunnen aanspreken en overtuigen? In het debat over de ChristenUnie en PGD (Pre-implantatie Genetische Diagnostiek) bleek dat veel liberale denkers deze religieuze standpunten niet redelijk vinden. Deze religieuze uitgangspunten lijken niet verenigbaar met keuzevrijheid en autonomie voor iedereen. Ik zal hier uitgebreid op terugkomen in hoofdstuk 5.

## *2. Openbaarheid*

De openbaarheid die geïmpliceerd wordt met 'publiek zijn' heeft pas in tweede instantie te maken met de praktische toegankelijkheid van discussies. In de eerste plaats gaat het om de openbaarheid van de feiten die een rol spelen in die discussies (Gutmann en Thompson, 1996: 15):

Reciprocity asks that our empirical claims in political argument be consistent with reliable methods of inquiry [...] by using the most reliable methods of inquiry, we demonstrate our mutual commitment to reach deliberative agreement in the empirical realms that are relevant to moral argument.

Naast een betrouwbare methode van onderzoek doen is er echter nog iets anders dat belangrijk is, namelijk dat de feiten die uit het onderzoek voortkomen ook openbaar gemaakt worden, en openbaar gerechtvaardigd worden. Gutmann en Thompson vinden dit om vier redenen belangrijk (1996: 100-101):

First, only public justifications can secure the consent of citizens, whether it be tacit or explicit. Such justifications help sustain a sense of legitimacy that makes political cooperation possible in the face of continuing moral disagreement. Second, making reasons public contributes to the broadening of the moral and political perspectives that deliberation is supposed to encourage [...] Third, reasons must be public to fulfill the potential of mutual respect that deliberation seeks by clarifying the nature of moral disagreement. Finally, the self-correcting character of deliberation – its capacity to encourage citizens and officials to change their minds – would be undermined if reasons for policies could not be openly discussed.

De vier redenen die Gutmann en Thompson geven, lijken helder en vanzelfsprekend gezien het doel van de deliberatieve democratie. Er zijn ook redenen te bedenken waarom soms niet aan het principe van openbaarheid voldaan kan worden. Het respecteren van privacy en van vertrouwelijkheid is alleen mogelijk als bepaalde informatie geheim wordt gehouden. En zelfs als privacy en vertrouwelijkheid geen rol van belang spelen, kan het zo zijn dat niet-publieke discussies bijvoorbeeld tot meer openheid leiden onder de deelnemers van een debat. Dit kan tot oplossingen leiden waar publieke discussies niet toe zouden leiden, omdat de deelnemers in het debat dan meer bezig zijn met hun imago en het voorkomen van gezichtsverlies bij hun achterban. Op de Dag van de Persvrijheid (3 mei 2011) zei de toenmalige minister Donner van Binnenlandse Zaken tegenover een publiek van journalisten hierover het volgende:

Openbaarheid van bestuur is geen doel op zich zelf. Het is een middel om in het algemeen belang een controleerbaar en behoorlijk bestuur te bewaken. Dat impliceert dat niet alle openbaarheid nuttig is, en dienstbaar aan dat belang. Openbaarheid van bestuur betreft primair wat een overheid doet. Wat de overheid doet, moet het daglicht kunnen velen en controleerbaar zijn. Hoewel overheden ook dingen doen die het daglicht wel kunnen velen, maar niet in het daglicht moeten geschieden om effectief te zijn. Overheidsbesluitvorming betreft doorgaans het afwegen van belangen, het beslechten van conflicterende opvattingen en het vinden van een compromis bij fundamenteel verschillende uitgangspunten. Om die reden heeft overheidsbesluitvorming niet zelden ook een aspect van onderhandelen. Al die aspecten zijn niet gediend met openbaarheid van de voorbereiding van en beraadslagingen over besluiten. Om dezelfde reden zijn uw redactievergaderingen niet openbaar, beraadslaagt de rechtbank in beslotenheid, zijn onderhandelingen tussen werkgevers en werknemers niet openbaar; alleen de uitkomst is steeds openbaar. Zou dat anders zijn, dan zullen de deelnemers zich vooral laten leiden door hun persoonlijke verantwoording en niet door de verantwoording van een gemeenschappelijk product. Democratie is echter alleen mogelijk indien de uiteenlopende standpunten tot een gemeenschappelijk resultaat kunnen worden gebracht, en dat resultaat kan worden gemotiveerd en verantwoord. Ook komt vernieuwing al gauw in de knel zonder 'beleidsintimiteit' waarin bestuurders nieuwe ideeën vrijelijk kunnen bespreken, zonder het risico dat er onmiddellijk commotie over ontstaat of men wordt afgerekend op wat men alleen maar heeft bedacht. Dat alles bepaalt de functionaliteit van de openbaarheid van bestuur.

Dat niet alle openbaarheid nuttig is, en dat sommige openbaarheid een verkeerde uitwerking zou kunnen hebben op besluitvorming, zoals Donner argumenteert, doet echter geen afbreuk aan het feit dat geheimhouding er voor zorgt dat mensen niet meer kunnen oordelen over de argumenten en besluitvormende vaardigheden van bijvoorbeeld beleidsmakers, of er nu goede redenen voor vertrouwelijkheid zijn of niet.

Samenvattend kun je stellen dat het principe van openbaarheid van Gutmann en Thompson over twee zaken gaat: transparantie, maar niet ten koste van privacy, en de toegankelijkheid van argumenten.

Gutmann en Thompson concluderen dat in een deliberatieve democratie het principe van openbaarheid of 'publiek zijn' concreet betekent dat alleen dat beleid en die argumenten worden geaccepteerd waarvoor politici en burgers publieke rechtvaardigingen kunnen geven. Dit rechtvaardigen moet breed opgevat worden. Rechtvaardiging is een verkeerde eis als de verwachting is dat je een empirisch bewijs levert voor je morele standpunt. Dat is conceptueel gezien ook onmogelijk, omdat normatieve argumenten niet tot empirische argumenten reduceerbaar zijn. Iets niet empirisch kunnen bewijzen betekent niet dat het willekeurig is. Je moet echter wel in staat zijn om te kunnen *verantwoorden* waarom je een bepaalde mening hebt: je moet 'accountable' of navolgbaar zijn, je mening moet kritisch te evalueren zijn. Zoals de filosoof James Griffin aangeeft, de onderbouwing hoeft niet terug te gaan op een fundering in absolute zin, maar openheid voor discussie en vatbaarheid voor revisie is essentieel.

We can criticize and improve certain of our norms, but to improve here and there is not to justify overall. Justification, in the strong sense that we are accustomed to, is not a project suited to ethics. We are reluctant to accept that, because we are still to some degree under the sway of the Cartesian dichotomy: a belief is either justified, or it is a prejudice. But we start with the norms of those who have gone before us. We demand of these norms that they be serviceable protections of values, and some of the fairly obviously are [...] And we constantly subject them to criticism, which sometimes results in amendment. That is enough to undermine the dichotomy: justified or a prejudice (Griffin, 1996: 132).

De Spaanse denker Fernando Savater (1996: 46 e.v.) stelt dat kritische evaluatie bestaat uit twee keer nadenken waarbij je jezelf de vragen stelt: 'Waarom doe ik dit?' en 'Is dat goed om te doen?'. De eerste keer nadenken bestaat uit het expliciteren van opvattingen en overtuigingen, beweegredenen en overwegingen; de tweede keer nadenken bestaat uit het bevragen en toetsen van de uitkomsten aan rechtvaardigingsgronden en zorgvuldigheidseisen. Soms is het ook nog nodig om een derde keer na te denken en de rechtvaardigingsgronden en zorgvuldigheidseisen zelf te evalueren. Drie keer nadenken garandeert niet dat opvattingen, overtuigingen en handelingen moreel juist zijn, 'maar het zorgt ervoor dat de uitkomsten [...] in ieder geval verantwoord zijn – dat wil zeggen dat de uitkomsten de beste uitkomsten zijn, gegeven onze mogelijkheden om

opvattingen, overtuigingen en handelingen kritisch te onderzoeken' (Karssing, 2006: 186-187).

### 3. *Inclusiviteit*

Een derde criterium voor deliberatieve democratische debatten is inclusiviteit (vergl. Geenens en Tinnevelt, 2007: 33). Inclusiviteit betekent dat de argumenten van alle betrokkenen moeten worden gehoord in het debat. Dit slaat dus op de driedubbele verbreding waar ik het al eerder over had: inclusiviteit betekent niet alleen dat er naar meer mensen geluisterd moet worden, maar ook dat er verschillende type argumenten en vragen toegelaten worden. Het kan echter ook verwijzen naar een verbreding van de inhoud van het debat.

Inclusiviteit is een lastig criterium, dat verschillende procedurele en inhoudelijke vragen oproept, zoals:

1. Moet je onredelijke mensen ook laten meedoen aan het debat?
2. Wat moet je doen als er groepen mensen zijn met een andere mening die geen zin hebben mee te doen aan het debat?
3. Leidt inclusiviteit nu echt tot betere oordeelsvorming?.
4. Moeten en kunnen ook mensen aan het debat meedoen die niet de vaardigheden of genoeg informatie in huis hebben om daadwerkelijk mee te doen?

In het volgende hoofdstuk zal ik uitvoerig op het vierde punt ingaan. Ik beperk me hier tot het bespreken van de eerste drie punten: onredelijke mensen, bereidheid tot deelname aan het gesprek, en de vraag of inclusiviteit een garantie biedt voor betere morele oordeelsvorming. Wat direct opvalt is dat deze drie punten allemaal bezwaren zijn met betrekking tot het argument van inclusiviteit: in alle drie de punten draait het om de vraag of inclusiviteit wel echt doet waarvoor het bedacht is. Dat deze bezwaren praktisch van aard zijn, is geen reden om ze niet serieus te nemen. Echter: praktische bezwaren of problemen zijn geen reden om principes of een voorstelling van een ideale situatie opzij te zetten, tenzij de praktische problemen zo groot zijn dat de principes daarmee onrealiseerbaar worden. In principe moeten praktische problemen op een praktische manier worden opgelost.

### *Onredelijke mensen*

In hoofdstuk 2 ben ik, door gebruik te maken van enkele concepten van Martin Hetebrij, ingegaan op wat er gebeurt als de verschillende deelnemers aan een debat aan elkaar beginnen te twijfelen. Die twijfel kan verschillende oorzaken hebben. Je kunt twijfelen aan elkaars redelijkheid, twijfelen aan elkaars oprechtheid en twijfelen aan elkaars respecteerbaarheid. Als er twijfel over de andere deelnemer(s) ontstaat, dan neemt de stuurbaarheid van een discussie af. Uiteindelijk zal het dan geen inhoudelijk debat meer zijn, maar veranderen in bijvoorbeeld een psychologische strijd:

De wederzijdse persoonlijke aanvallen zorgen ervoor dat elke mogelijkheid tot sturing verdwijnt. De psychologische strijd schept een krachtenveld, waardoor beide opponenten niet alleen de controle over de inhoud verliezen, maar ook over hun eigen emoties. Wat begon als een gesprek eindigt in een daverende ruzie (Hetebrij, 2011: 65).

Deelnemers aan een debat die in een psychologische strijd met elkaar raken (dat kunnen alle deelnemers zijn, maar het kan ook zo zijn dat maar een van de deelnemers zich zo gedraagt), zijn niet meer redelijk te noemen. Ze proberen niet meer op een eerlijke manier het debat te voeren, en ze geven ook geen goed onderbouwde, begrijpelijke en navolgbare argumenten meer. De discussie is dan uit de hand gelopen, en daar kun je op dat moment weinig tot niets meer aan doen. Met onredelijke mensen die een discussie op de psychologische spits drijven, is dan ook weinig aan te vangen in een debat. Je kunt dan stellen dat een moreel oordeelsvormend gesprek geen zin heeft, omdat er altijd onredelijke mensen zullen zijn. Het feit dat er onredelijke mensen zijn, en dat een redelijk gesprek met zulke mensen een onmogelijke opgave is, betekent echter nog niet dat moreel oordeelsvormende gesprekken ook een onmogelijke opgave zijn. Er zijn alleen wel duidelijke spelregels nodig en moed om aan zo'n gesprek te beginnen.

### *Bereidheid tot gesprek*

Hebben mensen wel zin om mee te doen aan discussies over onderwerpen die ook hun leven kunnen raken? Moet je bij discussies wel iedereen, of in ieder geval zoveel mogelijk meningen proberen te betrekken? Een antwoord hierop kan verduidelijkt worden door de populariteit van Geert Wilders bij de Kamerverkiezingen in 2010 te bekijken.

Sommigen zien in de populariteit van populistische politici, zoals in Nederland die van Geert Wilders, een teken dat mensen wel weten wat ze belangrijk vinden,



maar dat ze zich tot nu toe vaak miskend voelden omdat niemand hun ideeën in de politiek verwoordde. Politici worden zo als de spreekbuizen van gewone mensen gezien. Politici discussiëren in onze plaats over onderwerpen die we belangrijk vinden en waar besluiten over genomen moeten worden. De mensen die op Wilders stemmen, hebben dus hetzelfde probleem met politiek dat Mark Bovens (2008) ook al signaleerde: ze voelden zich tot nu toe niet voldoende gerepresenteerd door politici. Dat kan zijn omdat de politici hen niet aanspreken, omdat die bijvoorbeeld een andere, hogere opleiding hebben gevolgd dan zij zelf deden en een andere *lifestyle* hebben dan zijzelf. In die zin gaapt er een *culturele* kloof tussen politici en Wilders-kiezers (vergl. Van Reybrouck, 2009). Het kan ook het geval zijn dat de politici hen niet aanspreken, omdat de Wilders-kiezers een *inhoudelijke* kloof signaleren tussen de problemen die in de politiek op de agenda staan en de problemen waarmee zij zelf dagelijks te maken hebben. Dat is ondanks al het negativisme dat met het populisme van Wilders samenhangt toch een positief punt: er is bij zijn kiezers een grote betrokkenheid bij de inrichting van de samenleving.

Je kunt echter ook constateren dat die betrokkenheid bij Wilders maar tot de stembus gaat, en dat de PVV geen democratische partij is: er is geen sprake van een wederkerige relatie tussen Wilders en de burgers. Mensen kunnen niet eens lid worden van de PVV, traditioneel toch de manier om toegang tot de politieke meningsvorming te krijgen voor burgers. In plaats daarvan kiezen zijn kiezers voor een sterke man, een leider, 'meer in touch met de toeg dan met "de" politiek, een man die niet twijfelt, maar zegt wat hij denkt en doet wat hij zegt' (Van Reybrouck, 2009: 12). Ze kiezen dan een man die in hun plaats beslissingen neemt en in de Kamer besluiten probeert door te drukken. Het gevaar van het populisme, en wellicht ook van de populistische politiek van Wilders is dat het daarmee om een aantal redenen een anti-democratische beweging is of kan worden. Voor nu volstaat het om te concluderen dat, hoewel veel mensen op Wilders stemmen, dit nog niet hoeft te betekenen dat ze zelf ook willen meedoen aan discussies.

De politicologen John Hibbing en Elizabeth Theiss-Morse (2002) noemen dit *stealth democracy*: de meeste burgers hebben helemaal geen zin in om meer bij politiek betrokken te worden dan nu het geval is. Ze hebben zeker geen zin om voortdurend aan brede, maatschappelijke discussies mee te doen. Een keer in de zoveel tijd naar de stembus gaan vinden ze wel voldoende, of misschien is dat ze zelfs al te veel. Bovendien hebben veel Amerikaanse burgers (onder wie de auteurs hun onderzoek hebben gedaan) het idee dat er over de meeste onderwerpen

waarover nu publiek gedebatteerd wordt, eigenlijk toch een soort consensus bestaat, en dat politici dus ook best besluiten hadden kunnen nemen zonder ook nog eens in een referendum of georganiseerd debat naar hun mening te vragen. Debatten worden door deze burgers gezien als overbodig 'geouwehoer', zoals bijvoorbeeld politiek columnist Bert Wagendorp het helder verwoordde toen het pas aangetreden kabinet Balkenende in 2007 door Nederland ging touren om te horen wat burgers belangrijk vinden:

Erst zeurt de regering 100 dagen aan je kop over wat ze de komende vier jaar moeten gaan doen, nu tourt de kamer weer door het land om van het volk te horen hoe het denkt over Europa [...] Kunnen die gasten nog zelf iets bedenken of hoe zit dat? Hoe lang gaat het nog door met dat gezever? Wij van het volk worden gestakt door die types, terwijl we ooit een schitterend systeem hebben bedacht om de mooie-praatjesperiode tot ééns per vier jaar te beperken. Ik snak werkelijk naar een kloof tussen volk en regering (De Volkskrant, 7 juni 2007).

Je zou hier dus uit kunnen concluderen dat mensen, ook al hebben ze wel een mening, niet altijd willen meedoen aan discussies. Je kunt mensen ook niet dwingen om met anderen in gesprek te gaan. Geen bereidheid tot discussie kan dus een probleem zijn. In hoofdstuk 5 zal ik uitgebreider ingaan op de vraag waarom het een probleem is als mensen niet met elkaar in gesprek willen gaan.

#### *Leidt inclusiviteit tot betere oordeelsvorming?*

Wagendorp heeft een punt, dat ons meteen naar een beantwoording van de derde vraag leidt. Natuurlijk moet je ervoor waken een naïef beeld te hebben van meer betrokkenheid van burgers met politiek, en te denken: 'als er nu gewoon meer mensen meededen met debatten, en meer verschillende meningen gehoord zouden worden, dan zou alles OK zijn'. Maarten van Rossem (2011: 90-91) waarschuwt ons daarnaast in reactie op 'de diplomademocratie' er voor dat betrokkenheid niet alleen afwezig kan zijn, maar zelfs gevaarlijk kan zijn:

De auteurs (OC: Bovens en co-auteur Wille) zijn bang dat als de hooggeschoolden in toenemende mate een gesloten kaste zouden gaan vormen, de overige 70 procent van de bevolking in opstand zou komen, al achten ze de kans niet groot. Om dat gevaar in de kiem te smoren pleiten zij voor staatsrechtelijke hervormingen die de parlementaire democratie zouden moeten veranderen in een meer plebicetaire democratie. Ze lijken zich niet te realiseren dat dergelijke procedures elders heel onaangename gevolgen hebben gehad. Denk aan de Amerikaanse staat Californië, die onbestuurbaar is geworden door eindeloze referenda [...] de auteurs schijnen van mening dat de politieke opvattingen van de laag- en middelbaar geschoolden ook gehoord moeten worden als zij evident in strijd zijn met het nationaal belang.

Meer mensen en meer meningen laten deelnemen aan een debat voordat je tot besluitvorming komt, hoeft niet automatisch ook tot betere besluitvorming te leiden. Misschien heeft zo'n debat wel dezelfde uitkomst als wanneer het gevoerd zou zijn zonder dat er meer mensen en meningen gehoord waren. In dit geval gaat het er echter niet om dat meer mensen en meer meningen tot een betere uitkomst, een beter *eindresultaat* leiden, maar dat het door veel mensen als *de juiste manier wordt gezien om met elkaar om te gaan*, om via een uitgebreide discussie tot een besluit te komen. Het uiteindelijke besluit hoeft niet anders te zijn, maar het is wel een breder, dieper, rijker en beter verdedigbaar besluit als meer mensen en meningen hebben meegedaan in de morele oordeelsvorming over het onderwerp waarover een besluit moet worden genomen. Het is het verschil tussen de meest efficiënte vorm van democratie met duidelijke resultaten (stemmen en de meerderheid heeft gelijk) en de meest legitieme vorm van democratie (niet alleen kijken naar het resultaat, maar ook naar de oordeelsvorming die daaraan voorafgaat).

### **3.5 Morele democratisering**

Wat betekent dit alles nu concreet voor een beter begrip van morele democratisering? Je kunt uit het voorafgaande concluderen dat er in ieder geval drie criteria zijn voor een moreel democratischer debat. Een debat is moreel democratischer als het publiek is, als het een redelijk debat is, en als het inclusief is, wat een driedubbele verbreding van de groep deelnemers, de vragen en argumenten inhoudt. Ik vertaal deze naar de volgende actiepunten voor een moreel democratische debat:

#### *Inclusiviteit*

- Aan het debat mag iedereen deelnemen, ook als men slechts in beperkte mate deskundig is op het gebied dat ter discussie staat. Ieder soort deskundigheid moet worden benut;
- Het debat gaat over alle aspecten van een nieuwe technologische ontwikkelingen, niet alleen over de risico's ervan.

### *Redelijkheid*

- Iedereen die op een begrijpelijke, navolgbare en goed onderbouwde manier mensen probeert te overtuigen van de eigen positie mag deelnemen aan het debat en moet serieus genomen worden;
- Er moet symmetrie zijn tussen verschillende soorten argumenten die als redelijk worden gecategoriseerd: er mag niet alleen ruimte zijn voor argumenten die over schade of nut gaan. Er moet ook ruimte zijn voor bijvoorbeeld levensethische argumenten.

### *Openbaarheid*

- Feiten en argumenten moeten openbaar worden gemaakt en openbaar gerechtvaardigd worden.

Daarnaast is er nog een aandachtspunt dat met tijd te maken heeft: de morele democratisering van debatten heeft alleen zin als debatten niet pas plaatsvinden als een technologie al bijna is uitontwikkeld, en producenten al praktisch klaar staan om de bijbehorende producten aan de man te brengen. Dat betekent niet dat er alleen debatten moeten plaatsvinden aan het begin van een ontwikkeling, maar dat ze in ieder geval *ook* moeten plaatsvinden aan het begin van een ontwikkeling om te voorkomen dat er daarna zaken gebeuren die niet meer teruggedraaid kunnen worden, mocht de publieke morele oordeelsvorming tot die politieke keuze leiden.

Om te illustreren hoe dit in de praktijk uitziet, bespreek ik kort een casus. De agendabepaling van debatten (zowel van de inhoud als van het tijdstip), is van groot belang voor het moreel democratische gehalte van debatten. In 2001 vond in Nederland een publiek debat over genetische modificatie en voeding plaats, genaamd 'Eten en Genen'. Na aanvankelijk wel als deelnemers genoteerd te staan, besloot een aantal NGO's toch niet mee te doen. Zij vonden dat een goed debat al bij voorbaat was uitgesloten, omdat al vaststond waar de discussie over zou gaan. Ook al zou je kunnen stellen dat niet-deelnemen een strategische stap van de NGO's was om veel media-aandacht te krijgen (anekdotische data: opgemerkt door Herman van Bekkem, Greenpeace campaigner, op 28 oktober 2011 na de Naturalis Late Night Show), feit was dat ze deze strategie in eerste instantie verkozen boven deelname, omdat ze zich niet gehoord voelden.

### **3.6 Samenvattend**

Morele democratisering van debatten is belangrijk. Je zou hiervoor drie redenen kunnen onderscheiden.

In de eerste plaats is morele democratisering van debatten van belang omdat het legitiemer is om ruimte te bieden aan mensen en argumenten. Dit is een deels normatieve, maar ook deels instrumentele reden. Ruimte bieden aan een brede basis van argumenten, ook naar mensen luisteren die geen expert zijn, zorgt ervoor dat mensen meer vertrouwen in iets krijgen. Het dient dus het eigenbelang van wetenschappers, maar ook van politici, om te luisteren naar burgers c.q. consumenten.

In de tweede plaats is het ook democratischer om te doen. Naar mensen luisteren en de mogelijkheid voor een discussie creëren is de beste basis voor democratische besluitvorming. Het doet ook recht aan het bestaande pluralisme in de samenleving, in de zin van dat het die beter representeert. Dit zijn normatieve redenen.

In de derde plaats is er een kwalitatieve reden om voor moreel democratischer debatten te zijn: ze vergroten de kwaliteit van de oordeelsvorming, doordat ze de oordelen van mensen en conclusies van besluitvorming breder, rijker, dieper en beter verdedigbaar maken. Ze zorgen er voor dat uiteindelijke besluitvorming die voortkomt uit de publieke oordeelsvorming meer sociaal robuust is. De term 'sociaal robuust' is geïkt door onder andere Helga Nowotny (2003: 155). Om precies te zijn: zij heeft het over 'socially robust knowledge', over wetenschappelijke kennis, terwijl ik het heb over morele oordeelsvorming. Je kunt hier echter een vergelijking maken tussen die twee, zeker omdat zij het ook heeft over de relatie tussen publiek, experts en nieuwe technologie. Sociaal robuust betekent volgens Nowotny in de eerste plaats dat kennis niet alleen wordt getest in het laboratorium. Het testen moet plaatsvinden in de werkelijkheid, waarin ook sociale, economische, culturele en politieke factoren bijdragen aan producten die het gevolg zijn van nieuwe technologische ontwikkelingen. Ten tweede is de kans dat kennis sociaal robuust is het grootst als je verschillende typen kennis combineert, en dus niet alleen maar uitgaat van de standaard expertise van wetenschappers, maar ook van de kennis van bijvoorbeeld leken. Ten derde kan de sociale robuustheid van kennis alleen maar blijven bestaan door voortdurend opnieuw de kennis te testen, uit te breiden en te veranderen, al naar gelang nieuwe inzichten die opkomen in een dialoog onder een breed publiek.

Zorgen voor moreel democratischer debatten is belangrijk, maar daarmee nog niet eenvoudig. Een moreel democratischer dialoog lijkt een hele uitdaging te zijn om te realiseren in de werkelijkheid.

In de eerste plaats is het lastig te realiseren, omdat er in onze samenleving een enorme diversiteit aan meningen is te vinden. Om goed met elkaar te kunnen samenleven, moeten we kunnen accepteren dat anderen anders over bepaalde onderwerpen denken dan wijzelf. Als het over privé-onderwerpen gaat, is dat makkelijker dan als het over publieke onderwerpen gaat. Als we het oneens zijn over zaken die ons allemaal kunnen raken, dan kan dat gemakkelijk uitmonden in een moreel conflict. En zoals we eerder hebben gezien is delibereren in zo'n geval een moeilijke, volgens sommigen zelfs een onmogelijke, onderneming.

In de tweede plaats is een moreel democratischer debat lastig omdat het criterium van redelijkheid bepaalde argumenten en personen daarmee lijkt uit te sluiten van debat. Dat lijkt een discussie niet moreel democratischer te maken.

Bovendien is het publiek zijn van debatten ook niet eenvoudig, omdat 100 % transparantie niet altijd mogelijk is.

Daarnaast plaatst de invulling van het criterium van redelijkheid ons voor problemen. Mensen kunnen geen zin hebben om mee te doen aan een debat, terwijl zij wel een mogelijk waardevolle alternatieve positie innemen. Er kunnen ook mensen zijn die op een onredelijke manier het debat domineren, en het daardoor onmogelijk maken om een zinvol debat überhaupt te laten plaatsvinden. En het kan ook zo zijn dat er mensen zijn die misschien wel willen deelnemen, maar waarvan andere deelnemers vinden dat die niet in het debat thuishoren, omdat ze niet weten waar ze het over hebben, of omdat ze niet te vertrouwen zouden zijn. Het onderwerp van het volgende hoofdstuk is de rol van expertise en vertrouwen in de verhouding tussen experts en anderen.



## Hoofdstuk 4

### *Wetenschappers, het publiek & vertrouwen*

#### 4.1 Inleiding

De diagnose die ik in hoofdstuk 1 stelde, is dat er in debatten over genomics en biotechnologie iets niet goed gaat, waardoor deze debatten stranden, voortijdig worden afgebroken of zichzelf herhalen. Aan een aantal voorwaarden voor een goed publiek debat wordt niet voldaan: gesprekspartners nemen elkaar niet serieus en oprechte argumenten worden gediskwalificeerd als zijnde niet relevant of onredelijk. Er ontstaat daardoor een wederzijds wantrouwen tussen verschillende partijen. In de eerste plaats tussen wetenschappers en leken: sommige wetenschappers kijken met minachting naar de argumenten van leken en de leken op hun beurt demoniseren de meningen van wetenschappers. In de tweede plaats tussen mensen die van mening zijn dat levensbeschouwelijke argumenten geen rol in publieke oordeelsvorming zouden moeten spelen (omdat ze niet redelijk zijn), en mensen die daar juist wel ruimte voor willen inbouwen. Dit laatste onderzoek ik in hoofdstuk 5 door het onder liberale filosofen beleden standpunt dat religieuze (of breder: levensbeschouwelijke) argumenten geen rol in het debat zouden mogen spelen onder de loep te nemen.

In dit hoofdstuk bekijk ik de relatie tussen wetenschappers en leken. Wetenschappers hebben net als het bedrijfsleven (zie hoofdstuk 1) een *license to operate* van het publiek nodig om te kunnen werken: een *license to operate* is in feite een verklaring van het publiek dat ze wetenschappers vertrouwen. Dat vertrouwen hebben wetenschappers nodig om geld en ruimte te krijgen om hun onderzoek te doen. Er is wetenschappers dus wat aan gelegen om het vertrouwen van het publiek te krijgen, maar het publiek vertrouwt niet zomaar. Er zijn eisen waaraan wetenschappers moeten voldoen. Hun werk moet bijvoorbeeld goede resultaten opleveren (en wat goed is, dat is natuurlijk ook een discussiepunt. Denk aan het Nederlandse debat in 2011 en 2012 over de vraag of wetenschap economisch nuttig moet zijn), en hun manier van werken moet integer zijn, en getuigen van competentie.



De houding van het publiek werd in eerste instantie nogal passief geacht, in de zin dat wetenschappers het idee hadden dat wetenschapscommunicatie voldoende was om het vertrouwen van mensen te krijgen. Als burgers, door communicatie over wetenschap maar doorkregen dat wetenschap fantastisch is, en dat wetenschappers excellent zijn, dan zit het met dat vertrouwen wel goed (vergl. Hoban en Katic, 1998). Dit beeld is echter veranderd. Het publiek blijkt niet lijdzaam te luisteren naar informatie om daarna haar vertrouwen te schenken. Alleen informatie en kennis verstrekken over hoe dingen werken, of laten zien dat wetenschappers excellent zijn, blijkt niet voldoende basis voor vertrouwen te zijn. Steeds meer is er dialoog nodig. Daartoe zijn ook aanzetten gegeven; denk bijvoorbeeld aan de publieke debatten zoals die door de overheid worden en werden georganiseerd, zoals *Eten en Genen* in 2001, over de ontwikkeling van genetisch gemodificeerde gewassen voor voeding. Dit betekent dat het publiek een actieve rol heeft gekregen. Niet langer krijgen wetenschappers vertrouwen op basis van een goede PR. Vertrouwen wordt mede gebaseerd op hun rol als gesprekspartner in een dialoog. Als gesprekspartner moet je aan andere eisen voldoen dan alleen maar goed zijn in je werk (paragraaf 2). Je moet je houden aan de regels van een goede discussie. Een belangrijke voorwaarde voor een goede discussie is dat de (potentiële) gesprekspartners elkaar serieus nemen, dat er van redelijkheid en inclusiviteit sprake is, zoals in het vorige hoofdstuk besproken is. Aan de hand van secundaire bronnen laat ik in dit hoofdstuk zien dat dit niet vanzelfsprekend is, dat allerlei vooroordelen blokkades kunnen opwerpen. Die vooroordelen blijven in stand doordat mensen de schema's in hun hoofd niet kritisch bevragen (paragraaf 3). Mensen hebben stereotype beelden van wetenschappers (paragraaf 4). Deze bepalen hun visie op wetenschap en wetenschappers. Ook wetenschappers kunnen zich verliezen in vooronderstellingen, wanneer ze blijven hangen in het idee dat leken dom, ongeïnformeerd en irrationeel zijn (paragraaf 5). De morele democratisering van publieke debatten wordt bemoeilijkt doordat zowel wetenschappers als leken hun eigen vooronderstellingen niet kritisch bevragen, waardoor redelijkheid en inclusiviteit criteria worden waar moeilijk aan kan worden voldaan.

## **4.2 Vertrouwen**

Vroeger (en ik, als dertiger, denk nu aan de jaren tachtig) was het volgens mij schering en inslag dat er in reclames, zoals die voor toiletreinigers of wasmiddelen, één of meerdere ‘mannen in witte jassen’ opdoken. Die mannen moesten meestal geleerden of in ieder geval experts uitbeelden. Het valt me op dat experts (zeker mannelijke experts!) tegenwoordig nog maar een kleine rol spelen in reclames. De nadruk ligt op ervaringen en meningen van andere gebruikers. De *marketeers* weten dat tegenwoordig alles draait om de meningen van consumenten. Als je een wasmachine wilt kopen, een vakantiehuisje wilt huren, of op zoek bent naar een lekker restaurant, dan checken veel mensen tegenwoordig eerst even de recensies op internet, om te zien wat andermans ervaringen zijn. En die anderen, dat zijn meestal gewone mensen, zonder wetenschappelijke expertise op het gebied waar ze over schrijven. Het blinde vertrouwen in het gezag van ‘de mannen in witte jassen’ lijkt verdwenen. En dat is niet alleen in de wereld van de Tv-reclames het geval.

In publieke controverses zoals de controverses over BSE (de gekke-koeienziekte), de beperkte opkomst bij het inenten van meisjes tegen baarmoederhalskanker, en de reacties op enkele onjuiste gegevens in het grote klimaatrapport van het IPCC, stellen mensen vraagtekens bij hun vertrouwen in geleerden (vergl. WRR, 2002: 53 e.v.). Meningsverschillen tussen experts, onjuiste gegevens, experts van wie de onafhankelijkheid in het geding kwam, het vermoeden van risico's op de lange termijn, of het onthullen van wanpraktijken: het zijn allemaal redenen waarom in een brede kring met een kritisch oog naar wetenschappers wordt gekeken. Er is geen automatisch geloof meer in de autoriteit van wetenschappers. Leven in een samenleving zoals de onze waarin praktisch ons hele leven steunt op technologie en wetenschap, vereist een groot vertrouwen in de expertise van wetenschappers. Zij kunnen er echter niet van uitgaan dat ze dat vertrouwen ook automatisch ontvangen.

Voor wetenschappers is het belangrijk dat het publiek hen vertrouwt. Vertrouwen zorgt er heel praktisch gesteld voor dat wetenschappers geld krijgen om hun werk te doen, en dat hun werk als legitiem gezien wordt, waarbij legitimiteit gedefinieerd kan worden als maatschappelijke en informele erkenning van hun onderzoek en van hoe de onderzoeksresultaten tot stand zijn gekomen (vergl. Minderman, 2012: 27). Een gebrek aan vertrouwen kan in de toekomst tot veel vervelendere situaties leiden dan wetenschappers misschien vermoeden. Nu

al wordt er flink gekort op het budget dat de overheid heeft voor wetenschappelijk onderzoek. Het kan nog erger. Daan Schuurbijs (2010: 18) geeft aan dat

if for some reason uncertainty arises whether the goals of a subsystem are conducive to those of the wider society, its autonomy is challenged – society will demand increased social control or democratic oversight (think of the widespread calls for governmental control over the financial system which arose after the global credit crunch of 2007 for instance).

Extra controle is een vooruitzicht waar wetenschappers waarschijnlijk niet op zitten te wachten. Er zijn al *safety managers* in ieder natuurwetenschappelijk onderzoeksinstituut aanwezig, om te zorgen dat alle onderzoekers zich aan de wettelijke beperkingen en vergunningen houden. Er zijn al ethische commissies, die bijvoorbeeld het onderzoek met proefdieren of -personen moeten goed- of afkeuren. En als je geld wil binnenhalen om überhaupt onderzoek te doen, dan ben je al afhankelijk van wat *peers* actueel en belangrijk vinden. Onderzoek doen wordt er waarschijnlijk niet leuker op als je ook nog de rest van de dagelijkse wetenschappelijke gang van zaken moet gaan verantwoorden aan de samenleving. Dat zij vertrouwd worden, is dus vanuit een heel pragmatisch perspectief belangrijk voor wetenschappers.

Wat betekent 'vertrouwen' eigenlijk? Vertrouwen is een notie die voor verschillende mensen in verschillende contexten iets anders kan betekenen. Bedrijfskundige Bart Nooteboom (2010: 29) meent dan ook dat de resultaten van empirisch onderzoek over vertrouwen vaak vrij zinloos zijn, omdat ze afhankelijk worden gemaakt van wat de respondent onder vertrouwen verstaat:

Als we vertrouwen hebben in de politie, betekent dit dan dat we denken dat ze goed boeven kunnen vangen of dat ze niet corrupt zijn? Betekent vertrouwen in de overheid dat men vindt dat de vorming en uitvoering van beleid effectief en efficiënt is, dat ze er "niet een potje van maken"? Of betekent het dat men vindt dat mensen bij de overheid integer zijn en gericht op het algemene belang? [...] Als men in een enquête de vraag stelt of iemand een ander vertrouwt, dan wordt het aan de respondent overgelaten of hij vertrouwen interpreteert als een mentale gesteldheid of een actie, als gebaseerd op beheersing of op vertrouwen-in, als gericht op intentie of competentie, of beide.

Iemand vertrouwen betekent in ieder geval altijd dat je een risicovolle stap neemt: het feit dat je überhaupt je vertrouwen in iemand stelt, betekent dat je niet 100 % zeker weet waar je aan begint. Als je 100% zeker zou weten hoe iemand zich gedraagt dan zou vertrouwen niet meer nodig zijn. Iemand vertrouwen, betekent dus dat je je kwetsbaar opstelt. Het is een sprong in het diepe. Het gevaar bestaat

dat je vertrouwen beschadigd wordt. Hieruit kun je afleiden, dat vertrouwen niet eenzijdig is: vertrouwen is relationeel, het vindt plaats tussen mensen. Het bestaat niet los van iets anders. Je kunt niet zeggen: ik vertrouw, punt. Nee, er is iemand die vertrouwt, en er is iemand die vertrouwd wordt. Nootboom (2002: 45-46) wijst op de vier elementen van een vertrouwensrelatie: iemand (1) vertrouwt iemand anders (2), over iets/in zeker opzicht (3), onder bepaalde omstandigheden (4). Ik definieer vertrouwen in navolging van Nootboom (vergl. 2002: 57) als de situatie waarin de vertrouwde bereid is om het risico te ondergaan dat degene die wordt, of degenen die worden vertrouwd hem zullen kwetsen, met de verwachting dat dit niet zo zal zijn, zelfs als er mogelijkheden en prikkels bestaan om dit wel te doen.

In de literatuur over vertrouwen (bijvoorbeeld Meijboom (2008); Nootboom (2002); Hansen (2005)) worden verschillende vormen van vertrouwen onderscheiden, zoals vertrouwen in personen, vertrouwen in sociale rollen of competenties (bijvoorbeeld van artsen, politieagenten of rechters), vertrouwen in procedures (bijvoorbeeld in de rechtvaardigheid en onafhankelijkheid van rechtbanken) en vertrouwen in materialen (dat bijvoorbeeld machines niet kapot gaan). Je kunt dan ook op twee manieren vertrouwen hebben in personen: op persoonlijk niveau, of in mensen in bepaalde sociale rollen, werkzaam in instituties. In dat geval spreken we over institutioneel vertrouwen. Als je erop vertrouwt dat het pak melk in de supermarkt veilig om te drinken is, dan vertrouwt je in feite op een hele keten van instituties die voor de veiligheid en drinkbaarheid van jouw melk zorgen (vergl. Bernasek, 2010: 17 e.v.). En ook als je de medewerker van de Apple-store vertrouwt als hij je een computer verkoopt, dan vertrouwt je eigenlijk op de organisatie achter het merk Apple: de medewerker ken je niet persoonlijk, maar je vertrouwt hem omdat je Apple vertrouwt. Institutioneel vertrouwen kan dus doorwerken in vertrouwen op persoonlijk niveau. Andersom kan het ook: als je bijvoorbeeld een paar nare ervaringen in de medische wereld hebt doorgemaakt, door slordig, onaardig of onbereikbaar medisch personeel, dan kan die deuk in vertrouwen van personen ook doorwerken in het vertrouwen dat je in het instituut 'ziekenhuis' hebt. In dit boek gaat het mij vooral om de relatie tussen het publiek en wetenschappers in institutionele zin.

Als je zegt: ‘het publiek vertrouwt wetenschappers niet’, dan betekent dit niet automatisch dat er iets mis is met het publiek of omgekeerd. Een simpel model toont de mogelijkheden:

	<b>Wetenschappers zijn betrouwbaar</b>	<b>Wetenschappers zijn onbetrouwbaar</b>
<b>Publiek vertrouwt wetenschappers</b>	Terecht vertrouwen	Onterecht vertrouwen
<b>Publiek vertrouwt wetenschappers niet</b>	Onterecht wantrouwen	Terecht wantrouwen

Aan de andere kant is het echter een te gemakkelijke reactie om wantrouwen als wetenschapper naast je neer te leggen, en er dus meteen vanuit te gaan dat het onterecht is. Als mensen je niet vertrouwen, dan kan dit ook betekenen dat jij op de een of andere manier aanleiding hebt gegeven om niet vertrouwd te worden. Het is daarom altijd goed om te analyseren of je aanleiding hebt gegeven om door mensen gewantrouwd te worden. Verschillende onderzoekers (bijvoorbeeld Nootboom (2002); Meijboom (2008); Meurs (2008)) geven aan dat in allerlei controverses waarin bijvoorbeeld de overheid of wetenschappers tegenover het publiek staan, niet zozeer de negatieve vraag centraal hoort te staan waarom het publiek een gebrek aan vertrouwen heeft in bepaalde instituties of mensen, maar de positief geformuleerde vraag wat die instituties of mensen moeten doen om vertrouwd te worden. Het kernbegrip daarbij is ‘betrouwbaarheid’.

Onder wetenschappers wordt betrouwbaarheid echter maar al te vaak eenzijdig begrepen als een aansporing om nog beter te worden in de uitoefening van hun vak. Wetenschappelijke uitmuntendheid, of ‘excellentie’ zoals het steeds vaker wordt genoemd, wordt dan als een manier gezien om een vertrouwenscrisis op te lossen. Een excellente wetenschapper is een geloofwaardige wetenschapper, niet waar? Psychologische en sociologische onderzoeken suggereren echter dat mensen wel degelijk onderscheid maken tussen wetenschappelijke expertise en betrouwbaarheid (vergl. Hansen et al., 2003) en zelfs dat uitstekende prestaties niet altijd leiden tot meer vertrouwd worden (WRR (2004); Dijkstra, Meurs en Schrijvers (2004)). Mensen kunnen een wetenschapper zien als een goede wetenschapper, en haar tegelijkertijd toch niet vertrouwen. Ook al vinden wetenschappers het misschien ongelofelijk irritant en irrationeel, zonder

gepercipieerde betrouwbaarheid stelt de academische inbreng in een maatschappelijke context van een wetenschapper in de ogen van het publiek niets voor. En zonder betrouwbare wetenschappers heeft het publiek ook geen vertrouwen in de wetenschap 'an sich'. Bedrijfsethicus Daryl Koehn (1994: 11) bevestigt dit:

We do not base our decision to trust professionals upon cleverness or skillfulness. Since a given skill may be perfectly compatible with harmful service, our judgements of professionalism ultimately look beyond skill to some trust engendering feature of professional practice.

Universiteiten erkennen dit laatste steeds meer door duidelijk te maken aan hun onderzoekers en docenten in alle disciplines dat zij een professionele verantwoordelijkheid hebben om hun werk zodanig te doen dat het als betrouwbaar en geloofwaardig gekwalificeerd kan worden. De VSNU, de vereniging van Nederlandse universiteiten, stelde in 2004 een gedragscode op waaraan onderzoekers en docenten zich geacht worden te houden. De gedragscode voorziet in een aantal normen naast wetenschappelijke excellentie, zoals zorgvuldigheid, controleerbaarheid, onpartijdigheid en onafhankelijkheid (VSNU, 2004).

Dit soort gedragscodes bestaan ook in het bedrijfsleven. Het is daarom mogelijk om een vergelijking te maken om daar wellicht iets van op te steken, tussen vertrouwen in wetenschappers en de wetenschap, en vertrouwen in bedrijven. In het bedrijfsleven is de vraag hoe je het vertrouwen van het publiek kunt winnen en houden al jaren een 'hot topic'. Publieksvertrouwen is voor bedrijven van levensbelang. Zonder vertrouwen zou het onmogelijk zijn om producten te ontwikkelen en te verkopen. Het is het publiek dat bedrijven hun 'license to operate' geeft. Wetenschappers en wetenschappelijke instellingen moeten, net als bedrijven, de zorgen en het wantrouwen van het publiek serieus nemen, om op die manier te laten zien dat ze hun professionele verantwoordelijkheid serieus nemen. Het bedrijfsleven heeft deze les al kwaadschiks geleerd. Dit wordt bijvoorbeeld geïllustreerd door het geval van het voorgenomen dumpen van de olieopslagtank Brent Spar, 'a classic example of risk communication gone wrong' (Löfstedt en Renn, 1997).

In mei 1995 wilden Shell en Exxon niet langer gebruik maken van het olielaadstation Brent Spar. Shell besloot dat de beste optie was om de Brent Spar in diepe zee af te laten zinken. Dit besluit kreeg massale media-aandacht. Vanaf dat moment ging het opeens snel bergafwaarts voor Shell. Hoewel Shell naar het publiek communiceerde dat uit (eigen) onderzoek bleek dat afzinken in diep water

de milieuvriendelijkste oplossing was, steunde een groot deel van het publiek (vooral in Duitsland) Greenpeace in het boycotten van Shell. Shell Duitsland ontving meer dan 11.000 brieven waarin gewone mensen protesteerden tegen het dumpen van de Brent Spar. Veel van die mensen klaagden over de gierigheid van Shell: Shell had toch genoeg geld om ervoor te zorgen dat de Brent Spar op een verantwoordelijke manier opgeruimd zou worden? Waarom gebruikten ze die middelen dan niet? Dacht Shell wel na over de gevolgen die het laten afzinken van de Brent Spar zou hebben voor toekomstige generaties (veel mensen hadden foto's toegevoegd van hun kinderen of kleinkinderen)? Andere mensen benadrukten dat het laten afzinken van de Brent Spar in diepe zee sowieso onethisch was, omdat het schade kon opleveren voor de natuur. Behalve dat Shell geboycot werd, werden Shell tankstations bedreigd met bomexplosies.

Shell stond met de rug tegen de muur. Ze hadden geen idee hoe ze moesten reageren op de reactie van het publiek (Löfstedt en Renn, 1997). In de Nederlandse televisiedocumentaire 'Een geschenk uit de hemel' (VPRO, 2000) erkennen Shell officials in retrospectief dat ze ten tijde van de Brent Spar een hele slechte communicatiestrategie hadden. In plaats van direct met het publiek te communiceren, hanteerden ze een 'top-down approach'. Hierdoor kwamen hun argumenten als arrogant en onwrikbaar over. Toen ze eenmaal doorhadden dat die strategie niet werkte, was het al te laat om daar nog op een geloofwaardige manier iets aan te veranderen.

Shell leerde echter wel van deze gebeurtenissen. In 1998 publiceerde het bedrijf een rapport: *Profits and principles – does there have to be a choice?*. Met dit rapport wilde Shell laten zien dat ze de zorgen van het publiek en het belang van luisteren, engagement en verantwoording heel serieus namen. In de introductie van een brochure uit 1999 die *Listening & Responding* heet stelt voorzitter Moody-Stuart:

We know that we will be judged by our actions, rather than by fine words...Of course, we don't expect you to see things just from our point of view. We know all real dialogue must be a two-way conversation, and so we've ended each advertisement with a request to our stakeholders to talk to us and let us know what they think (Shell 1999: 1-2).

Bedrijven zoals Shell zijn door schade en schande wijs geworden en hebben op die manier geleerd dat ze naar het publiek moeten luisteren, willen ze een 'license to operate' krijgen. Het traditionele business adagium is daarmee van 'trust us' verschoven via 'tell me' (het belang van informatie) en 'show me' (nadruk op

transparantie) naar 'involve me' (nadruk op belang van dialoog). Geloofwaardigheid en betrouwbaarheid lijken daarmee dus iets dat verkregen of verbeterd kan worden door meer 'socially responsive' te zijn, door deel te nemen aan een echte dialoog met het publiek en door actief te laten zien dat je ook daadwerkelijk iets doet met de kennis en de zorgen van het publiek. Concreet betekent dit dat er tijd en aandacht moet worden besteed aan een dialoog om te onderzoeken en te bespreken wat die kennis en zorgen van het publiek dan zijn en inhouden.

Wat we nu gezien hebben is dat organisaties vertrouwen kunnen verdienen door meer maatschappelijk verantwoordelijk op te treden. Dit is echter geen garantie voor succes. Vertrouwen wordt jou gegeven door degene die je vertrouwt. Dit betekent dat het uiteindelijke oordeel 'ik vertrouw jou', niet alleen gebaseerd is op jouw betrouwbaarheid, maar mede afhankelijk is van de perceptie van degene die oordeelt. Met perceptie bedoel ik hier het beeld dat degene die vertrouwt van jou heeft.

Voor een goede analyse van wat vertrouwen in deze situatie betekent, moet je ook aandacht besteden aan degene die vertrouwt. Ook iemand die vertrouwt kan zich vergissen (zie modelletje hierboven). Sociaal-psycholoog Roderick Kramer (2009: 56-66) onderkent dit probleem. Interessant zijn de voorbeelden waarin hij laat zien hoe een 'vertrouwer' ook fouten kan maken. Zo laat hij zien dat we anderen te gemakkelijk vertrouwen, en we vertrouwen soms ook onterecht de verkeerde mensen. Kramer stelt dat dit vertrouwen gestimuleerd wordt door opmerkelijk eenvoudige prikkels, waardoor we mensen die op ons lijken sneller vertrouwen. We zijn ook sterker geneigd om iemand te vertrouwen die ons heel vluchtig heeft aangeraakt. Volgens Kramer (2009: 58) is het erg riskant om vertrouwen te baseren op gelijkenis of fysiek contact, maar onze hersenen laten dit toch gebeuren.

Ons oordeelsvermogen, waarop we ons vertrouwen baseren, wordt vertekend door een aantal 'biases', zoals dat we in anderen op zoek zijn naar bevestiging. Vooronderstellingen zien we graag bevestigd. Daar bovenop komt echter ook nog dat we ons laten beïnvloeden door stereotype beelden die we van groepen en individuele mensen hebben. Bovendien denken de meeste mensen onterecht van zichzelf dat ze een goed oordeelsvermogen hebben: dat ze competent zijn om te beoordelen wie ze wel en niet kunnen vertrouwen.



Uit Kramers analyse wordt duidelijk dat beelden en beeldvorming van anderen een zeer belangrijke rol spelen bij iemand wel of niet vertrouwen. In de volgende paragrafen zal ik uitgebreider ingaan op hoe feiten, waarden en vooronderstellingen het oordeelsvermogen van het publiek al dan niet beïnvloeden. Daarmee hoop ik bij te dragen aan een beter begrip van de relatie tussen wetenschappers en het publiek.

### **4.3 Verborgene vooronderstellingen**

In 2008 verscheen in de Verenigde Staten de film 'Naturally Obsessed'. De film is een één uur durende documentaire waarin drie jonge moleculair biologen centraal staan. Zij werken in een laboratorium in New York aan hun promotie-onderzoek. In de film wordt duidelijk wat het voor deze jongeren betekent om wetenschapper te zijn, welke ups en downs je meemaakt als je onderzoek doet in een lab, en hoe competitief de wetenschappelijke wereld is. De film maakte vanaf eind 2008 een ronde langs Amerikaanse universiteiten, waarbij hij als discussiestarter werd gebruikt om ook met niet-wetenschappers te praten over het beeld dat het publiek heeft van wetenschappers.

Zomer 2009 mocht ik 'Naturally Obsessed' op een Leids kunst- en wetenschapsfestival voor het eerst vertonen in Nederland. Ik was behoorlijk verguld met deze primeur, en maakte enthousiast reclame voor de vertoning van de film onder moleculair biologen verbonden aan de Universiteit Leiden. Het leek mij voor hen leuk om een film te zien over andere moleculair biologen, en eventueel ook leuk omdat zij hun familie of vrienden mee konden nemen, zodat die op feestjes voortaan niet meer hoefden te vragen wat zij nu eigenlijk deden op hun werk.

Een aantal moleculair biologen, een paar andere bèta onderzoekers, maar ook veel niet-wetenschappers (waarmee ik hier iedereen bedoel die geen bètastudie heeft gevolgd), waren op de première afgekomen. De vertoning van de film was het drukst bezochte programmaonderdeel van het festival. Na de vertoning en het daarop volgende debat vroeg ik aan verschillende mensen wat ze ervan hadden gevonden. De moleculair biologen en de andere bèta-onderzoekers stelden dat ze de film wel heel leuk vonden om naar te kijken, maar ze meenden ook dat deze film voor niet-wetenschappers totaal niet duidelijk maakte wat wetenschap nu eigenlijk was. In de film werd niet op een makkelijke manier uitgelegd wat de onderzoekers in het lab precies aan het doen waren met al hun instrumenten en andere spullen.

Het ging vooral over het menselijke aspect. Voor buitenstaanders zou het nog steeds onduidelijk zijn wat wetenschappers doen op hun werk. De film zou zo alleen maar het negatieve beeld van wetenschap, als een voor niet-wetenschappers ondoorgrondelijk bolwerk, versterken.

Opvallend genoeg werd die mening door de niet-wetenschappers die ik dezelfde vraag stelde, niet helemaal gedeeld. Het was hen inderdaad niet duidelijk waarom zo'n lab nu eigenlijk zo vol staat, wat er allemaal in die rare flesjes zat, of waarom de onderzoekers in de film op een bepaalde manier handelden. De niet-wetenschappers onder de kijkers benadrukten echter allemaal ook dat deze film hun perceptie van wetenschappers had veranderd, en hen zo meer inzicht in wetenschap had gegeven. Het had hen duidelijk gemaakt dat wetenschappers ook 'gewone mensen' zijn. Dat ze nieuwsgierig zijn, niet kwaadwillend, hun kennis willen delen, ook aan andere mensen denken, en dat ze ook twijfelen over het nut van bepaald onderzoek of over hun baan als wetenschapper. De film had hen ook laten zien dat wetenschappers geen alwetende goden zijn: ze doen onderzoek omdat ze ook niet snappen hoe het zit, en voordat ze uiteindelijk weten hoe het wel zit, kan het onderzoek soms jarenlang mislukken.

Het verschil tussen de reacties van de wetenschappers en de reacties van de niet-wetenschappers op deze film illustreert waarom debatten over wetenschap en nieuwe toepassingen van die wetenschap soms niet goed verlopen. Je zou kunnen stellen dat de reactie van de wetenschappers duidelijk maakt dat zij van wetenschapscommunicatie (de documentaire zou je als zodanig kunnen opvatten) verwachten dat het wetenschap inhoudelijk uitlegt: dat het van leken als het ware beginnende wetenschappers maakt, door hen op een onderwijzende, feitelijke manier in te leiden in dat wat wetenschappers in het lab doen. Wetenschappers gaan ervan uit dat leken negatief over wetenschap zijn, omdat ze niet snappen wat er in het lab gebeurt.

Tegelijkertijd zou je kunnen stellen dat de niet-wetenschappers in hun reactie blijk geven van het beeld dat zij eerder hadden van wetenschappers; namelijk dat wetenschappers arrogante, wereldvreemde types zijn, die alleen maar aan hun wetenschappelijke doel denken zonder aan de mensen om hun heen te denken, of aan de gevolgen van hun onderzoek voor de wereld. Ik zal laten dat wat ik hier op basis van een anekdote aangeef een illustratie is van onderzoek naar de relatie tussen wetenschappers en leken.

Iedereen heeft vooronderstellingen. Vooronderstellingen over mensen, voorwerpen, en onderwerpen zijn onderdeel van schema's in ons hoofd (Vonk (1999); Lakoff en Johnson (1980); Senge (1992); Marris et al. (2001); Goodpaster (2007), Werhane (1999). Aan de basis van al ons denken over wat erin onze wereld gebeurt, en hoe we vervolgens moeten handelen, liggen schema's, mentale modellen, mythes en metaforen. Deze woorden zijn een proximus van elkaar: het zijn aanverwante begrippen die heel veel op elkaar lijken, maar toch geen synoniemen zijn. Voor mijn analyse zijn de overeenkomsten belangrijker dan de verschillen. Ik zal daarom niet uitgebreid op de verschillen. De kernboodschap van al deze begrippen is dat we niet onbevangen naar de werkelijkheid kijken, maar dat wat we zien altijd gekleurd wordt door onze vooronderstellingen.

We gebruiken schema's voor alles wat we doen. Zo weten we dankzij schema's hoe we overal ter wereld de douche aan moeten zetten, hoe we ons op een bruiloft moeten gedragen en dat we mensen in de trein niet aan moeten staren. Er bestaan schema's over hoe we in bepaalde situaties moeten handelen, over wie we zelf zijn, of over hoe we andere mensen of gebeurtenissen kunnen begrijpen. Zonder schema's zouden we als een pasgeboren baby zijn die iedere dag opnieuw de wereld om zich heen verwonderd zou bekijken. Schema's vormen de modellen of categorieën die wij (meestal onbewust) op de werkelijkheid leggen. Het zijn daarmee zeg maar de brillen waardoor we kijken. Door die brillen wordt de werkelijkheid begrijpelijk en betekenisvol, en komt ze op ons over als een consistent geheel. Managementgoeroe Peter Senge (1992: 171) noemt schema's 'mentale modellen':

Mentale modellen kunnen simpele generalisaties zijn zoals "mensen zijn niet te vertrouwen", of complexe theorieën zoals mijn ideeën over waarom mijn gezinsleden met elkaar omgaan op de manier dat ze dat doen. Maar het belangrijkste dat we van mentale modellen moeten begrijpen is dat ze iets *doen* – ze geven gestalte aan onze daden. Als wij geloven dat mensen niet te vertrouwen zijn gedragen we ons anders dan wanneer we zouden geloven dat ze wel te vertrouwen zijn. Als ik geloof dat mijn zoon weinig zelfvertrouwen heeft en dat mijn dochter erg agressief is, dan zal ik constant tussenbeide komen om te voorkomen dat ze zijn ego beschadigt.

Volgens de psycholoog Daniel Goleman (1988: 89) zijn schema's net als theorieën aannames over de werkelijkheid en de manier waarop ze functioneert. Hierdoor is de werkelijkheid dus niet wat we daadwerkelijk zien, maar wat we *denken* te zien. Senge drukt dit idee van Goleman als volgt uit:

Twee mensen met verschillende modellen kunnen naar dezelfde gebeurtenis kijken en die vervolgens verschillend beschrijven, omdat ze naar andere details hebben gekeken. Als jij en ik ergens binnenkomen waar zich een groot gezelschap bevindt, nemen we in principe allebei dezelfde zintuiglijke gegevens in ons op, maar we kiezen er andere gezichten uit. We observeren selectief, zoals psychologen dat noemen. En dat geldt evenzeer voor waarnemers waarvan we toch zouden denken dat ze “objectief” waren, zoals wetenschappers, als voor mensen in het algemeen. Zoals Einstein eens schreef, “Onze theorieën bepalen wat we meten”.

Een grappig voorbeeld van hoe verschillend mensen een bepaalde situatie waarnemen, en dus hoe weinig objectief we in feite de werkelijkheid waarnemen, is te vinden in het boek *Stijloefeningen* (1947) van Raymond Queneau. In dit boek beschrijft Queneau op de eerste pagina door de ogen van een toeschouwer een voorval in een tramlijn. Op de 114 daaropvolgende pagina's beschrijft hij op elke bladzijde steeds hetzelfde voorval, maar dan door de ogen van een andere toeschouwer bekeken. Dit leidt tot de meest komische en vreemde observaties. Wat is er nu echt gebeurd op die tram? Als je dat probeert te bedenken kom je vanzelf tot de conclusie dat jouw versie van wat er gebeurt in de werkelijkheid slechts een van de vele mogelijke visies daarop is.

Behalve dat schema's ervoor zorgen dat we *subjectief* waarnemen, zorgen ze er dus ook voor dat we *selectief* waarnemen. Je kunt dit vergelijken met de manier waarop volgens de filosoof Karl Popper wetenschappelijke theorieën voor wetenschappers fungeren als een zoeklicht waarmee de onderzoeker zijn licht laat schijnen over een beperkt aantal verschijnselen. Schema's leiden namelijk tot bepaalde verwachtingen, en mensen letten daarom meer op wat ze verwachten te zien. Als vrouwen zwanger zijn of graag zwanger willen worden, dan zien ze opeens overal vrouwen met zwangere buiken of met kinderen in kinderwagens, terwijl iemand anders dat helemaal niet opmerkt. Als je het idee hebt dat bejaarden in het verkeer een gevaar op de weg zijn, dan zullen jou niet de talloze bejaarden opvallen die op een veilige manier in het verkeer rijden.

Uit het voorafgaande kunnen een paar kenmerken van schema's worden afgeleid (vergl. Vonk, 1999: 159):

- Schema's zijn gevuld met een bepaald soort informatie (bijvoorbeeld hoe je je op een bruiloft moet gedragen), ze hebben dus een inhoudsdomein;
- De kennis die in de schema's zit is op de een of andere manier georganiseerd in het geheugen (waardoor je bijvoorbeeld bij situaties of ontmoetingen met personen meteen een bepaalde associatie hebt);

- Schema's hebben effecten op de informatieverwerking, dat wil zeggen dat datgene wat we waarnemen wordt beïnvloed door onze schema's. Onze schema's kleuren het plaatje op een subjectieve en selectieve manier verder in, ook als we niet alle details kennen.

In veel gevallen zijn schema's en de bijbehorende vooronderstellingen, heel nuttig en ook noodzakelijk. Zonder schema's zouden we voortdurend heel lang moeten nadenken over alles wat we zien, en dat zou erg onpraktisch zijn. Schema's helpen ons om op een snelle manier een situatie te beoordelen, dingen in hun verband te onthouden, beslissingen te nemen en om ons op een bepaalde manier te gedragen in allerlei situaties. Aan de andere kant kunnen schema's ook leiden tot al dan niet grote vergissingen.

Om te beginnen is een van de problematische aspecten van schema's, en dus ook van de vooronderstellingen die bij een bepaald schema horen, niet dat mensen ze *hebben*, maar dat veel mensen zich niet bewust zijn van het feit *dat* ze schema's hebben. Als je zegt 'technologie is gevaarlijk', dan is dat niet automatisch een objectieve waarheid, maar dan is dat naar jouw mening zo omdat het een onderdeel is van jouw schema's. En omdat je er waarschijnlijk nooit uit jezelf opeens anders tegenaan zult kijken, zal jouw idee dat technologie gevaarlijk is ook nooit veranderen zonder hulp van buitenaf. Schema's zijn dan misschien wel snel, efficiënt en vaak automatisch, maar juist hierdoor ontnemen ze ons ook het zicht op alles wat we hadden kunnen denken wanneer de schema's er niet waren geweest.

Schema's zorgen ervoor dat we een bepaalde kijk op de wereld hebben. Bij veel mensen betekent dit helaas dat ze maar één kijk op de wereld hebben en niet open staan voor andere visies. Je kunt het vergelijken met een paard dat oogkleppen opheeft zodat het maar een kant kan opkijken. Met mensen zit het precies zo. Edward de Bono maakt de vergelijking tussen slimheid en wijsheid (1996: 14). Er zijn mensen die op een bepaald terrein heel erg slim zijn, en soms zelfs een Nobelprijs winnen, maar die verder geen bijzondere wijsheid vertonen. De Bono merkt op dat slimheid als een lens met een zeer scherpe focus is. Wijsheid lijkt meer op een groothoeklens. Je zou dus kunnen zeggen dat onze schema's ervoor zorgen dat we op een bepaalde manier scherp gefocust zijn, maar dat we daardoor wel maar steeds op één ding tegelijk kunnen focussen. Schema's zorgen er kortom voor dat we informatie op onze manier interpreteren, en hierdoor niet meer zien dat er misschien nog wel honderd andere manieren zijn (denk aan *Stijloefeningen* van Raymond Queneau). Om een groothoeklens te krijgen zou je meer overzicht moeten krijgen over andere

mogelijkheden. Met meer overzicht bedoel ik overigens niet dat je een totaal-overzicht moet krijgen. We zijn geen alziende goden. Niemand kan met een lens allerlei mogelijkheden tegelijk bekijken. Daarvoor moet je steeds verschillende groothoeklenzen uit de doos halen om zoveel mogelijk visies te kunnen zien. Een manager die in een organisatie werkt waarin mensen worden gezien als vervangbare radertjes in een soepel draaiende machine, kan niet opeens die mensen gaan zien als leden van één grote familie, of als een groep gelijken die samen beslist hoe het verder gaat met die organisatie. Zelfs als hij de groothoeklens wil uitproberen, dan nog zou hij niet de alternatieve visies in één keer, met al hun facetten, kunnen bekijken.

Daarnaast missen we een overzicht van mogelijkheden, van alternatieven. Schema's zorgen ervoor dat we de wereld alleen maar op onze eigen manier interpreteren en dit als vanzelfsprekend vinden. We kijken niet meer hoe andere mensen dat doen (waardoor we niet open staan voor een andere kijk op de zaken). Door niet na te denken over het feit dat we schema's gebruiken, kunnen ze opeens een onbetwistbare vanzelfsprekendheid worden, kunnen ze van handige instrumenten veranderen in oogkleppen die we niet meer zelf opzij kunnen schuiven.

Een ander probleem van schema's is dat ze ervoor zorgen dat we voornamelijk in generalisaties denken. Je zou denken dat, als we ons daar toch maar op één ding kunnen focussen, we dat heel zorgvuldig doen. Het tegendeel is echter waar. Doordat we in schema's denken, ontstaan op een gegeven moment clusters van hokjes of categorieën. We zien dan bijvoorbeeld niet meer wat er werkelijk is, en we hebben minder oog voor de verschillen tussen bijvoorbeeld mensen en situaties, terwijl we de overeenkomsten binnen een categorie overdrijven (vergl. Vonk (1999: 199); Tversky en Kahneman (1974)). Op die manier ontstaan stereotypen, persoonsbeelden, scripts en beoordelingsstandaarden die ervoor zorgen dat we situaties, gedrag, individuen of groepen niet meer heel nauwkeurig bekijken, maar al een conclusie of een oordeel klaar hebben voordat we de details überhaupt hebben kunnen waarnemen. We missen dus niet alleen het overzicht, maar ook de dieperliggende details van een situatie. Schema's leiden in dit geval dus tot oordelen die eigenlijk niet goed te verdedigen zijn. Om nauwkeurig te kunnen oordelen, moet je een zo 'dik' mogelijke versie van het verhaal voor je hebben, dat wil zeggen dat je zo goed mogelijk je best moet doen om de werkelijkheid met open vizier waar te nemen voorafgaand aan het oordeel.

Slecht gefundeerde vooronderstellingen over elkaar – over wetenschappers en over 'leken' – spelen een cruciale rol in debatten over biotechnologie. Deze

vooronderstellingen zijn de oorzaak van allerlei negatieve verschijnselen die een goed debat in de weg staan. Eerst bespreek ik beelden van wetenschappers, daarna van de 'niet goed geïnformeerde leek'.

#### **4.4 De Frankenstein Reflex**

Wat voor beeld hebben niet-wetenschappers van wetenschap en wetenschappers? Er wordt steeds meer onderzoek gedaan naar deze vraag. Veel van dat onderzoek focust op het beeld dat kinderen hebben van wetenschap en wetenschappers. Een van de eerste belangrijke artikelen op dit terrein werd in 1957 gepubliceerd door Margaret Mead en Rhoda Métraux. Zij lieten 35.000 Amerikaanse *high school* leerlingen een enquête invullen en een essay schrijven over hoe zij wetenschap en wetenschappers zagen. Op het eerste gezicht lijkt het er volgens Mead en Métraux (vergl. 1957: 384-390) op dat het 'officiële beeld' dat kinderen hebben van wetenschappers best positief is:

The scientist is seen as being essential to our national life and to the world; he is a great, brilliant, dedicated human being, with powers far beyond those of ordinary men, whose patient researches without regard to money or fame lead to medical cures, provide for technical progress, and protect us from attack. We need him and we should be grateful for him.

Maar dat bleek maar ten dele op te gaan: toen aan de leerlingen werd gevraagd of ze zelf later wetenschapper zouden willen worden, of met een wetenschapper zouden willen trouwen, was hun reactie 'overwhelmingly negative' (1957: 384). Behalve dat de leerlingen vonden dat wetenschappers enorm saai waren (1957: 388 e.v.), bleek ook uit wat ze schreven, dat ze de wetenschapper zagen als een mannelijke buitenstaander, iemand die niet in contact staat met de werkelijkheid, eenzaam, druk bezig met reageerbuisjes in een donker laboratorium, die gevaarlijk en geheim werk verricht, die werk en privé niet gescheiden kan houden en die zijn kinderen dwingt om ook wetenschapper te worden.

Recenter onderzoek onder basisschoolleerlingen, leerlingen van middelbare scholen en docenten (bijv. Finson, 2002), ook in niet-Westerse landen zoals India (Rampal, 1992) en China (Chambers, 1983), toont aan dat het beeld dat kinderen en pubers hebben van wetenschappers nog niet veel veranderd is. In 1981 bedacht D.W. Chambers de 'Draw-a-scientist-test', een aangepaste versie van de 'Draw-a-man-test', een instrument dat psychologen gebruiken om de emotionele en cognitieve ontwikkeling van een kind meten, en waarbij de onderzochte een

tekening moet maken van een mens. Die tekening wordt vervolgens geanalyseerd. Chambers liet meer dan 4800 basisschoolleerlingen (van de kleuterschool tot groep 5) op een wit vel papier een tekening maken van een wetenschapper. Hij stelde dat als je er echt achter wilt komen wat voor beeld kinderen hebben van wetenschap en wetenschappers, een tekening veel meer informatie blootgeeft, dan wanneer je de kinderen laat praten of schrijven over dit onderwerp. Veel jonge kinderen zijn namelijk nog niet verbaal genoeg om alles dat in hun hoofd zit met woorden te communiceren.

Chambers (1983) identificeerde zeven terugkerende elementen in de tekeningen van de kinderen:

1. lab jas (meestal wit),
2. bril,
3. gezichtshaar (baarden, snorren, abnormaal lange bakkebaarden),
4. symbolen van onderzoek (wetenschappelijke instrumenten en lab materialen),
5. symbolen van kennis (boeken, kasten met ordners),
6. technologie ('wetenschappelijke' producten zoals raketten),
7. geschreven teksten zoals wiskundige formules of uitspraken in tekstwolkjes als 'eureka!' etc..

Chambers merkte op dat deze elementen ook specifiek gekarakteriseerd konden worden. Hij refereert bijvoorbeeld aan het formaat van de wetenschappelijke instrumenten vergeleken met de grootte van de wetenschapper, aan waarschuwborden of tekens van gevaar, aan het feit dat het lab waarin de wetenschapper werkt vaak werd getekend alsof het een kelder of een ondergrondse ruimte was, of aan de aanwezigheid van fictionele figuren zoals het monster van Frankenstein, Dr. Jekyll en Mr. Hyde. Er werd in de tekening ook veel aandacht besteed aan het geheimzinnige element van wetenschap, met bordjes met teksten als 'Keep Out!', 'Private', of 'Top Secret'. Opvallend vond Chambers ook de enorme gender bias onder de kinderen: slechts 28 van de 4807 tekeningen toonden een vrouwelijke wetenschapper.

Onderzoek naar de perceptie van wetenschap en wetenschappers vindt gretig aftrek onder wetenschapscommunicatoren zoals educatieve medewerkers in wetenschapsmusea, maar ook onder leraren op basisscholen en middelbare scholen. Zij hopen bijvoorbeeld meer inzicht te krijgen hoe ze lesmateriaal over



wetenschap zo kunnen aanpassen dat het ook interessant wordt voor meisjes om over een carrière in de wetenschap na te denken. Het blijkt noodzakelijk om lesmateriaal steeds opnieuw aan te passen, want onderzoek bevestigt steeds opnieuw dat het negatieve imago van de wetenschapper erg hardnekkig is. Het is niet voldoende om eenmalig een campagne te organiseren om kinderen te enthousiasmeren de wetenschap in te gaan, en dan maar te hopen dat komende generaties enthousiaster zijn over wetenschap. De oorzaak van dat negatieve imago is nog niet goed onderzocht (vergl. Finson, 2002), maar stripboeken, tekenfilms, en bioscoopfilms lijken een voorspelbare en belangrijke bron van informatie voor kinderen, zoals ook uit het type tekeningen in het onderzoek van Chambers blijkt. Volgens Roslynn Haynes (1994: 2) kun je de beelden van wetenschappers, zoals in de tekeningen van de kinderen, zien als 'expressions of their creator's response to the role of science and technology in a particular social context'. Haynes (1994, 2-3) beargumenteert dat het stereotype beeld dat mensen van wetenschap en wetenschappers hebben

inevitably contributed to Western society's ambiguous love-hate attitude towards science, which has resurfaced in recent decades in the debates over the use of public money for space research, the benefits and dangers of nuclear power and state-of-the-art weapons, the responsibility of science and technology for environmental pollution, and the reification of the individual in a postmodern technocracy.

In haar eigen onderzoek verdedigt Haynes (1994: 3 e.v.; 2003: 244 e.v.) de stelling dat verschillende clusters van stereotype beelden van wetenschappers samengesmolten zijn tot zeven archetypen, die steeds opnieuw opduiken in literatuur, films en TV. Deze zeven archetypen zijn:

1. the evil alchemist
2. the noble scientist hero
3. the foolish scientist
4. the inhuman researcher
5. the scientist as adventurer
6. the mad, bad, dangerous scientist
7. the helpless scientist, unable to control the outcome of his or her work

### 1. *The evil alchemist*

Alchemie wordt feitelijk al vanaf de allereerste introductie ervan in het Middeleeuwse Europa, geassocieerd met zwarte magiërs die hun ziel aan de duivel hebben verkocht. Ondanks de slechte reputatie van alchemie, waren deze zwarte magiërs ook fascinerend, omdat hun zoektocht naar kennis tot allerlei geweldige dingen kon leiden, zoals gouden bergen, oneindige macht of het eeuwige leven. De alchemist was typisch iemand die op zoek was naar een verjongingsdrankje, of naar de *philosophers' stone*, die goedkoop metaal in goud kon veranderen. In de literatuur is de archetypische alchemist Faust, wiens Prometheaanse overmoed tot eeuwige verdoemenis leidde. Faust en zijn fictionele nakomeling Dr. Victor Frankenstein

have inspired fictional characters based on this stereotype –arrogant, power-crazy, secretive, and insane in their pretensions to transcend the human condition and the limits of “permitted” knowledge [...] Almost as a reflex action, media headlines invoke the shorthand of “Faust” or, more frequently, “Frankenstein” to condemn not only experiments that have misfired but new research that *might* prove dangerous (Haynes, 2003: 245).

### 2. *The noble scientist hero*

Wetenschappers werden ook wel eens positief voorgesteld, bijvoorbeeld in de zeventiende eeuw, toen Sir Francis Bacon's utopie *New Atlantis* (1627) verscheen. Bacon's doel was

to restore learning to its ancient status by changing the contemporary image of the scholar from small-minded pedant to altruistic idealist, seeking the common good [...] The idealistic qualities of *New Atlantis* were reaffirmed in the early twentieth century by H.G. Wells. His scientific utopias, like that of Bacon, enthused many readers with the belief that only scientists were selfless and wise enough to be trusted with government, even world government ... (Haynes, 2003: 245-246).

Tegenwoordig komen we in bijvoorbeeld films ook wel nobele wetenschappers tegen, maar dat zijn meestal geen leiders, maar slachtoffers, die protesteren tegen immorele activiteiten, of die als eenling proberen in te grijpen in een negatieve situatie. Dat zie je bijvoorbeeld in de film *Independence Day* waarin een wetenschapper (gespeeld door Jeff Goldblum) erachter komt dat de buitenaardse wezens die de aarde naderen in hun ruimteschepen geen goede bedoelingen hebben, maar op tegenstand stuit van hooggeplaatste bestuurders om dit kenbaar te maken aan de President.

### 3. *The foolish scientist*

Een derde archetype is de wetenschapper die niet in contact staat met de werkelijkheid en geen of bijna geen normaal sociaal leven heeft. De idiote wetenschapper draagt sokken die niet bij elkaar passen, heeft wild haar en lijkt op het eerste gezicht meer komisch dan

sinister, but he too comes with sinister implications. Preoccupied with the trivialities of his private world of science, he ignores his social responsibilities (Haynes, 1994: 3).

In hedendaagse verhalen, bijvoorbeeld in stripboeken over afwezige onderzoekers, begint deze archetypische wetenschapper inderdaad vaak aan een onderzoek dat op het eerste gezicht idioot lijkt, maar dat later heel belangrijk blijkt, waardoor de warrige wetenschapper ook zijn verantwoordelijkheden begrijpt en serieus neemt. De meeste mensen houden ook van dit soort wetenschappers, zoals van de wetenschapper in de filmtrilogie *Back to the Future*.

### 4. *The inhuman researcher*

Het bekendste voorbeeld van de onmenselijke wetenschapper is Dr. Frankenstein in Mary Shelley's *Frankenstein* (1818). Shelley

acutely analyzed many of the implications of involvement in research and why they contributed to Frankenstein's dehumanization. They include: 1. the psychological effects of voluntary isolation; 2. suppression of human affections; 3. loss of the ability to appreciate natural beauty; 4. the naive optimism that knowledge will inevitably be for the good of all; 5. the desire to be always the first to discover something; 6. the delusion that one's research is for the benefit of humanity; 7. the fanatical desire to complete a project whatever the human cost (Haynes, 2003: 249).

De onmenselijke wetenschapper is een van de meest voorkomende archetypen in de perceptie van het publiek. Dat leidt ook tot wat ik de 'Frankenstein Reflex' zou willen noemen: zodra in de media op een negatieve manier aandacht wordt besteed aan wetenschap of wetenschappers, neigen mensen er meteen toe om alles wat daarmee te maken heeft, meteen te zien als een moderne versie van het Frankenstein verhaal. Het leidt er ook toe dat er woorden worden bedacht zoals 'Frankenfood', in de discussie over de genetische modificatie van voeding, die direct voor een negatieve associatie zorgen bij niet-wetenschappers.

### 5. *The scientist as adventurer*

De meeste mensen zullen 'de wetenschapper als avonturier' wel herkennen van films zoals *Indiana Jones*, *Jurassic Park*, of van populaire TV series zoals *Star Trek*. Volgens Haynes is dit het archetype het aantrekkelijkste, maar ook het meest simplistische type dat er is. Echte wetenschappers zijn namelijk vrijwel nooit avonturiers, in de zin dat zij voortdurend op pad zijn in gevaarlijke omstandigheden.

The character found its first and perhaps supreme expression in the novels of Jules Verne, with their assurance that European man would, inevitably, and with flair, conquer the natural world and transcend human limitations....Arthur Conan Doyle's Professor Challenger and Sherlock Holmes stories are in the same mould, with their potent mix of science, adventure, rationality, and moral superiority that restores justice and order out of evil and uncertainty (Haynes, 2003: 250).

### 6. *The mad, bad, dangerous scientist:*

The moral characteristics of this figure are not new, having sprung from the alchemist tradition; but twentieth-century writers and filmmakers grafted on a new ruthlessness that soared to the heights of megalomania. This scenario became feasible with the increasing power of science to produce cataclysmic results on a scale hitherto unimaginable. Frankenstein's Monster and Wells' Invisible Man could demolish only a few people; the purveyors of bacterial warfare, nerve gas, or nuclear weapons could destroy whole nations, and possibly life on this planet (Haynes, 2003: 251).

Na 1945 was het voor gewone mensen niet langer meer mogelijk om optimistisch te blijven geloven in het idee dat wetenschap alleen maar goed is en dat de wetenschappers die alles onder controle hebben alleen maar vriendelijke en verantwoordelijke mensen zijn. Er werden vanaf dat moment fundamentele vragen gesteld over de morele verantwoordelijkheid van wetenschappers, wie mag besluiten over wie bepaalde kennis mag hebben, wat er met die kennis gedaan mag worden en wie dat controleert. De slechte en gekke wetenschapper zie je terugkomen in verschillende *James Bond* films uit die tijd, maar ook in bijvoorbeeld *Dr. Strangelove*. In *James Bond* films lijken de meeste wetenschappers, afgezien van de grappige Q die allerlei handige gadgets voor Bond uitvindt, uit op *total world domination*. Wetenschap is voor hen slechts een middel om aan de macht te komen. Dr. Strangelove in de gelijknamige film is een nucleair specialist en een voormalige Nazi die er geen problemen mee heeft om de gehele mensheid te vernietigen op een kleine elite-selectie van slimme mannen en sexy vrouwen na.

### 7. *The helpless scientist*

Het laatste archetype is *The helpless scientist, unable to control the outcome of his or her work*: vooral in tijden waarin mensen zich afvragen of meer kennis ook beter is, is het archetype van de hulpeloze wetenschapper populair, zoals in films als *Outbreak*, waarin een virus voor enorme aantallen doden zorgt, en de wetenschappers in eerste instantie niet weten wat ze moeten doen. Het lijkt daarbij niet zoveel uit te maken wat de moderne technologie of kennis is waartegen de wetenschappers moeten strijden:

In the media, atomic power, robots, germ warfare, genetic engineering, in-vitro fertilization, organ transplants, gene banks and diminishing biodiversity, cloning, global warming, industrial pollution, mind-changing drugs, artificial intelligence, the Human Genome Project, virtual reality, the Internet, and numerous other projects, real and imagined, are presented in similar terms (Haynes, 2003: 253).

Haynes constateert dat de meerderheid van deze stereotypes een negatief beeld van wetenschappers representeren. Deze representaties reflecteren echter niet alleen de beelden die mensen hebben als ze nadenken over *fictieve* wetenschap of wetenschappers. Volgens Haynes hebben deze representaties in de hoofden van mensen schema's gecreëerd waaraan *echte* wetenschap wordt afgemeten of waarmee echte wetenschappers worden vergeleken (Haynes, 1994: 4). Stereotypes in tekeningen en verhalen (in literatuur, maar ook bijvoorbeeld op TV) leren ons dus iets over de houding van het publiek ten opzichte van wetenschap en technologie, wat we positief vinden, maar ook waar we bang voor zijn, en over de grenzen die wetenschap overschrijdt (of dreigt te overschrijden) waarover we ons zorgen maken.

Het grote probleem van deze zeven archetypen zoals Haynes die benoemt is dat mensen die vanuit deze archetypische stereotypes redeneren nog altijd 'still mostly concerned' zijn met 'fantasy, not reality' (Turney, 1998: 11). Dit is een probleem omdat deze stereotypes, net zoals metaforen, kunnen helpen om wetenschap begrijpelijk en toegankelijk te maken voor niet-wetenschappers. Ook kunnen ze worden gebruikt om wat niet echt is, waar of werkelijkheid te maken. Of zoals Sally Wyatt (2004: 244) het formuleert wanneer ze het over metaforen heeft: sommige van die stereotypes worden na een lange periode van gebruik vaststaande feiten. De waarheid is dan niet méér dan een stereotype, 'worn out and [...] drained of sensuous force'. George Lakoff en Mark Johnson gaan zelfs nog

een stapje verder en stellen dat ‘... metaphors can have the power to define reality [...] whether in national politics or everyday interaction, people in power get to impose their metaphors’ (Lakoff en Johnson 1980: 157).

Taal is een belangrijk middel om de werkelijkheid te construeren. Door bepaalde woorden te gebruiken brengt men ideeën waarin de werkelijk op een bepaalde manier vorm krijgt, naar buiten om mensen te overtuigen om er ook op die manier over te denken. Als mensen die taal gebruiken om stereotypes steeds meer vorm en inhoud te geven, dan kan dit een katalyserende rol spelen in het denken van mensen over zoiets als biotechnologie.

Sinds 1992 speelt bijvoorbeeld de term ‘Frankenfood’ een belangrijke, vooronderstellingen bevestigende rol in discussies over de genetische modificatie van voeding. De term werd voor het eerst gebruikt door Paul Lewis in het artikel ‘Mutant Foods Create Risks We Can't Yet Guess’ dat verscheen in de *New York Times* (16 Juni 1992). Voor veel mensen was en is de genetische modificatie van voeding en gewassen en organismen een ver-van-je-bed show. Het is een nogal technisch begrip, waar mensen niet direct concrete associaties bij hebben. Als ze het woord ‘Frankenfood’ horen, verandert dit echter op slag. Ik noemde dit zojuist al de ‘Frankenstein Reflex’. Ook al weten ze dan nog steeds niks over GM voedsel, ze weten wel wie Frankenstein was (ook al hebben ze het boek meestal niet gelezen, en de films niet gezien). Al sinds Mary Shelly’s roman verscheen, *triggert* Frankenstein de gedachten van mensen over wat er gebeurt als wetenschappers de grenzen oprekken van het bekende, om vervolgens de controle te verliezen over wat ze gecreëerd hebben. Dat resulteert meestal niet in al te positieve gedachten over nieuwe technologie. De media maken gretig gebruik van dit soort metaforen, om een spannende zwart/wit tegenstelling te creëren. Dat blijkt bijvoorbeeld ook uit metaforen zoals ‘demon seeds’ (Economist, 1998), ‘Über Plants’ (Walsh, 1999) en ‘Brave New Farm’ (Walsh, 1999). Ook al werden deze metaforen wellicht niet ingezet om een negatieve houding per se te bewerkstelligen, metaforen zijn nooit betekenisloos of onschuldig. Ze kunnen bijdragen aan agendabepaling en besluitvorming over nieuwe technologieën. Dat komt, zoals Lakoff en Johnson het bijvoorbeeld stellen (1980: 1), omdat metaforen niet slechts woorden zijn, maar aanzetten tot actie. Of zoals Robert Entman (1993: 52) het stelt:

[T]o frame is to select some aspects of a perceived reality and make them more salient in a communicating text, in such a way as to promote a particular problem definition, causal interpretation, moral evaluation, and/or treatment recommendation.

Wat de werkelijke betekenis ook is van een begrip, dat is niet meer het enige dat telt in debatten. Wat iets is, en hoe we het begrijpen, krijgt vorm door schema's, mentale modellen of metaforen als dragers van onze vooronderstellingen. En of die beelden en vooronderstellingen nu hun oorsprong vinden in literatuur, populaire cultuur of in de media, ze zijn dus niet altijd behulpzaam bij het voeren van een zinvol debat: 'There is now some truth in the suggestion that they hinder rather than help debates when we are confronted with the details of real, novel technologies' (Turney, 1998: 220).

Er worden wel pogingen gedaan om denken in stereotypes tegen te gaan, ook al kun je soms ook vraagtekens stellen bij de intenties daarachter. Zo heette genetische modificatie een jaar of tien geleden nog genetische manipulatie (naar het Engelse *genetic engineering*). Toen duidelijk werd dat mensen bij het woord 'manipulatie' niet aan de kracht en mogelijkheden van biotechnologie denken, maar aan 'sneaky' wetenschappers die in het lab de macht over het leven grijpen, werd de term veranderd in 'genetische modificatie'. Helaas bleek het een te optimistische gedachte om te denken dat alleen het veranderen van een term een verandering in het denken kan bewerkstelligen: ook genetische modificatie is een impopulaire term geworden, die mensen tegenwoordig vooral doet denken aan onzichtbare risico's, vervuiling en onzuiverheid (vergl. Cook, 2004: 109). Daarnaast blijkt dat ook andere vooronderstellingen (namelijk van wetenschappers over leken) een goede discussie in de weg zitten. Dat is het onderwerp van de volgende paragraaf.

#### **4.5 De mythe van het gebrek aan kennis & informatie**

Wanneer je zelf geen wetenschapper bent, dan lijkt het haast onmogelijk om erachter te komen waar het nieuwste onderzoek, bijvoorbeeld over biotechnologie, precies over gaat. Informatie in de populaire media is te summier, of vaak gekleurd door de mening van de auteur van een stuk of de maker van een programma. Maar de wetenschappelijke literatuur is voor iemand die geen expert is op het betreffende terrein zo goed als ontoegankelijk. Daarbij gaan de ontwikkelingen in de wetenschap zo snel dat kennis die je een jaar of twee geleden hebt opgedaan alweer ernstig verouderd is. Ethici die zich bezighouden met wetenschap en nieuwe toepassingen daarvan lopen voortdurend tegen dit probleem op. Snelle veranderingen in bijvoorbeeld het biotechnologie-onderzoek maken het moeilijk om een steeds op de juiste feiten gebaseerde positie in te

nemen. Het leidt tot de verzuchting dat het vaak aanvoelt alsof je 'breathlessly behind the science' aanrent (Karen Lebacqz, 2003: 193).

Een vraag is of je inderdaad altijd de laatste wetenschappelijke kennis in huis moet hebben om op een verantwoorde manier iets over een nieuwe ontwikkeling te kunnen zeggen. Is het wel nodig om buiten adem te raken in een poging om een semi biotechnologie-expert te worden? Er zijn in ieder geval twee antwoorden mogelijk op deze vraag: 'Nee, ook als je geen expert bent kun je in een debat iets zinnigs over biotechnologie zeggen' en 'Ja, alleen als je de feiten kent mag je een oordeel hebben'.

Kun je in een debat iets zinnigs te melden hebben zonder dat je een expert bent? In eerste instantie kan die vraag bevestigend worden beantwoord. Er is een verschil tussen weten 'wat' en weten 'hoe': ook als je niet begrijpt hoe het mogelijk is dat een fiets niet omvalt tijdens het fietsen, is het toch mogelijk dat je leert fietsen. Ook als ik geen rijbewijs heb, en niet exact weet hoe een auto in elkaar zit en functioneert, kan ik toch verstandige dingen te zeggen hebben over vervuiling, of over gevaren die verbonden zijn aan te hard rijden. Analooft daaraan kun je beargumenteren dat een deelnemer aan een debat over PGD (preimplantatie genetische diagnostiek) niet zelf de screening en selectie hoeft uit te kunnen voeren, om toch iets te kunnen zeggen over welke waarde hij verbindt aan het ongeboren leven. Het is dus niet noodzakelijk dat je alle, of zelfs maar zoveel mogelijk wetenschappelijke kennis hebt om ergens iets over te kunnen zeggen. Het is wel van belang dat je voldoende *relevante* kennis in huis hebt. Wat relevante informatie in bepaalde situaties is verschilt van geval tot geval. Een timmerman hoeft niets te weten over de moleculaire structuur van hout, maar als hij niet weet welke kant hij op moet schaven om te voorkomen dat het hout splintert, dan is het een slechte timmerman. In discussies over biotechnologie of genomics is het van belang iets over de technologie te weten als je juist over die technologie wilt meepraten, bijvoorbeeld in het geval van het gebruik van embryo's voor stamcelonderzoek. Als je een mening hebt over de mogelijke negatieve gevolgen van genetisch gemodificeerde planten voor het milieu, dan moet je kunnen begrijpen wat die gevolgen zouden kunnen zijn, en waar die dan door veroorzaakt worden.

Om volwaardig deel te kunnen nemen aan een debat hoeft je in eerste instantie dus geen expert te zijn, maar je hebt wel enige basale kennis nodig over het onderwerp



waarover je een mening hebt of wilt vormen. Hieraan lijkt het echter nog wel eens te schorten. Zo blijkt uit onderzoek onder Europese burgers (Eurobarometer, 2003) dat in 1996 20 tot 35 % van de Europeanen dacht dat de volgende uitspraken juist waren:

- Normale tomaten hebben geen genen, maar genetisch gemodificeerde tomaten wel;
- Iemand die een genetisch gemodificeerde tomaat eet, wordt zelf ook genetisch gemodificeerd;
- Genetische gemodificeerde dieren zijn groter dan niet genetisch gemodificeerde dieren.

Op zich lijkt het misschien niet slecht dat 65 tot 80 procent van de Europeanen blijkbaar wèl weet dat bovenstaande stellingen niet juist zijn. Vergeleken met andere technologieën (bijvoorbeeld medische) scoort biotechnologie echter heel slecht. Hoe moet je deze cijfers interpreteren? Het feit dat toch nog een vrij groot gedeelte van de Europeanen denkt dat bovenstaande stellingen juist zijn, suggereert dat er een gebrek aan basale kennis over sommige toepassingen van agrarische biotechnologie bestaat. De vraag is echter of dit erg is. En als dat zo is, waarom dan?

Door sommige onderzoekers (zie bijv. Marchant, 2001) wordt het gebrek aan kennis dat het publiek heeft met betrekking tot nieuwe technologieën als zeer vervelend en onnodig ervaren. Zij stellen dat het publiek vaak zo anders denkt (waarmee ze meestal bedoelen: negatief) over nieuwe technologieën dan de experts die zich dagelijks bezig houden met deze technologieën, omdat ze niet snappen waar ze het eigenlijk over hebben. Ze hebben niet de juiste informatie of ze zijn te dom om iets met de juiste informatie te doen. Het publiek is kortom niet voldoende wetenschappelijk geletterd. In de literatuur over dit onderwerp wordt dit vaak het 'deficit model' of 'the knowledge deficit approach' genoemd. In dit verband worden vaker Eurobarometeronderzoeken aangehaald. Zij dienen dan als ondersteunend empirisch bewijsmateriaal, maar eigenlijk ook bijna als een soort wapen (vergl. Hornig Priest, 2001: 61) voor het verdedigen van de stelling dat mensen die niet voldoende weten over agrarische biotechnologie negatiever zijn over deze technologie dan mensen die er wel voldoende kennis over hebben (waarbij voldoende betekent dat ze weten welke stellingen juist en onjuist zijn).

Onvoldoende weten over biotechnologie of genomics kan een negatieve houding bevorderen (vergl. Hoban en Katic, 1998), en een negatieve houding kan een controverser helpen ontstaan of laten escaleren.

Wordt negatief zijn over een ontwikkeling alleen maar veroorzaakt door een gebrek aan kennis? Is meer kennis van genomics onder het publiek de beste manier om controverses te voorkomen? Volgens de Eurobarometeronderzoekers zelf (Gaskell et al., 2006) is dat niet het geval. Zij stellen dat er nog andere redenen zijn waarom mensen onzeker of negatief reageren op bepaalde toepassingen van genomics. Uit Eurobarometeronderzoek (bijv. 2003) blijkt namelijk ook dat mensen van sommige toepassingen in de medische biotechnologie veel positieve resultaten verwachten, ook al snappen ze de achterliggende technologie niet. Ze hebben het idee dat de voordelen van deze toepassing (mensen genezen die anders niet te genezen zijn) veel duidelijker zijn dan bij agrarische biotechnologie het geval is. Daarvan vragen veel mensen zich af of die toepassingen wel echt nodig zijn, en of alle andere alternatieven al voldoende onderzocht zijn.

Voor agrarische biotechnologie zou dan gelden: *Why fix something if it ain't broken?* Er lijken genoeg alternatieve oplossingen te bedenken om bijvoorbeeld voedselschaarste op te lossen, oplossingen die los staan van het gebruik van biotechnologie. Agrarische toepassingen van biotechnologie hebben bij mensen minder prioriteit dan gezondheid. Daarnaast is het voor veel mensen ook niet duidelijk wat precies de risico's zijn van agrarische biotechnologie. Hun cognitieve onzekerheid, in combinatie met het idee dat het ook niet echt nodig is zolang andere opties nog niet uitgeput zijn, zorgt ervoor dat mensen niet heel positief zijn over deze vorm van biotechnologie.

De onzekerheid over de voor- en nadelen en de risico's verbonden aan agrarische biotechnologie, wordt door experts vaak gezien als iets dat veroorzaakt wordt door een gebrek aan kennis. Het gebrek aan kennis wordt dus gelijkgesteld met onzekerheid over de risico's, en die onzekerheid zorgt ervoor dat mensen negatiever zijn, of in ieder geval veel minder positieve verwachtingen hebben. De vraag is echter of meer kennis ervoor kan zorgen dat mensen minder negatief zijn over biotechnologie. Die gevoelens van onzekerheid zijn niet allemaal terug te voeren op een gebrek aan kennis. Ze worden bijvoorbeeld ook veroorzaakt door morele onzekerheid (wat betekenen deze ontwikkelingen ethisch gezien?), of door onzekerheid op sociaal-economisch terrein (wat is de betekenis van deze ontwikkeling voor de maatschappij?).

Toch is het idee dat vooral onzekerheid over de feiten en dus een gebrek aan feitelijke kennis de oorzaak is van een negatieve houding ten opzichte van nieuwe technologieën een gangbare opvatting. Sterker nog, het lijkt wel alsof sommige wetenschappers en wetenschapscommunicatoren er op gebrand zijn om de controverse rond biotechnologie te wijten aan het onbegrip of het verkeerd begrijpen van biotechnologie door het publiek. Uit allerlei onderzoek (Wright en Nerlich (2006); Cook (2004); Cook, Pieri en Robbins (2004); Horning Priest (2001); Collins en Evans (2002)) blijkt dat veel (bèta)wetenschappers het publiek zien als 'passief, emotioneel en onwetend'. Daarnaast blijkt ook dat wetenschappers een negatieve houding van het publiek ten opzichte van een nieuwe technologie (zoals vormen van biotechnologie) in het algemeen wijten aan een gebrek aan kennis. In een interview in *De Volkskrant* (Van Raaij, 1 september 2011, p. 19) antwoordt de wereldberoemde 'genenjager' Craig Venter bijvoorbeeld op de vraag wat hij zegt tegen al die mensen die bang zijn voor genetische manipulatie, of die gesleutel aan genen onnatuurlijk vinden: 'Ik zou zeggen: *get a better education* [...] Die irrationele manier van denken staat heel ver van me af'.

In een verslag van een workshop van de *European Group on Life Sciences* (2004), een commissie die door de Europese Unie werd aangesteld om te onderzoeken hoe communicatie over biotechnologie en genomics beter kan, wordt naast allerlei genuanceerdere uitspraken bijvoorbeeld gesteld dat maatschappelijke debatten over biotechnologie vooral bedoeld zijn om uitleg te geven over de voordelen van biotechnologie. In de wetenschapscommunicatie wordt dit ook wel 'transmissiedenken' genoemd: dit is een visie op het communiceren over wetenschap waarin een zender een boodschap verstuurt naar een ontvanger. De zender is de wetenschap, ofwel de wetenschappelijke experts. De ontvanger is het grote publiek dat vooral uit leken bestaat. In deze traditionele, maar nog steeds een normale inheemse visie op wetenschapscommunicatie binnen de wetenschappelijke wereld (vergl. Hansen et al., 2003: 111), wordt wetenschappelijke kennis neergezet als objectief en waarde vrij. Centraal staat het bevorderen van kennis, van wetenschappelijke geletterdheid, of wetenschappelijke 'gecijferdheid' zoals bijvoorbeeld Rudy Kousbroek (in zijn nawoord van het boek *Ongecijferdheid* van John Allen Paulos, 1989) het noemt. De vraag is waarom wetenschappelijke gecijferdheid voor veel wetenschappers blijkbaar een heet hangijzer is, terwijl uit onderzoek blijkt dat er meer is dan die specifieke kennis, of het gebrek daaraan, dat de mening van het publiek over nieuwe technologieën beïnvloedt.

Volgens sociologen zoals Marris et al. (2001) is 'the knowledge deficit approach', ofwel het idee dat nieuwe technologieën door het publiek vaak negatief bejegend worden door een gebrek aan kennis bij het publiek, nog steeds populair onder wetenschappers, omdat ze zelf een gebrek aan kennis hebben over het publiek. Marris en haar co-auteurs hebben allerlei literatuur geanalyseerd en mensen geïnterviewd 'within governmental, regulatory, scientific (research and expertise) institutions, and commercial organisations (mostly biotechnology firms, less so food producers and food distributors)' (2001: 75). Ze kwamen tot de conclusie dat er verschillende hardnekkige mythes de ronde doen onder wetenschappers (inclusief diegenen die niet als wetenschappers werken, maar zich wel bezighouden met wetenschap).

Een mythe is een ongefundeerde of slecht gefundeerde vooronderstelling. Met andere woorden een mythe is een schema of een metafoor die gebaseerd is op een onterechte perceptie van de werkelijkheid. Bijvoorbeeld dat onwetendheid onder het publiek de voornaamste reden is van controverse over nieuwe biotechnologische of genomics-toepassingen. Een andere mythe is dat mensen alleen maar 'voor' of 'tegen' genetisch gemodificeerd voedsel kunnen zijn, dat er geen tussenweg mogelijk is. Weer een andere mythe is dat het merendeel van de mensen alle risico's wil uitsluiten als het om nieuwe technologie gaat. Marris en haar co-auteurs noemen dit soort ideeën 'mythes', omdat er geen enkel empirisch bewijsmateriaal is dat de waarheid ervan aantoont en om het feit te laten zien dat

among certain circles of actors, they (deze mythische ideeën, OC) are assumed to be obvious and do not need to be supported by empirical evidence. Thus they circulate, largely unchallenged, accompanied by a series of repeated anecdotes, which are accepted as confirmation of these views (ibid., 2001: 75).

Een van die 'anekdotes' is dat historisch gezien het publiek nog nooit nieuwe technologieën met open armen heeft ontvangen. Toen de auto, het vliegtuig, of vaccinaties tegen ziektes werden uitgevonden, was het publiek daar in eerste instantie ook sceptisch over. Pas toen de mensen erachter kwamen wat de voordelen van deze uitvindingen waren, werden ze geaccepteerd. De belangrijkste boodschap hierachter is volgens sommige wetenschappers dat dit de manier is waarop de dingen nu eenmaal gaan. Ook in discussies over bijvoorbeeld GMOs (genetically modified organisms) of PGD. Nu denkt het publiek er veelal negatief over, maar zodra ze inzien wat de voordelen zijn, dan zullen hun bedenkingen als sneeuw voor de zon verdwijnen.

Er lijkt inderdaad wel iets te zeggen voor het idee dat zodra mensen aan iets gewend zijn geraakt, ze er ook positiever over denken. Zo is het ten minste met veel nieuwe technologieën gegaan. Toch ontbreekt in deze ‘anekdote’ een belangrijk inzicht, namelijk dat ze niet erkennen dat

the technologies in question were modified, through regulatory and technological evolutions, before becoming accepted (e.g. extensive regulations concerning the driving and manufacture of motor vehicles). Moreover, they fail to acknowledge that many of the original risk concerns raised by the lay public have indeed been realised (e.g. pedestrian deaths from car driving, plane accidents, Chernobyl accident, negative health impacts linked to vaccination...), and that less well anticipated negative impacts have also occurred (e.g. harmful environmental impacts of motor vehicles) (Marris et al., 2001: 76-77).

Door gewenning worden nieuwe technologieën misschien wel steeds acceptabeler gevonden door gewone mensen, maar niet voordat enkele reële zorgen die deze mensen zich maakten voor aanpassingen in de technologie hadden gezorgd. Uiteindelijk zorgen dit soort verhaaltjes die de ronde doen onder wetenschappers voor het vergroten van de kloof tussen wat volgens wetenschappers objectieve risico's en rationele meningen zijn en wat het publiek denkt.

Het onderscheid tussen wat wetenschappers als reële risico's zien en wat gewone mensen als risicovol ervaren (later ook vaak erkend als reëel risico) is uitgebreid bestudeerd. Een van de meest prominente onderzoekers van dit onderscheid is Brian Wynne. Wynne is bekend geworden met onderzoek naar de kwaliteit van de kennis waarop risk management en politieke besluitvorming is gefundeerd. Een belangrijk thema binnen zijn onderzoek is de ‘scientification of knowledge’ (1996 en 2011). Wynne stelt dat besluitvormers en risico onderzoekers te veel vertrouwen hebben in wetenschappelijke geproduceerde kennis. Ze hebben daar zoveel vertrouwen in dat ze zelfs onzekerheden die inherent zijn aan de productie van kennis ontkennen, of andere vormen van kennis uitsluiten. Daarnaast hebben ze ook de neiging om de zorgen van het publiek die aan de basis van een aantal technologische controverses staan verkeerd te begrijpen.

Wynne (1996) illustreert dit aan de hand van ‘the case of the Cumbrian sheep-farmers’ in de nasleep van de ramp in Tsjernobyl. Schaapherders in het noorden van Engeland kregen te maken met radioactieve neerslag, waarmee hun kuddes en weides werden besmet. Het verhandelen van hun schapen was voor deze boeren de enige bron van inkomsten, maar omdat de schapen radioactief waren, verbood de overheid hen dit te doen. Wetenschappers kwamen naar de boeren toe om hen

te informeren over de invloed van radioactiviteit op hun land en dieren, en om te testen of deze langzaam afnam. De uitslag van deze testen waren voor de overheid reden om de periode waarin de boeren hun schapen niet mochten verhandelen te verlengen. De relatie tussen de boeren en de wetenschappers werd steeds slechter. De boeren waren kwaad dat de wetenschappers niet naar hen luisterden: zo waren er bepaalde stukken land waar de boeren nooit hun schapen lieten grazen, en stukken land waar dat wel gebeurde. Volgens de boeren testten de wetenschappers vooral die stukken land waar de schapen nooit kwamen. Op die stukken land was de radioactiviteit hoger, omdat er meer regen op was gevallen. Daardoor leek het alsof de radioactiviteit in het algemeen nog steeds erg hoog was, terwijl die volgens de boeren steeds minder werd op de relevante weides:

The farmers experienced the scientists as denying, and thus threatening, their social identity by ignoring the farmers' specialist knowledge and farming practices, including their adaptive decision-making idiom (Wynne 1996: 39).

De wetenschappelijke experts waren volgens Wynne in de ogen van de boeren niet geloofwaardig. Uit verschillende interviews (Wynne, 1996: 39 e.v.) met de betrokken boeren leidt hij af dat leken verschillende criteria hebben om te beoordelen of een bepaalde autoriteitsfiguur geloofwaardig is. In het geval van de schaapherders bleek dat bijvoorbeeld uit vragen (en de negatieve antwoorden daarop) als: zijn de voorspellingen van de wetenschappers accuraat? Hebben de wetenschappers oog voor de bij de boeren al aanwezige kennis, zoals bijvoorbeeld over waar hun kuddes wel en niet grazen? Staan de wetenschappers open voor kritiek? Zijn de wetenschappers onafhankelijk, of worden ze gestuurd door instellingen die baat hebben bij de verlenging van de periode waarin de boeren hun kuddes niet mochten verhandelen?

Bij het analyseren van de controversen tussen de schaaphouders en de wetenschappers wordt duidelijk dat de belangrijkste reden waarom de boeren negatief waren over de wetenschappers en wetenschappelijke kennis niet hun gebrek aan wetenschappelijke kennis was. Je kunt hieruit concluderen dat er een alternatieve visie mogelijk is op de vraag waarom biotechnologie tot controverses leidt. Wynne's analyse suggereert dat onder andere 'vertrouwen' en 'geloofwaardigheid' een centrale rol spelen in het publiek begrip en perceptie van risico's. Misschien zijn het gebrek aan vertrouwen of aan geloofwaardigheid van de wetenschappers, wetenschappelijke kennis en instituten, wel grotere voorspellers

van waarom nieuwe technologische ontwikkelingen vaak tot controverses leiden dan het vermeende gebrek aan wetenschappelijke kennis onder het publiek.

#### **4.6 Samenvattend**

In de vorige hoofdstukken zagen we dat het in een publiek debat belangrijk is dat de deelnemers zich houden aan een aantal basale gespreksregels. Alleen op die manier is het mogelijk om de morele democratisering van een debat, ofwel de driedubbele verbreding van de groep deelnemers, de argumenten en de vragen die een rol kunnen spelen in een publiek debat, te realiseren. In hoofdstuk 3 werd aangegeven dat redelijkheid en inclusiviteit noodzakelijk zijn om die morele democratisering van een debat mogelijk te maken. Redelijkheid en inclusiviteit zijn echter geen vanzelfsprekendheden in een discussie. Daarvoor is vertrouwen in de andere deelnemer nodig. Dat vertrouwen is echter niet vanzelfsprekend. Dat blijkt bijvoorbeeld door de relatie tussen wetenschappers en leken in debatten over nieuwe technologie onder de loep te nemen. De ander toelaten tot het debat, diens argumenten en vragen accepteren, en de ander serieus nemen, wordt in deze relatie sterk bemoeilijkt door het wederzijdse gebrek aan vertrouwen.

Vertrouwen in de relatie tussen wetenschappers en leken is nodig, omdat dit de grondslag is voor een *license to operate* van de wetenschap. Dit vertrouwen geeft wetenschappers een reden om de mening van leken serieus te nemen en toe te laten. Het geeft leken reden om de wetenschap een *license to operate* te geven. Vertrouwen is echter een relationeel concept: of jij betrouwbaar wordt gevonden heeft niet alleen te maken met je eigen moeite om betrouwbaar gevonden te worden, maar heeft ook te maken met hoe de ander je ziet, en dat kan los staan van je eigen inspanningen. Vertrouwen is geen eenrichtingsverkeer. Naast het eigen handelen dat aanleiding kan zijn om een wetenschapper al dan niet te vertrouwen, wordt vertrouwen in wetenschap en wetenschappers voor een belangrijk deel ook bepaald door de impliciete vooronderstellingen van leken over wetenschap. Die vooronderstellingen worden helderder door te kijken naar de archetypische rollen van wetenschap en wetenschappers in de populaire cultuur. Die zijn meestal niet erg positief. Deze vooronderstellingen geven mede vorm aan het beeld dat leken hebben van wetenschappers. Dat betekent in publieke debatten concreet dat wetenschappers in relatie tot nieuwe technologische ontwikkelingen met wantrouwen kunnen worden bejegend. Je zou daarvan kunnen

stellen dat dit bijna een soort reflex is: ook al weten leken niet precies het naadje van de kous, ze hebben toch een negatieve mening over nieuwe ontwikkelingen.

Tegelijkertijd staan wetenschappers vaak ook niet al te positief tegenover leken. Een nog steeds onder wetenschappers heersend dogma, bekend als de ‘knowledge deficit theory’ is dat leken ongeïnformeerd, onwetend en/of dom zijn. Daardoor staan ze automatisch negatiever tegenover wetenschap dan mensen die wel weten waar wetenschap over gaat. De oplossing om wantrouwen en een negatieve houding te voorkomen, zou volgens wetenschappers dan ook moeten zijn dat leken door wetenschapscommunicatie beter geïnformeerd zouden moeten worden over wat wetenschap nu precies is, en wat de nieuwste ontwikkelingen inhouden. Dit is echter een typisch voorbeeld van eenrichtingsverkeer. Dit soort wetenschapscommunicatie werkt niet, omdat mensen hun mening over een ontwikkeling niet of niet alleen baseren op feitelijke, wetenschappelijke informatie, maar ook op hun persoonlijke waarden.

Concluderend kunnen we dan ook stellen dat de verborgen vooronderstellingen die wetenschappers en leken hebben ten opzichte van elkaar, vertrouwen in elkaar in de weg staan. Dat zorgt er weer voor dat redelijkheid en inclusiviteit als kenmerken van een moreel gedemocratiseerd debat lastig te waarborgen worden.





# Hoofdstuk 5

## *Hete hoofden, koude harten*

### 5.1 Inleiding

In een moreel gedemocratiseerd publiek debat worden eisen gesteld aan de argumenten en de logica van de argumentatie. Argumenten moeten relevant en waar(achtig) zijn, en de logica van de argumentatie geldig. Er is echter meer. Een vraag is welke overwegingen wel en niet als argumenten mogen gelden.

In *Kloneren in de polder* (2000) concludeert Swierstra dat levensbeschouwelijke argumenten in het debat over klonen, naar aanleiding van het gekloonde schaap Dolly, onvoldoende aandacht hebben gekregen. Volgens Swierstra is dat geen goede zaak omdat dit leidt tot een verarming van de discussie (Swierstra, 2000: 129; Tonkens en Swierstra, 2002: 11 e.v.). Veel ethici zijn het daarin met hem eens. Zo stelt bijvoorbeeld de Canadese Susan Sherwin (2001: 18) dat politici die besluiten moeten nemen over biotechnologie 'should actively seek out moral perspectives that help to identify and explore as many moral dimensions of the problem as possible'. Tegelijkertijd zijn er vooraanstaande politiek filosofen die juist menen dat in een liberale maatschappij religieuze en levensbeschouwelijke argumenten geen rol zouden mogen spelen. In dit hoofdstuk bespreek ik verschillende standpunten in het debat over de status van religieuze en levensbeschouwelijke argumenten en confronteer ik ze met het idee van een moreel gedemocratiseerd publiek debat.

We leven in een samenleving waarin toepassingen van genomics- en biotechnologieonderzoek voor ingrijpende veranderingen zorgen en nog gaan zorgen. Omdat deze ontwikkelingen ons allen (kunnen) aangaan, is het belangrijk om voorafgaand aan besluitvorming de ontwikkelingen op het gebied van genomics en biotechnologie zo breed mogelijk te bediscussiëren. Dit noem ik publieke morele oordeelsvorming. Publieke morele oordeelsvorming maakt het mogelijk zoveel mogelijk maatschappelijke facetten van een kwestie aan bod te laten komen, en in overweging te nemen bij het uiteindelijke nemen van een besluit. En inderdaad worden er veel oordeelsvormende debatten gevoerd over allerlei

aspecten van nieuwe kennis en toepassingen daarvan. Dat ze plaatsvinden, betekent echter nog niet dat ze op een goede, of zelfs zinvolle manier worden gevoerd. Aan het begin van dit boek stelde ik dat debatten over genomics zich kenmerken door herhaling, polarisatie, vaagheid, en een gevoel van machteloosheid. Dat uit zich in de inhoud van debatten, *waarover* ze gaan, maar vindt zijn oorzaak op een meta-niveau: het niveau dat gaat over de manier *waarop* deze debatten gevoerd worden. De debatten over genomics en biotechnologie stranden, worden voortijdig afgebroken of herhalen zichzelf: ze verworden daarmee tot *déjà vu debatten*. Waar ligt dat aan? Wat zit goede publieke morele oordeelsvorming in de weg? Mijn observatie is dat er niet wordt voldaan aan een aantal voorwaarden voor een goed publiek debat: gesprekspartners nemen elkaar niet serieus en oprechte vragen en argumenten worden gediskwalificeerd als zijnde niet relevant of redelijk. Er ontstaat daardoor een wederzijds wantrouwen tussen verschillende partijen.

In de eerste plaats tussen wetenschappers en leken: sommige wetenschappers kijken met *dedain* naar de argumenten van leken en de leken op hun beurt demoniseren de meningen van wetenschappers. Daar zijn verschillende oorzaken voor aan te wijzen. Hier ben ik in het vorige hoofdstuk op ingegaan.

In de tweede plaats tussen mensen die van mening zijn dat levensbeschouwelijke argumenten geen rol in publieke oordeelsvorming zouden moeten spelen, en mensen die daaraan juist de ruimte willen geven. In dit hoofdstuk onderzoek ik het onder liberale filosofen beleden standpunt dat religieuze (of breder: levensbeschouwelijke) argumenten geen rol in het debat zouden mogen spelen. Waarom stellen zij dit? Wat bedoelen ze precies? Welke consequenties heeft dit standpunt voor publiek morele oordeelsvorming?

Redelijkheid en inclusiviteit zijn twee belangrijke voorwaarden voor een moreel gedemocratiseerd debat. In dit hoofdstuk onderzoek ik waarom publieke debatten zo moeilijk aan deze eisen voldoen. In paragraaf 2 en 3 constateer ik dat het een drempel kan zijn dat de deelnemers aan het debat verschillende waarden hebben of benadrukken. Om dit probleem op te lossen hebben politieke filosofen aangegeven dat we waarden en overtuigingen waarover we het toch niet eens kunnen worden uit het debat weg moeten laten (paragraaf 4). Dit geldt volgens hun met name voor levensbeschouwelijke waarden en overtuigingen. In paragraaf 5, 6 en 7 laat ik zien dat gelovigen zich hierdoor gediscrimineerd kunnen voelen. Daardoor kunnen ze zich genoodzaakt voelen om retorische strategieën te

hanteren om toch hun waarden in discussies in te kunnen brengen. Dit blijkt een gevaar voor de democratie op te leveren (paragraaf 8). Publieke debatten kunnen niet aan de voorwaarden van redelijkheid en inclusiviteit voldoen als bepaalde vragen, argumenten en deelnemers al bij voorbaat worden uitgesloten, ook al lijkt dit noodzakelijk in een pluralistische samenleving. In plaats daarvan kunnen we beter onderzoeken hoe we minderheden ook een stem kunnen geven in publieke debatten (paragraaf 9).

## **5.2 Waarden zijn persoonlijk**

Een discussie voeren met een grote groep mensen is altijd een flinke opgave. Zo'n discussie kan alleen gevoerd worden als er een aantal spelregels zijn, waaraan iedereen geacht wordt zich te houden. Zo is er meestal een agenda opgesteld die gevolgd moet worden. Daarnaast geldt ook vaak de regel dat mensen niet door elkaar heen mogen praten. Het is dan namelijk niet goed meer te volgen waar de discussie over gaat. In door de overheid georganiseerde debatten, zoals *Eten en Genen*, worden ook basale eisen gesteld aan het onderwerp van discussie: dat moet helder en eenduidig zijn. Meestal wordt al voor het debat besloten en gecommuniceerd wat er met de uitkomsten van de discussie zal gebeuren. Al dit soort regels helpen om discussies meer gestructureerd te laten verlopen en om het mogelijk te maken conflicten met woorden op te lossen. Sommige conflicten lijken echter niet voldoende geholpen met regels zoals het verbod door elkaar heen praten. Hoe stel je gespreksregels op voor het omgaan met conflicterende morele waarden in discussies? Kunnen daar überhaupt wel regels voor worden gemaakt?

Regels formuleren over hoe er met conflicterende waarden moet worden omgegaan is een lastige zaak. Dat komt omdat waarden niet alleen staan voor wat we waardevol vinden in het leven, maar in feite ook voor wie we zijn. Onze waarden zijn verbonden met onze identiteit: 'Identity is defined as an abiding sense of the self and of the relationship of the self to the world. It is a system of beliefs or a way of construing the world that makes life predictable rather than random' (Terrell Northrup geciteerd door Susskind en Fields, 1996: 155). Zoals Susskind en Fields het stellen: discussies over waarden gaan niet alleen over wat we willen, maar vooral over wie we denken te zijn en hoe we ons verhouden tot 'anderen' waarvan we denken dat ze waarden hebben die botsen met de onze. Er staat daarom veel op het spel wanneer waarden in discussies ter sprake komen. Onze

waarden geven we niet zomaar op, want dan zou onze persoonlijke integriteit op het spel kunnen komen te staan: 'to compromise on basic principles [...] is to betray them and to betray oneself; it is to compromise one's integrity as a moral person' (Benjamin, 1990: 8).

Waarden worden als zeer persoonlijk beleefd. Je persoonlijke waarden op de onderhandelingstafel leggen lijkt het ultieme zwaktebod, een verloochening van jezelf. Waarden zijn eerder breekpunten dan onderhandelpunten. Wie over waarden wil onderhandelen, loopt het risico als ongeloofwaardige 'draaikont' te worden neergezet. Deze visie op waarden blijkt elk goed gesprek, waarin een conflict tussen verschillende waarden centraal staat, in de weg te staan. Hoe meer we vasthouden aan het idee dat onze morele waarden vaststaan, als iets waar niet over te praten valt en dat immuun is voor elk redelijk (tegen)argument, hoe meer we klem komen te zitten in ogenschijnlijk onoplosbare meningsverschillen. In deze situaties wordt de kloof tussen personen met verschillende waarden alleen maar groter. Als het sluiten van morele compromissen als een inbreuk op je persoonlijke integriteit wordt gezien, dan lijkt een praktische oplossing waarbij we respectvol met elkaar omgaan steeds verder weg.

### **5.3 Pluralisme**

Het probleem met de beleving van waarden als iets persoonlijks waar niemand iets mee te maken heeft, is dat dit gevolgen heeft voor de bereidheid om in een conflict met anderen over waarden te praten. Nu heeft ethiek inderdaad een persoonlijke dimensie. Mensen hebben hun eigen waarden en normen. Daaruit volgt echter niet logischerwijs dat die waarden en normen geen onderwerp van gesprek kunnen of hoeven zijn. Met religie hebben we in Nederland overigens met veel succes, hoewel niet zonder grensoverschrijdende kwesties, bepaalde waarden en normen als een privé-zaak buiten publieke discussie geplaatst. In Nederland mag iedereen geloven wat hij of zij wil; je hoeft je voor je geloof bij niemand te verantwoorden (Dit geldt echter niet voor het handelen in naam van je geloof: er zijn nog wel discussies in gevallen waarin je bijvoorbeeld andere mensen of dieren schaadt, bijvoorbeeld in het geval van de besnijdenis van meisjes, de zondagsrust, of het ritueel slachten van dieren). De vrijheid van godsdienst is zelfs in de Grondwet vastgelegd.

De vraag is of onze persoonlijke waarden en normen geheel als een privé-zaak kunnen worden beschouwd. Volgens filosoof Charles Taylor (1994: 86) is dit niet het geval. Hij maakt daarbij een onderscheid tussen de vorm en inhoud van waarden. De vorm van je waarden heeft betrekking op de manier waarop je bepaalde waarden omhelst: bijvoorbeeld door te zeggen dat ze van jou zijn, dat jij zelf bepaalt welke waarden je hebt. De inhoud van je waarden is echter niet persoonlijk. Waarden staan in zekere zin los van mensen, omdat ze er al zijn voor je geboren wordt. Die waarden kunnen natuurlijk alleen maar bestaan en blijven bestaan doordat ze worden gedragen en overgedragen door mensen. Dat betekent dat je je waarden niet in een sociaal vacuüm zelf bepaalt. Dat is een illusie. Je waarden zijn geen creatie *ex nihilo*, ze worden jouw waarden omdat je op een bepaalde manier bent opgevoed, bepaalde vrienden hebt, in een bepaalde samenleving opgroeit (Van Asperen, 1993: 195). Naarmate je ouder wordt ga je je bepaalde waarden steeds meer toe-eigenen.

Bovendien hebben waarden ook niet alleen betrekking op jezelf: veel waarden zijn juist ook op andere mensen gericht. Als je zelf als belangrijke waarden hebt om eerlijk te zijn, om anderen te helpen, om hen geen schade toe te brengen, dan heeft dat vooral betrekking op de mensen met wie je omgaat. Als dat zo is, is het dan niet wenselijk om daar met elkaar over te praten? Want dan zijn je waarden dus niet alleen van jezelf, maar hebben ze ook betrekking op de ander. Door waarden te reduceren tot een persoonlijke kwestie wordt dit miskend.

We moeten dus met elkaar praten over waarden, omdat we op die manier kunnen bepalen hoe we vruchtbaar kunnen samenwerken en vreedzaam kunnen samenleven. Dat is niet eenvoudig in een pluralistische samenleving, waarin meerdere waardevolle manieren van leven zijn te onderscheiden, die niet vanzelfsprekend met elkaar te verenigen zijn. Het zou tegenwoordig onmogelijk zijn om nog één visie op het goede leven te formuleren waarin iedereen zich kan vinden; we vinden het zelfs belangrijk dat iedereen voor zichzelf kan bepalen hoe zijn of haar leven er uitziet (Taylor (1994); Rawls (1971, 1993)).

Nadat het belang van met elkaar daarover in gesprek gaan is vastgesteld, lopen we tegen het tweede probleem aan: is het mogelijk om in een pluralistische samenleving met elkaar in gesprek te gaan over waarden en daarbij verder te gaan dan slechts het uitwisselen van opvattingen?

Bij de oude Grieken was dit geen probleem. Zij 'dachten individu en collectief samen' (Visser 't Hooft, 1992: 266): er was geen tegenstelling tussen het privé

domein en het publieke domein. Het nadenken over het individuele goede leven hield meteen ook in dat er werd nagedacht over wat het betekende om een goed burger te zijn. In onze tijd is dat heel anders. Door godsdienstoorlogen wijs geworden ontstond in de zeventiende en achttiende eeuw langzamerhand het idee om een onderscheid aan te brengen tussen het privé-domein en het publieke domein (vergl. Manenschijn, 1992: 127 e.v.). De overheid zou zich terughoudend gaan opstellen waar dit het privé-leven van mensen betrof. Zij zou zich vooral nog bemoeien met het rechtvaardige, niet meer met het goede leven: het rechtvaardige had alleen betrekking op de spelregels die in het publieke domein nodig waren om mensen met diverse ideeën over het goede leven in vrede te laten samenleven. Op deze manier kon recht gedaan worden aan het individu, dat de vrijheid zou krijgen om zelf te kiezen hoe hij of zij zou willen leven, zonder inmenging van de staat.

De scheiding tussen publiek en privé werd in de negentiende eeuw politiek geconcretiseerd door liberale denkers zoals John Stuart Mill. Ze werd door twee elementen gekarakteriseerd: de scheiding tussen kerk en staat, en het idee van het mondige en autonome individu. Mill trekt scherpe gevolgtrekkingen uit het idee dat iedereen recht heeft op zijn of haar autonome ruimte: als je wilt dat mensen mondige en autonome individuen worden, moet je er ook praktisch voor zorgen dat dit mogelijk is. Je hebt regels nodig die grenzen stellen aan het handelen van mensen, zodat ze niet de ruimte van anderen inperken in hun privé-leven. In zijn essay *Over vrijheid* uit 1859 (1989: 38) verwoordt hij dit als volgt:

Alles waardoor ons leven enigszins waardevol wordt, hangt af van de beperkingen van het gedrag van anderen. Sommige gedragsregels moeten daarom verplicht worden gesteld, in de eerste plaats door de wet, en door de publieke opinie in de vele gevallen die niet tot het terrein van de wet behoren. Wat deze regels moeten zijn, blijft altijd de voornaamste vraag in elke samenleving.

Mill stelt zich vervolgens tot doel een formulering voor deze regels te vinden (1989:43):

Het doel van deze verhandeling is het vaststellen van een enkel zeer eenvoudig principe, dat het ingrijpen van de samenleving in de vorm van dwang of toezicht, of het nu gaat om fysieke kracht in de vorm van bij wet gegeven straffen of om de morele druk van de publieke opinie, zonder uitzondering kan regelen. Dit principe is, dat het enige oogmerk dat de mens recht geeft om individueel of collectief in te grijpen in de vrijheid van handelen van een van hen, hun eigen bescherming is; en dat de enige reden waarom men rechtmatig macht kan uitoefenen over enig lid van een beschaafde samenleving, tegen zijn zin, de zorg is dat anderen geen schade wordt toegebracht.

In Mills standpunt weerklinkt duidelijk het inzicht dat we voor de taak staan om ervoor te zorgen dat in een pluralistische samenleving regels worden geformuleerd die het mogelijk maken dat iedereen vreedzaam kan samenleven. Alleen door regels te formuleren die zich beperken tot ons handelen in het publieke domein zal autonomie en individualiteit gewaarborgd kunnen blijven. Dit betekent concreet dat er geen rol is voor godsdienst of levensbeschouwing in de politiek. In de filosofie wordt dit ook wel het idee van de 'smalle moraal' genoemd. Smalle moraal en moreel minimalisme, waar ik het in hoofdstuk 2 over had, zijn niet hetzelfde, maar staan wel in relatie tot elkaar. Moreel minimalisme is een procesaanpak die ervoor pleit je te beperken tot de smalle moraal om een probleem pragmatisch op te kunnen lossen. Morele democratisering is juist een procesaanpak waarmee problemen op een zo breed mogelijke manier benaderd worden, door te pleiten voor een driedubbele verbreding van vragen, argumenten en de groep deelnemers.

Het onderscheid tussen smalle en brede moraal wordt door verschillende filosofen op vergelijkbare wijze gekarakteriseerd (zie o.a. Mackie (1977); Musschenga (1980); Van Tongeren (1988), Van Asperen (1993)): de smalle moraal is een negatieve, minimale, sociale en universele moraal.

De smalle moraal is negatief omdat zij niet aangeeft wat we moeten doen, alleen wat we niet mogen doen. Dat wil zeggen dat ze bestaat uit 'verkeersregels', regels die zeggen wat in het publieke domein mag en niet mag, maar die geen richting aangeven. De smalle moraal is daarmee 'a system of a particular sort of constraints on conduct - one whose central task is to protect the interests of persons other than the agent and which present themselves to an agent as checks on his natural inclinations or spontaneous tendencies to act' (Mackie, geciteerd in Van Asperen, 1993: 90). Een smalle moraal wordt ook wel een 'ethics of constraint' genoemd. In een bredere zin heeft moraal betrekking op moreel leven, niet alleen op vreedzaam samenleven en vruchtbaar samenwerken. De brede moraal is dan een 'ethics of direction' (vgl. Van Asperen, 1993: 90). Het is een omvattend stelsel van waarden en normen dat richting geeft aan de beslissingen en het handelen van mensen. Met de brede moraal richt de aandacht zich op de vraag naar de inhoud van het goede leven: op welke manier kan men op evenwichtige wijze de verschillende waarden die van belang zijn voor een goed en gelukkig leven combineren?

Daarnaast is een smalle moraal ook een minimale moraal. Zij doet geen beroep op opvattingen over het goede leven. Daarmee maakt ze een brede moraal dus mogelijk: alleen door de smalle moraal dat we in het private domein zelf mogen



bepalen wat het goede leven is, is het bijvoorbeeld mogelijk om zelf te bepalen welke godsdienst je aanhangt.

Ten derde is de smalle moraal een moraal van de gemeenschap: ze bepaalt hoe mensen met elkaar om moeten gaan.

Ten slotte is de smalle moraal ook een universele moraal: de regels van de smalle moraal gelden in principe voor iedereen, omdat zij geen betrekking hebben op een specifieke opvatting over het goede leven.

Sommige moderne denkers concentreren zich op de smalle moraal. Zij maken zich zorgen over ons samenleven met elkaar in een situatie waarin we het zo vaak op principiële basis met elkaar oneens zijn. Zij zien voor de brede moraal alleen nog een taak weggelegd in het privé-leven van mensen. Voor de smalle moraal zien zij vooral een taak midden in de samenleving: de smalle moraal gaat over de 'verkeersregels' van een rechtvaardige samenleving. In hun ogen leiden die verkeersregels niet alleen concreet tot dat vreedzame samenleven en vruchtbare samenwerken dat ik eerder noemde, maar zorgt het er ook voor dat in nieuwe discussies over nieuwe onderwerpen het kaf van het koren gescheiden kan worden. Onderwerpen die het privé-leven van mensen raken, die hun autonomie beperken waar dat niet nodig is: daar moet de politiek, die het publieke domein organiseert, zich zo min mogelijk mee bemoeien. Hoe je je kind opvoedt, met wie je seks hebt, of op welke manier je je godsdienst belijdt: tenzij je anderen of jezelf schade toebrengt, heeft niemand daar iets mee te maken. Waar we het dus wel over moeten hebben als samenleving, is hoe we in het publieke domein met elkaar omgaan.

Het onderscheid tussen het publieke en het private domein is echter geen feitelijke constatering: dat er twee domeinen zijn, en waar precies de grens zit, is iets dat wij zelf bepalen. Het is geen grens die in de natuur bestaat, het is geen scheiding die voor iedereen op dezelfde plek ligt. De scheiding tussen de publieke sfeer en de private sfeer is daarom ook niet onproblematisch. Van Asperen (1993: 97) noemt twee bezwaren bij deze scheiding. In de eerste plaats zal er voortdurend discussie nodig zijn over wat in het publieke domein thuishoort en wat in het private domein. Het is maar de vraag of men daarover tot overeenstemming kan komen. En, ten tweede, door de taakverdeling tussen publiek en privé wordt gesuggereerd dat 'ontwerpen van het goede leven exclusief de privé-sfeer zouden betreffen en in die sfeer beleefd zouden kunnen worden' (ibid.: 97). Daarmee wordt echter voorbij gegaan aan een belangrijke dimensie van bijvoorbeeld 'voorstellingen over een andere omgang met de natuur en de productie- en consumptiepatronen die

daarmee gepaard zouden gaan. Die kunnen wel privé gestalte krijgen door de keuze voor een bepaalde levenswijze, maar daarmee verliezen ze hun pointe: ze bewerkstelligen immers niet wat degenen die zo leven beogen' (ibid.: 98).

Gegeven het belang van deze discussie moeten we dus op zoek naar verdieping. De meeste invloedrijke politiek filosofen die deze problematiek hebben gethematiseerd zijn John Rawls, Robert Audi en Richard Rorty.

#### **5.4 Rawls, Rorty en Audi**

Politiek denker John Rawls stelt in zijn boek *Political Liberalism* (1993: 152-156 e.v.) dat het in onze moderne pluralistische samenleving onvermijdelijk is dat mensen een grote variatie aan tegenstrijdige en uiteenlopende overtuigingen en standpunten hebben. Die hebben betrekking op kwesties als hoe en waarom mensen bepaalde keuzes maken en op welke manier zij hun leven willen leiden. Om recht te doen aan dit pluralisme en om overleg over samenleven mogelijk te maken hebben we een aantal 'verkeersregels' nodig.

Volgens Rawls kunnen die verkeersregels het beste gebaseerd worden op wat mensen met elkaar gemeen hebben: over veel zaken zijn we het niet met elkaar eens, maar er is altijd een punt waarop onze levensbeschouwingen elkaar overlappen. Op dat punt van overlap kunnen we een consensus proberen te bereiken over de minimale politieke voorwaarden waaraan onze samenleving moet voldoen. Het onderwerp van deze 'overlapping consensus' is het algemeen belang ofwel 'the public good'. Het 'goede' staat hier voor een aantal basale zaken, zoals politieke rechtvaardigheid en grondwettelijk verankerde rechten en plichten van burgers. In discussies over 'the public good' is het van belang dat we redelijk blijven en dat onze argumenten publiek gemaakt kunnen worden.

Rawls introduceerde daarom het idee van de 'public reason': we moeten met elkaar afspreken dat we levensbeschouwingen niet inbrengen als rechtvaardiging in discussies in het officiële politieke forum, omdat we het toch niet eens kunnen worden op grond van onze levensbeschouwingen. Dit betekent concreet dat het gebruik van de publieke rede in politieke debatten geen religieuze of andere levensbeschouwelijke argumenten toestaat. De 'public reason' is daarmee in feite een synoniem voor 'een publieke taal'. Alleen door deze taal te gebruiken en ideeën over 'the private good' achterwege te laten, kunnen we er samen voor zorgen dat 'the public good' gerealiseerd wordt en gehandhaafd blijft.

Je kunt je levensbeschouwelijke overtuigingen echter niet zomaar als bagage achterlaten bij de deur, realiseerde Rawls zich: mensen hebben nog steeds allerlei verschillende meningen over waarden, ook als ze de publieke rede gebruiken. De inhoud van wat mensen denken over het publiek belang staat niet los van hun levensovertuiging:

All those who affirm the political conception start from within their own comprehensive view and draw on the religious, philosophical, and moral grounds it provides. The fact that people affirm the same political conception on those grounds does not make their affirming it any less religious, philosophical, or moral, as the case may be, since the grounds held determine the nature of their affirmation (Rawls, 1993: 147-148).

Rawls vond het daarom verdedigbaar dat deelnemers aan debatten over het algemeen belang hun levensbeschouwelijke argumenten inbrengen *bij de presentatie* van hun standpunt. Als die maar steeds vergezeld worden van argumenten *ter rechtvaardiging* in de publieke taal. Want dezelfde publieke taal gebruiken is een noodzakelijke voorwaarde om over meningen te kunnen praten en om tot besluiten te komen waar we allemaal achter kunnen staan.

Rawls neemt een genuanceerde positie in. Filosofen als Robert Audi en Richard Rorty hebben Rawls' idee van de publieke rede echter ingezet om te argumenteren dat op *religie* gebaseerde argumenten helemaal niet gebruikt mogen worden in politieke debatten. Audi en Wolterstorff (1997) en Audi (2000) stellen dat 'the concept of liberal democracy' gelovigen verbiedt om religieuze overtuigingen te gebruiken ter ondersteuning van hun politieke keuzes. Hij maakt zich zorgen over het feit dat individuele gelovige burgers teveel beïnvloed worden door kerken of andere religieuze organisaties. Kerken zouden daardoor aan macht kunnen winnen en een gevaar kunnen worden voor de stabiliteit en het functioneren van de democratische rechtstaat. De scheiding tussen kerk en staat moet volgens Audi daarom ook begrepen worden als een scheiding tussen geloof en politiek. Met de bedoeling om religieuze instellingen en organisaties te verhinderen deel te nemen aan politieke debatten, of in ieder geval om hun rol zo klein mogelijk te maken, formuleert Audi daarom twee principes waaraan deelnemers in politieke debatten zich moeten houden.

Het eerste is 'the principle of secular rationale': religieuze argumenten moeten altijd vertaald worden in seculiere argumenten die ook mensen die niet geloven kunnen begrijpen en die hen ook zouden kunnen overtuigen. Het tweede principe

noemt hij 'the principle of secular motivation'. Dit houdt in dat gelovigen die deelnemen aan politieke debatten niet alleen hun overtuigingen moeten vertalen in seculiere argumenten, maar dat ze zich hierdoor ook gemotiveerd moeten voelen. Stel, een katholiek politicus denkt dat polygamie slecht is omdat het tegen de wil van God ingaat. In het politieke debat zegt hij echter dat hij tegen polygamie is, omdat dit slecht is voor de kinderen die uit zulke relaties voortkomen. Volgens Audi is dit manipulatief en afkeurenswaardig gedrag. De Verlichtingsfilosoof Kant stelde al dat een handeling alleen deugdzaam is als de persoon die handelt zelf deugdzaam is, en hij handelt uit respect voor de morele wet. In navolging van Kant redeneert Audi dat gelovigen die zich niet gemotiveerd weten door seculiere argumenten, maar stiekem voor zichzelf nog steeds een religieus geïnspireerd argument hebben, niet zouden moeten deelnemen aan politieke debatten.

Rorty heeft andere zorgen dan Audi. Hij erkent dat religie een grote rol kan spelen in het dagelijkse leven van mensen. Volgens hem is het echter 'enough to privatize religion, to view it as irrelevant to social order but relevant to, and possible essential for, individual perfection' (Rorty, 1991: 175). In dit opzicht verschilt Rortys opvatting dus nog niet zoveel van de liberale prioriteit van de 'public good' over 'the private good' waar Rawls het over had. Dit is ook de reden waarom Rorty het niet eens is met Audi's idee van 'secular motivation': het is onzin om regels te bedenken die vastleggen waar mensen zich door gemotiveerd moeten voelen. Dat is ieders eigen zaak. Rorty gaat echter toch een stap verder dan Rawls. Hij heeft zijn eigen redenen om religieuze argumenten uit politieke debatten te weren. In een boekbespreking van Stephen Carters *The Culture of Disbelief* schrijft Rorty dat:

the main reason religion needs to be privatized is that in political discussions with those outside the relevant religious community, it is a conversation stopper (Rorty, 1994: 3).

Gelovigen hebben namelijk een 'independent moral source coming from the will of God that is external to the human mind'. Deze wil van God wordt bovendien ook nog alleen maar gecommuniceerd via de Bijbel en door openbaringen. Dat vindt Rorty onacceptabel in de politiek. Het is nog tot daaraan toe om je religieuze overtuigingen te gebruiken om je politieke positie te verklaren, maar het gaat een stap te ver als dat betekent dat je alleen maar een autoriteit citeert. Op die manier kun je namelijk zonder veel omhaal religie gebruiken om de autoriteit van de rest van de wereld (bijvoorbeeld de grondwet) naast je neer te leggen. Dat draagt er

alleen maar toe bij dat het gesprek stopt, in plaats van dat het gesprek verdiept en verrijkt.

In een later artikel (2003) komt Rorty weer een beetje terug op deze pittige uitspraken. Nu stelt hij dat het gelovigen natuurlijk vrij staat om te zeggen wat ze willen in 'the public square', net zoals andere mensen dat ook mogen doen. Ze mogen zelfs de Bijbel citeren of het woord van God als een autoriteit inzetten. Terwijl Audi stelde dat gelovigen hun religieuze overtuigingen *nooit* mogen gebruiken in de politieke arena, stelt Rorty nu, à la Rawls, dat ze in ieder geval *niet alleen* die religieuze overtuigingen mogen inzetten. Daarnaast meent hij echter ook dat hoewel de wet het niet kan verbieden Bijbelteksten te citeren in politieke debatten, fatsoen of goede gewoonte het moeten verhinderen dat dit daadwerkelijk gebeurt. Neem bijvoorbeeld een situatie waarin gelovigen 'the freedom of religious expression' gebruiken om hun homofobie te uiten. Rorty (2003: 143) meent dat in dit soort gevallen gelovigen zich zouden moeten schamen dat zij deze vrijheid hiervoor gebruiken, terwijl het eigenlijk als 'hate speech' gezien zou moeten worden.

Samenvattend kun je stellen dat Rawls, Rorty en Audi verschillende zorgen hebben, die allen samenhangen met het probleem dat het zo moeilijk is om met elkaar te communiceren over levensbeschouwelijke opvattingen. Rawls zorg is dat het pluralisme van morele opinies overeenstemming in een gesprek bereiken onmogelijk maakt. Rortys zorg is dat sommige mensen argumenten gebruiken die 'conversationstoppers' zijn, die het uiteindelijk onmogelijk maken overeenstemming te bereiken. Audi stelt dat onbegrijpelijke argumenten ervoor zorgen dat we niet met elkaar kunnen communiceren. Alle drie komen ze langs een andere weg tot de conclusie dat het beter zou zijn voor de publieke morele oordeelsvorming als je bepaalde argumenten uitsluit van deelname. Die uitsluiting ken drie verschijningsvormen:

- de argumenten mogen je wel motiveren, maar je mag ze niet gebruiken als rechtvaardiging,
- de argumenten mogen alleen geuit worden als ze in seculiere taal vertaald worden,
- de argumenten mogen niet geuit worden, niet vertaald worden, en je mag je er ook niet door laten motiveren.

Deze uitsluiting van argumenten heeft dus zowel gevolgen voor de mate van inclusiviteit van een publiek debat, als voor wat als redelijke argumenten worden gezien in publieke debatten. Dit leidt namelijk tot uitsluiting van mensen (inclusiviteit) en tot uitsluiting van argumenten (redelijkheid).

## **5.5 Discriminatie?**

Liberaal politieke ideeën van onderling zeer verschillende denkers als Rawls, Rorty en Audi hebben op het eerste gezicht veel overtuigingskracht. Toch zijn ze maatschappelijk en filosofisch problematisch.

Veel gelovigen zijn het niet eens met liberale ideeën over hoe bijvoorbeeld de scheiding tussen kerk en staat begrepen moet worden. Ik gebruik daarbij de analyse van David Guinn (Guinn, 2006: 3 e.v.). Guinn stelt dat de ideeën van denkers als Rawls, Rorty en Audi door gelovigen zelfs weg worden gezet als onzinnig. Zo redeneren zij dat de seculiere rede door het idee van 'the public reason' bevoorrecht wordt en dat religieuze motieven gediscrimineerd worden: alle levensbeschouwingen, of die nu religieus of niet-religieus zijn, zijn gebaseerd op bepaalde overtuigingen, ook al wordt er soms gesteld dat dit keiharde feiten zijn, of zelfs de waarheid. Seculiere levensbeschouwingen, en daarmee ook de seculiere rede, zijn daarom niet neutraler te noemen dan religieuze levensbeschouwingen. Sommige gelovigen stellen dat dit natuurlijk niet betekent dat de staat dan alleen maar religieuze redenen moet accepteren als rechtvaardiging. Dit zou slechts een sektarische voorkeur zijn en tot gevolg hebben dat de seculiere rede wordt gediscrimineerd. In plaats daarvan zou de staat een zo breed mogelijk scala aan rechtvaardigingen voor argumenten in politieke debatten moeten toestaan. Het bekende onderscheid tussen het religieuze en het seculiere, tussen privaat en publiek is 'inadequate to justify restricting religious participation in the formulation of public policy' (Guinn, 2006: 11).

Anderen stellen ook dat er wel eens wat kritischer gekeken kan worden naar uitspraken zoals die van Rorty en Audi. Zo menen zij dat Rorty de plank volledig mislaat als hij het over het religieuze 'authoritarianism' (dat gelovigen het woord van God als autoriteit zien) heeft:

While it is true that they may use religious texts as a primary (if not exclusive) source for their reflection [...] these texts rarely provide simple authoritative answers. People of faith are forced to struggle to discern how the values in the text apply to a given situation. How they achieve this is no different from how secular ethicists use philosophical ethics, narrative ethics, or other techniques to

interpret general values they deem normative to see how they apply in a particular situation (Guinn, 2006: 12).

Daarnaast zouden mensen die religieuze argumenten gebruiken ook niet zomaar van absolutisme (dat zij geloven dat er absolute morele standaarden zijn en dat die alleen in hun religie zijn te vinden) beschuldigd mogen worden. In de eerste plaats zou je je kunnen afvragen of absolutisme wel echt zo'n kwalijke zaak is. Sommige mensen kunnen dit absolutisme juist waarderen: het houdt namelijk in dat bepaalde argumenten hun wortels vinden in 'intrinsic values at the core of traditions of moral identity' (Guinn, 2006). Dit beroep op het waarderen van absolutisme spreekt echter niet iedereen aan. Het probleem van absolutisme is namelijk dat het onoverbrugbare obstakels opwerpt op weg naar het oplossen van problemen of het bereiken van consensus. Hiertegen voeren sommige critici van het liberale perspectief daarom in de tweede plaats aan dat absolutisme niet alleen een probleem is van religieuze tradities. In bijvoorbeeld het kamp van de bio-ethici is autonomie welhaast verheven tot de status van een principe waar niet over te onderhandelen valt. Ook al is dit eigenlijk een slap argument – een *tu-quoque* drogreden om het verwijt van de ander te ontkrachten door erop te wijzen dat de ander hetzelfde of iets vergelijkbaars doet – het is begrijpelijk dat dit naar voren wordt geschoven. Sommigen gelovigen merken namelijk op dat religieuze uitspraken niet altijd eerlijk worden behandeld. Oproepen tot waakzaamheid in het behandelen van problemen die samenhangen met technologische innovaties, of tot een zorgvuldige assessment van de risico's en voordelen daarvan, worden vaak inflexibel of absolutistisch genoemd. Zo zijn deze uitspraken echter niet bedoeld. De bedoelingen van je tegenstander verkeerd neerzetten is ook een drogreden (een stroman), maar die wordt vaak niet als zodanig herkend.

Theologen en gelovigen gaan ook in op het probleem dat religieuze argumenten zogenaamd ontoegankelijk of onbegrijpelijk zijn voor niet-gelovigen. Religieuze redeneren wordt als ontoegankelijk neergezet omdat het niet voldoende aanknopingspunten of informatie biedt voor mensen die niet geloven of niet hetzelfde geloven 'to evaluate and understand the arguments being made by the person of faith'. (Guinn, 2006: 13) Volgens Guinn bevat deze redenering een paar grote denkfouten. In de eerste plaats hoeft je helemaal niet te geloven in de religieuze autoriteit van iemand anders, om die persoon toch te kunnen begrijpen. Een tweede fout is dat je ook helemaal niet mee hoeft te gaan in bijvoorbeeld het idee van de schepping, om te begrijpen dat die schepping voor gelovigen symbool staat voor alles wat leeft op aarde en dat dit alles, menselijk leven in het bijzonder,

een diep respect vereist. Het gaat erom dat een argument navolgbaar is, niet dat je het er per se mee eens bent (zie ook hoofdstuk 3).

## 5.6 Retorische strategieën

Liberaal ideeën over de scheiding tussen kerk en staat en de rol van religie in de politiek lijken echter te domineren. Het ligt voor de hand dat sommige religieuze gelovigen hierop commentaar blijven geven, terwijl ze in de tussentijd eieren voor hun geld kiezen en hun argumenten vertalen naar een seculiere publieke rede. Vanuit liberaal perspectief lijkt dit misschien winst, maar is het dat ook echt? Wat gebeurt er als je bepaalde morele argumenten uitsluit van publieke morele oordeelsvorming? Wat verlies je dan in de morele oordeelsvorming?

In haar boek *Kingdom Coming* (2006: 3 e.v.) beschrijft Michelle Goldberg een ontmoeting met Ned Ryun. Ryun is een voormalig speechschrijver van George W. Bush en een in Amerika bekende 'biblical literalist'. Hij traint christelijke 'home schooled' kinderen in het overbruggen van 'de twee werelden': de religieuze en de seculiere samenleving. Volgens Ryun heeft het christendom een antwoord op alle vragen die centraal staan in publieke en privé debatten, maar helaas:

because the American people do not accept this, Christian ideas need to be rationalized in secular terms. Ryun teaches thousands of protégés this rhetorical two-step through online seminars, chats and book clubs. A lot of time in the public debate, Christians will say, 'Well, the bible says so', or 'God says this is wrong', Ryun explained. 'And that's true. God is not for same-sex marriages. God believes that the Bible protects life'. In public, though, 'Usually you have to use terms and facts that the other side accepts as reasonable. What I'm trying to do with young people is, let's take the Bible and the Constitution, and let's look at current events. What does the Bible have to say about it? Let's get a firm, solid biblical world view, and then learn how to communicate it in terms that the other side accepts' (Goldberg, 2006: 3-4).

In de VS hebben christenen zoals Ned Ryun, die conservatieve, religieus gefundeerde morele en sociale waarden aanhangen, zich vaak verenigd in allerlei activistische groepen. Hierin maken ze zich sterk om bepaalde waarden in ere te houden of om verzet te bieden tegen zaken als abortus, stamcelonderzoek, de rechten van homoseksuelen of het onderwijzen van de evolutietheorie. In de media en de wetenschappelijke literatuur wordt soms de term 'Christian Right' gebruikt om hen te typeren. Meer dan één op de zes Amerikanen schijnt zich aangetrokken te voelen tot deze beweging. Voor een Europeaan is één van de opvallendste fenomenen bij het volgen van het politieke nieuws in de VS de



deelname van deze 'Christian Right-ists' in politieke debatten. Het aspect dat opvalt is niet zozeer dat de Christian Right activisten deelnemen aan debatten, maar dat ze dit doen op een manier die lijkt aan te tonen dat ze zich hebben aangepast aan in de VS dominant zijnde liberale politieke ideeën over democratie en de rol van private geloofsovertuigingen daarin. Daarmee lijken zij het eens te zijn met het idee van een 'politiek Esperanto' (vergl. Stout (1988); Walzer (1994); Cliteur (2007)): ze 'vertalen' hun religieus gefundeerde ideeën naar argumenten in een politieke taal die voor iedereen begrijpelijk is, ook voor diegenen die niet geloven in een God of in heilige geschriften. Maar het blijft niet bij vertalen. Deze in moreel en sociaal opzicht conservatieve christenen proberen liberale instrumenten van de democratie, zoals rechten, in te zetten om hun gelijk te halen. Zo stellen zij dat bepaalde rechten belangrijker zijn dan andere rechten, dat vrijheid van godsdienst ook betekent dat zij alles kunnen denken en zeggen wat ze willen over andere mensen en dat ze het recht hebben om hun kinderen te beschermen, bijvoorbeeld tegen homoseksuelen in publieke domeinen als scholen.

Christian Right activisten zijn zeer religieuze mensen wier waarden nauw verbonden zijn met hun religieuze identiteit. Binnen de Amerikaanse democratische rechtstaat loopt hun identiteit geen direct gevaar. Deze gelovigen hebben de vrijheid om een privé-leven te kiezen waarbinnen hun eigen waarden en identiteit centraal staan. *Waarom* proberen de Christian Right activisten privé-zaken die met bepaalde waarden samenhangen dan toch te codificeren in wetgeving? En *hoe* denken ze dat voor elkaar te krijgen in een door liberaal politieke ideeën gedomineerd politiek bestel?

*Waarom-vraag.* In twee artikelen biedt Ted Jelen (2005 en 2006) ons inzicht in de vraag waarom de Christian Right deelneemt aan politieke debatten met wetgeving als ultiem doel. Jelen introduceert het concept van de 'jeremiade'. Vanuit de bekendheid met klaagliederen die aan Jeremia werden toegeschreven, is het woord 'jeremiade' in het algemeen spraakgebruik terecht gekomen en gereserveerd voor een jammerklacht die betrekking heeft op het morele verval van een samenleving. Meestal wordt deze jammerklacht vergezeld van een dreigende voorspelling over de ondergang van de voornoemde geperverteerde samenleving. Binnen de religieuze politieke context van de VS wordt het woord 'jeremiade' echter op een heel specifieke manier gebruikt, namelijk als

a call to collective repentance, generally accompanied by a warning of divine retribution if the call is not heeded. The assertion generally made that God is pleased or angry with a particular nation, and will bless or curse the nation otherwise (Jelen, 2005: 308).

Jerry Falwell, een in Amerika bekende Christian Right voorman, gaf in 2001 publiekelijk een jeremiade als verklaring voor 9/11. Hij suggereerde dat

liberal civil liberties groups, feminists, homosexuals and abortion rights supporters bore primary responsibility for the attacks, since God was "mad at us", and therefore stopped protecting the United States from foreign enemies (Jelen, 2005: 308).

Wat dit duidelijk moet maken, is dat Christian Right activisten geloven dat het hun taak is als 'goede christenen' om deel te nemen aan politieke debatten die op wetgeving moeten uitlopen. Deze christenen menen dat zij een mandaat van God hebben gekregen om van de VS een christelijke natie te maken. De VS heeft als natie een collectieve verantwoordelijkheid voor 'a common morality, and therefore, matters such as sexual behavior, religious devotion, or child-rearing are not to be left to the realm of individual choice, since such behaviors may have important public consequences'. (Jelen, 2005: 308)

Een andere belangrijke reden voor conservatieve christenen om deel te nemen aan politieke debatten is dat ze vinden dat de 'free exercise of religion' zelf een fundamenteel mensenrecht is:

Seen in this light, Christian political activism is characterized as a defensive reaction against the intrusion of a secular culture, which in turn is often abetted by the coercive power of government (Jelen, 2005: 310).

*Hoe-vraag.* Als je gewend bent om een bepaald jargon te gebruiken in discussies, dan is het vaak moeilijk om het opeens in andere woorden te zeggen. Veel filosofen die vanuit de academische ivoren toren afdalen om zich te mengen in publieke debatten, waarin ze discussiëren met mensen die geen filosofie gestudeerd hebben, herkennen dit probleem. Hoe vertaal of vermijd je het gebruik van woorden als 'metafysisch', 'epistemologie', 'a priori' of 'intrinsieke waarde'? Als je kijkt naar het aantal filosofen dat ook daadwerkelijk regelmatig deelneemt aan publieke debatten, dan lijkt het erop dat veel filosofen dit te moeilijk vinden. Het vertalen van je religieuze overtuigingen naar seculiere argumenten lijkt net zo moeilijk. Hoe kun je met een seculier argument iets verdedigen dat God zelf bevolen heeft? Hoe denken religieus conservatieve christenen het voor elkaar te

krijgen dat er naar hun religieuze overtuigingen geluisterd wordt en sterker nog: dat hun overtuigingen leiden tot bijpassende wetgeving? Ze proberen dit voor elkaar te krijgen door precies dát te doen wat liberale politieke filosofen van hun vragen: ze gebruiken het politieke Esperanto van de publieke rede.

Door de liberale taal van individuele rechten te adopteren proberen Christian Right activisten hun 'issue position', zoals Jelen het noemt, te rechtvaardigen. Jelen identificeert verschillende retorische strategieën die Christian Right activisten gebruiken, zoals de 'rights as overtrumps' strategie, de 'family values' strategie en de 'science as theological resource' strategie.

*Rights as overtrumps.* Met deze strategie is de Christian Right uit op beleid gebaseerd op rechten die tegen andere rechten ingaan en die in de plaats moeten komen van die andere rechten. Een voorbeeld waarin deze tactiek gebruikt wordt is de discussie over abortus. Het recht van de vrouw om baas over eigen lichaam te zijn gaat hier in tegen het recht van het embryo op leven. Welke van deze twee rechten is fundamenteeler? Door te stellen dat het embryo een persoon is, is abortus niet langer een persoonlijke keuze van de betreffende vrouw, maar een publieke misdaad. Hiermee wordt abortus dus *uit* de privé-sfeer *in* het politieke debat getrokken.

*Family Values.* Deze strategie probeert beleid te realiseren waarin de bescherming van kinderen en van sommige volwassenen (die niet in staat zijn om hun eigen keuzes te maken en daardoor als niet competent genoeg worden gezien om als autonome volwassenen op te treden) centraal staat:

(C)ulturally conservative policy positions are often justified by arguing that the activities religious conservatives seek to regulate do not fall within the rubric of self-regarding actions, but can have negative effects on preadults, who are presumably lacking the cognitive resources necessary to combat such influences (Jelen, 2005: 312).

Deze retorische *family values* strategie wordt vaak gebruikt in de VS. In de jaren 70 en 80 werd de bescherming van kinderen ingezet als argument in de 'anti-gay crusade' van Anita Bryant. De afgelopen jaren werd dit argument ingezet door ouders die wilden voorkomen dat hun kinderen op school onderwijs zouden krijgen over de evolutietheorie. Zij wilden er voor zorgen dat hun kinderen in plaats daarvan lesboeken zouden krijgen waarin de evolutietheorie in twijfel wordt getrokken en het creationisme of Intelligent Design als veel plausibeler wordt

beschreven. De 'family values' strategie werd ook door Oprah Winfrey gebruikt in haar show. Zij hield een pleidooi tegen het verspreiden van 'sexually explicit images' op internet, omdat deze beelden kinderen ernstige schade kunnen toebrengen. Jelen (2005) stelt dat de Christian Right met de bescherming van kinderen een krachtige strategie in handen heeft om iets voor elkaar te krijgen, maar dat het wel vereist dat mensen het eens zijn *waartegen* kinderen precies beschermd moeten worden. Dit vereist een morele consensus die niet bestaat in de VS.

*Science as theological resource.* Christian Right activisten zien in dat in onze Westerse cultuur wetenschappelijke inzichten vaak als ultieme autoriteit worden aangehaald. Daarom grijpen ze zelf steeds vaker naar wetenschappelijke methoden of de resultaten van wetenschappelijk onderzoek die stroken met hun eigen doeleinden om hun gelijk te behalen. Dit valt op bij het bestuderen van boeken of artikelen van theologen of van belangrijke religieuze leiders die schrijven over abortus of stamcelonderzoek. In deze teksten is een belangrijk en steeds terugkerend thema de status van een embryo. Is het al een mens of nog niet? Waar hangt dat vanaf? Wanneer begint het leven precies? Het wordt steeds belangrijker geacht dat ook religieuze leiders en theologen hier een 'wetenschappelijk verantwoorde' mening over hebben. Zij zoeken daarom actief naar onderzoek dat een embryo al binnen een paar dagen een apart individu is of een bewustzijn heeft (vergl. Dunstan (1984: 38-44); Warnock (1984)).

Het gebruik van wetenschap als legitieme rechtvaardigingsbron komt ook terug in de discussie over de evolutietheorie versus het creationisme. Alhoewel sommige conservatieve gelovigen stellen dat de evolutietheorie ook maar een theorie met grote gaten erin is en dat het nog maar valt te bezien of deze theorie wel bewezen kan worden, omarmen sommigen van hen schijnbaar tegelijkertijd de wetenschap. Zij gebruiken de natuurwetenschappen om te 'bewijzen' dat wat in de bijbel staat ook waar kan zijn. Zo stellen ze dat fossielen gecreëerd kunnen worden in slechts een jaar en dat daar dus niet miljoenen jaren overheen hoeven te gaan. Of ze 'beargumenteren' dat sinds het ontstaan van de aarde geen nieuwe levende wezens meer zijn ontstaan, wat zou betekenen dat dinosaurussen en mensen tegelijkertijd over de aarde hebben gelopen (wat weer verklaart waarom het in oude verhalen vaak gaat over draken en woeste zeewezens).

Een ander voorbeeld van het inzetten van wetenschap als theologische bron van waarheid is te vinden in de discussie in 2003 volgend op de 'Supreme Court

decision' om de 'Texas Homosexual Sodomy Law' als ongrondwettelijk te beschouwen. Veel Christian Right aanhangers stelden toen dat het ongelofelijk en onbegrijpelijk was dat het gerechtshof wetenschappelijk bewijs negeerde dat duidelijk maakte dat homoseksuele sodomie een gevaar voor de volksgezondheid was en grote epidemieën onder het volk zou veroorzaken.

Wat interessant is aan deze drie strategieën, is niet zozeer dat ze bestaan en gebruikt worden, maar dat religieuze conservatieve methoden gebruiken die ze zelf als modern en rationeel zien, in een poging hun religieuze privé-overtuigingen publiekelijk te rechtvaardigen. Vanuit hun perspectief bezien is dat niet eens zo gek: als je wil 'overleven' in debatten, is het een slimme zet om de 'tools' van je tegenstander te gebruiken en je aan te passen aan de status quo, terwijl je gewoon je eigen gang blijft gaan. Toch roept deze strategie ook vragen op. Wat zijn de gevolgen van deze tactiek?

## **5.7 Middel en doel**

Wat gebeurt er als wetenschappers politici wijzen op bepaalde 'inconvenient truths'? In zijn boek *The republican war on science* (2005) maakt Chris Mooney het aannemelijk dat vooral Republikeinse politici in het Witte Huis en in de Senaat ongewenste uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek vaak naast zich neer leggen, of erger nog: dat zij die uitkomsten vervormen of bewust verkeerd interpreteren. Mooney (2005: 17) noemt dit laatste het 'politiseren van wetenschap':

any attempt to inappropriately undermine, alter, or otherwise interfere with the scientific process, or scientific conclusions, for political or ideological reasons. To count as inappropriate, such incursions must undermine the integrity of science by turning it into just another tool of political advocacy.

Een belangrijk onderdeel van dit 'politiseren van wetenschap' is het selectief gebruik van wetenschap: wetenschap, wetenschappers of de uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek worden gemanipuleerd en slechts als middel gebruikt om een specifiek politiek doel te bereiken. Analoog lijkt ook een selectief gebruik van democratie mogelijk: democratische instrumenten, zoals het gebruiken van de publieke rede of verwijzen naar bepaalde rechten en plichten, alleen als middel

gebruiken om op een *ogenschijnlijk* democratische manier bepaalde politieke doelen te bereiken, terwijl je eigenlijk de integriteit van de democratie ondermijnt.

Wat de Christian Right doet, lijkt een selectief gebruik van de instrumenten van de democratische rechtstaat. De Christian Right activisten strijden niet met open vizier: hoewel ze ogenschijnlijk de publieke rede gebruiken in discussies over 'the public good', gebruiken ze deze publieke rede in feite alleen om hun eigen 'private goods' in wetgeving vast te laten leggen, zoals in discussies over abortus, de evolutietheorie en de rechten van homoseksuelen. Door zichzelf te verschuilen achter een liberaal democratisch rechtendiscours, 'verbergen' ze dat ze begrippen zoals 'vrijheid' en 'democratische rechtstaat' proberen te herdefiniëren. Aan de ene kant is dit een effectieve retorische zet te noemen, aan de andere kant is dit ook gevaarlijk (vergl. Carter, 1994: 85). Dit wordt duidelijker door te kijken naar het belang van woorden en concepten in een democratische rechtstaat.

Met behulp van woorden en concepten kunnen we problemen verwoorden en op zoek gaan naar oplossingen door er met elkaar over te praten. Taal geeft richting aan ons denken en zorgt er ook voor dat we, al dan niet bewust, tot bepaalde conclusies komen. Dit is tegelijkertijd een sterk en een zwak punt van taal. Zoals Wittgenstein schrijft in zijn *Tractatus* (1922, 5.6): 'the limits of my language mean the limits of my world'. Bepaalde ideeën, vragen en oplossingen verdwijnen uit het zicht als we niet de woorden hebben om ze te denken.

In zijn beroemde dystopie *1984* signaleert George Orwell hoe belangrijk woorden zijn om te kunnen denken. In een appendix besteedt hij aandacht aan 'Newspeak', de officiële taal van Oceanië die in het boek beschreven wordt als 'the only language in the world whose vocabulary gets smaller every year'. Newspeak is een taal die op de tekentafel ontworpen is door het totalitaire Ingsoc (English Socialisme) regime. Het idee achter deze zeer gelimiteerde taal is dat elke gedachte die afwijkt van het gedachtegoed van het Ingsoc regime, letterlijk ondenkbaar wordt. De taal wordt dus gebruikt om het denken te beheersen. Een concreet gevolg hiervan is dat sommige woorden een dubbele en vaak tegenovergestelde betekenis hebben. Zo hebben de ministeries in *1984* namen die eigenlijk voor het tegenovergestelde staan: 'The Ministry of Peace' is verantwoordelijk voor de continue oorlog, 'The Ministry of Love' martelt en controleert mensen en 'The Ministry of Truth' ziet er op toe dat alle ongewenste informatie verdwijnt en dat de geschiedenis op een passende wijze herschreven wordt. Het kan echter ook subtieler, zoals Orwell (1982: 250-251) in de appendix betoogt:

Het woord *vrij* bestond nog in de Nieuwspraak maar het kon alleen worden gebruikt in zulke mededelingen als: "Deze hond is vrij van luizen" of: "Dit veld is vrij van onkruid". Het kon niet worden gebruikt in zijn oude betekenis van "politiek vrij" of "intellectueel vrij", omdat politieke vrijheid en vrijheid van denken zelfs als begrippen niet meer bestonden en daarvoor dus ook geen aanduidingen waren. Nog helemaal afgezien van de uitroeiing van uitgesproken ketterse woorden, werd inkrimping van de woordenschat beschouwd als een doel op zichzelf en er mocht geen woord in leven blijven, dat kon worden gemist. Niet om de denkrimte groter te maken, maar om haar te *verkleinen* was de Nieuwspraak ontworpen en dit doel werd op indirecte wijze bevorderd door de woordenkeus tot een minimum te beperken.

Nieuwspraak leidt tot wat Orwell 'controlled insanity' noemt, door tegenstellingen door taal te verhullen. Zo wordt het voor het Ingsoc regime mogelijk om haar ware bedoelingen voor het publiek te verbergen. Dit lijkt op wat de Christian Right activisten doen: ze gebruiken oude en bekende woorden zoals 'truth', 'public', 'life', 'person' en 'liberty', terwijl ze deze begrippen eigenlijk steeds verder uithollen en er een andere betekenis aan geven. De Christian Right activisten proberen door het gebruik van een rechtendiscours in feite de betekenis te veranderen van wat we als publiek en privé beschouwen, wat tot het politieke domein behoort en wat tot onze privé-verantwoordelijkheid. Ogenschijnlijk houden ze zich hierbij aan de *letter* van de regel. Ze passen zich aan en gebruiken de publieke rede. Ze overtreden echter de *geest* van de regel, die juist het onderscheid tussen publiek en privé moet waarborgen en discussie mogelijk moet maken. De democratie verliest hier op twee manieren: ten eerste kan een maatschappelijke minderheid (in dit geval de Christian Right) niet zeggen wat ze wil op de manier die zij zelf verkiest. Ten tweede wordt tegelijkertijd de democratie van binnenuit uitgehoud door deze minderheid. Hieruit blijkt dat er niet alleen filosofisch gezien één en ander op het liberale idee van de publieke rede is aan te merken. Er bestaat ook een grote discrepantie tussen wat de theorie beoogt en wat de gevolgen zijn in de realiteit van de praktijk. Wat de Christian Right activisten doen kan namelijk ook een gevaar zijn voor dat wat de democratie beoogt te beschermen.

## **5.8 Een gevaar voor de democratie?**

Democratie moet niet verward worden met haar doelen. Zoals politiek denker David Held (1990: 165) het zegt: 'what political positions are taken, is an independent question from the proper form of taking'. Democratie kan een heleboel doelen hebben, zoals vrijheid en gelijkheid voor iedereen, maar het is

belangrijk om deze doelen te onderscheiden van democratie zelf. Dat democratie en democratische doelen twee verschillende zaken zijn, wordt duidelijk als je kijkt naar wat 'het probleem van ondemocratische democratieën' wordt genoemd. Van Sierra Leone tot Pakistan, van Rusland tot de Filippijnen: steeds meer democratieën ontzeggen hun burgers grondrechten en grondwettelijk vastgelegde vrijheden. Deze vrijheden zijn echter precies datgene wat we in het Westen als fundamentele doelen van onze democratie zien. Hoe kan zo iets gebeuren? Journalist Fareed Zakaria stelt dat in het Westen democratie al heel lang een brede invulling krijgt en begrepen wordt als een *liberale* democratie, een democratische rechtstaat:

a political system marked not only by free and fair elections, but also by the rule of law, a separation of powers, and the protection of basic liberties of speech, assembly, religion, and property (Zakaria, 1997: 22).

In principe gaan democratie en rechtstaat echter niet gelijk op. Wat we nu zien gebeuren in landen over de hele wereld is wat Zakaria (1997) 'the rise of illiberal democracies' noemt. Een niet-liberale democratie verschilt volgens Zakaria van een liberale democratie doordat zij een smalle invulling aan het begrip democratie geeft. Burgers mogen in een niet-liberale democratie wel stemmen, maar hun persoonlijke vrijheid en autonomie worden niet gerespecteerd en de democratie beschermt haar burgers ook niet tegen kerk, staat of maatschappij. De Westerse democratie wordt echter liberaal genoemd precies omdat zij voortkomt uit een filosofische traditie waarin de vrijheid van het individu centraal staat. Het is bovendien een rechtstaat omdat de basis ligt in een traditie van 'the rule of law', die teruggaat tot de Romeinen. Historisch gezien is de bescherming van de individuele mens en zijn publieke en private autonomie tegen willekeurige inmenging door staat, kerk of maatschappij het kernpunt van de liberale democratie.

John Stuart Mill legt in *On Liberty* uit waarom niet-liberale democratieën gevaarlijk zijn. Volgens Mill moeten de individuele vrijheden van mensen, ook van mensen die een politieke minderheid vormen, als een fundamenteel recht worden gezien in democratieën. Mill vond zelfontplooiing één van de belangrijkste zaken die er zijn en meende dat dit alleen mogelijk was als mensen vrij zijn en de vrijheid hebben om afwijkende meningen te hebben en te uiten, om uit te zoeken hoe ze zelf gelukkig kunnen zijn en om manieren van leven na te streven waardoor ze dit geluk kunnen bereiken. Maar, zo stelde Mill, dat mensen zichzelf moeten kunnen



ontplooiën en verwerklijken, betekent ook dat ze andere mensen moeten respecteren die op een andere manier hun geluk willen nastreven. Dit leidt Mill tot de formulering van het beroemde schadeprincipe:

Dit principe is, dat het enige oogmerk dat de mensheid het recht geeft om individueel of collectief in te grijpen in de vrijheid van handelen van een van hen, hun eigen bescherming is; en dat de enige reden waarom men rechtmatig macht kan uitoefenen over enig lid van een beschaafde samenleving, tegen zijn zin, de zorg is dat anderen geen schade wordt toegebracht. Iemand's eigen welzijn, hetzij fysiek, hetzij moreel, is geen voldoende rechtsgrond. Men kan iemand niet met recht dwingen om iets te doen of te laten, omdat het beter voor hem zou zijn als hij dat deed, omdat het hem gelukkiger zou maken, of omdat anderen het wijs of zelfs rechtvaardig zouden vinden als hij dat deed. Dit zijn goede redenen om iemand raad te geven, of met hem te redetwisten, of te proberen hem over te halen, of hem te smeken, maar niet om hem tot iets te dwingen of om hem te benadelen als hij iets anders doet. Om dat te rechtvaardigen moet het gedrag waarvan men hem wil weerhouden, anderen schade toebrengen (Mill, 1989: 43-44).

Samenlevingen moeten dus afzien van maatregelen die proberen vast te leggen hoe individuen moeten denken en wat ze belangrijk moeten vinden in het leven. Individuen moeten tegen dit soort maatregelen beschermd worden. Het is namelijk niet alleen heel moeilijk om vast te leggen wat zulke maatregelen wel of niet moeten toestaan, er is ook een vrij grote kans dat een samenleving iets beslist dat niet goed is voor alle mensen. Wat de meerderheid beslist is niet strikt noodzakelijk ook het goede.

Vanuit een opvatting van een moreel gedemocratiseerd debat staat het conservatieve gelovigen in de Christian Right beweging, en andere groeperingen, vrij om deel te nemen aan politieke debatten. Ze zouden ook de vrijheid moeten hebben om te zeggen wat ze willen (zolang ze niet oproepen tot geweld) met de argumenten die ze zelf willen gebruiken, in tegenstelling tot wat sommige politiek filosofen zoals Rorty, Audi of Cliteur proberen te bereiken die een 'politiek Esperanto' verdedigen. Maar er is waakzaamheid nodig om te voorkomen dat deze conservatieve gelovigen de democratische tolerantie misbruiken. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer zij met behulp van democratische instrumenten, zoals een rechtendiscours, de vrijheid proberen te beperken van mensen wier overtuigingen en manier van leven zij niet delen. Dit kan namelijk leiden tot wat door de filosoof Karl Popper 'the paradox of tolerance' wordt genoemd:

Unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance. If we extend unlimited tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the

onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed, and tolerance with them. In this formulation, I do not imply, for instance, that we should always suppress the utterance of intolerant philosophies; as long as we can counter them by rational argument and keep them in check by public opinion, suppression would certainly be most unwise. But we should claim the right to suppress them if necessary even by force; for it may easily turn out that they are not prepared to meet us on the level of rational argument, but begin by denouncing all argument; they may forbid their followers to listen to rational argument, because it is deceptive, and teach them to answer arguments by the use of their fists or pistols. We should therefore claim, in the name of tolerance, the right not to tolerate the intolerant. We should claim that any movement preaching intolerance places itself outside the law, and we should consider incitement to intolerance and persecution as criminal, in the same way as we should consider incitement to murder, or to kidnapping, or to the revival of the slave trade, as criminal (Popper, 1966: 265).

Maar wanneer gaat intolerantie te ver? De scheidslijn tussen wat getolereerd kan worden en wat niet, kan getrokken worden op basis van de vraag of bepaalde opvattingen van deelnemers aan publieke debatten *daadwerkelijk* een gevaar vormen voor de vrijheid, de lichamelijke integriteit van mensen of het klimaat waarin tolerantie mogelijk is. Het kan best het geval zijn dat de uitlatingen van bepaalde groepen gelovigen intolerant gevonden worden, maar zolang zij anderen geen directe schade berokkenen, moeten deze toch getolereerd worden (Comte-Sponville (1997: 198, 206); Kole (2005: 189 e.v.)).

Moeten we dus bang zijn dat fundamentalistische christelijke groeperingen in de VS democratische instrumenten gebruiken om de vrijheid van anderen, die het niet met hen eens zijn, te beperken? Moeten we bang zijn dat conservatieve Nederlandse moslims van binnenuit de democratie uithollen? Nee, de democratie *hoeft* niet te verliezen. Het debat moet dan wel anders gevoerd worden. Nu is er voor Christian Right activisten (of conservatieve Nederlandse christenen of moslims) die mee willen doen aan politieke debatten geen alternatieve manier van deelname mogelijk. De ideeën van denkers als Rorty en Audi over het vertalen van religieuze argumenten en het achterwege laten van religieuze overtuigingen in politieke debatten zijn dominant. Ze hebben echter een averechts effect. In plaats van wat hun bedoeling is – het bewaken van het privé-domein tegen willekeurige politieke inmenging en het mogelijk maken van zinvol politiek overleg – hebben de ideeën van denkers als Rorty en Audi allerlei ongewenste gevolgen: ze kunnen zelfs gevaar opleveren voor dat wat de democratie probeert te beschermen. In haar artikel ‘Religious claims and the dynamics of argument’ (2001) laat Cathleen Kaveny samenvattend zien dat het idee van ‘the public reason’ of van een politiek Esperanto vervelende consequenties kan hebben.

In de eerste plaats betekent vertalen nog niet meer openheid of bereidheid tot overleg. Zoals ik in dit hoofdstuk wil aantonen kan het juist ook als een handige strategie worden gezien om effectief en op een weinig open manier de eigen doelen te realiseren. Daarnaast kan het vertalen van argumenten tot wederzijds bedrog leiden, doordat de deelnemers aan het debat niet meer zeggen wat ze denken. Het vergroot ook niet de bereidheid om van mening te veranderen.

In de tweede plaats leren deelnemers aan een debat door het vertalen van hun argumenten niet dat ze respect moeten hebben voor de ander. Ze hoeven zich niet in te leven in een andere perspectief, ze hoeven geen begrip op te brengen voor hoe ideeën daarin samenhangen en ze hoeven niet op zoek te gaan naar gemeenschappelijke morele waarden of punten die het waard zijn om bewonderd te worden. Bovendien leren zij door het vertalen niet in te zien dat de andere partij ook een moreel coherent leven kan leiden.

In de derde plaats leidt het vertalen van argumenten tot een verlies aan morele integriteit bij de vertaler. Het kan moeilijk als integer worden beschouwd als een persoon voor het ene publiek dit argument gebruikt, en voor het andere publiek ogenschijnlijk dezelfde woorden gebruikt maar iets heel anders bedoelt. Er is dan geen consistentie in het spreken. Daarnaast moet er ook een consistentie zijn tussen spreken en handelen, om van morele integriteit te kunnen spreken. Dit betekent dat we 'not simply give lip service to our moral convictions, but act upon them in an appropriate manner' (Kaveny, 2001: 432). Weliswaar kan een politicus voor verschillende publieken een ander argument gebruiken om tot hetzelfde doel te komen, te veel nadruk op vertalen kan er toch toe leiden dat de integriteit van de vertaler en van de standpunten die vertaald worden niet altijd zichtbaar is voor de andere deelnemers aan het debat. Het is dan niet duidelijk of ze iets te verbergen hebben, of beter aan willen sluiten bij hun publiek. En die onduidelijkheid draagt niet bij aan het voeren van een goed gesprek.

Theoretiseren over de publieke rede leidt teveel af van de vraag hoe we zinvol overleg over samenleven mogelijk kunnen maken. Misschien moeten we ons daarom bij het leren omgaan met conflicterende waarden in debatten niet blind staren op maatregelen zoals het vertalen van argumenten. Met behulp van een analytisch concept zoals 'public reason' of 'politiek Esperanto' kan wel geprobeerd worden verschillen overbrugbaar te maken, maar daarmee zijn de reële verschillen nog niet de wereld uit. Er is eenvoudigweg geen makkelijke manier om met elkaar over samenleven te praten. Het is daarom belangrijk scherp met elkaar te blijven

bekijken hoe er in een democratisch debat recht kan worden gedaan aan alle partijen, ook aan (religieuze) minderheden.

## **5.9 Een constructieve bijdrage leveren**

Samenvattend: we leven in een complexe samenleving, waarin mensen verschillende meningen en principes hebben met betrekking tot onderwerpen waarover we als samenleving tot een oordeel moeten komen. Een manier om hiermee om te gaan is om bepaalde argumenten of meningen uit te sluiten van morele oordeelsvorming. Dit betekent in feite dat de gesprekspartners die op die manier worden uitgesloten van deelname aan het gesprek niet serieus worden genomen, omdat de stelling is dat zij niet op een redelijke manier kunnen argumenteren. Behalve dat het een respectloze stap is, is het ook een beweging die publieke morele oordeelsvorming tekort doet, omdat je belangrijke gezichtspunten op ontwikkelingen hierdoor kunt missen. Daarnaast brengt het uitsluiten van meningen ook een eigen problematiek met zich mee: degenen die uitgesloten worden kunnen op oneigenlijke wijze toch toegang tot het debat proberen te krijgen, en kunnen dit van binnenuit saboteren of uithollen.

Maar hoe moet je dan met de terechte zorgen van denkers als Rawls, Rorty en Audi omgaan? Het is nogal gratis om te stellen dat een zo breed mogelijke publieke morele oordeelsvorming belangrijk is, te erkennen dat we in een pluralistische samenleving leven, en dan niet met constructieve ideeën te komen hoe het dan *wel* beter zou kunnen.

Een opening naar hoe het dan wel zou kunnen is te vinden in het *boek Moral Conflict. When social worlds collide* van Pearce en Littlejohn (1997). Een deel van het betoog van de auteurs lijkt op mijn verhaal in dit hoofdstuk. Ze stellen dat het belangrijk is dat er publiek debat is waarin morele oordeelsvorming plaatsvindt. Daarbij staan we voor de uitdaging om recht te doen aan alle verschillen zonder in gewelddadigheden te eindigen (1997: xi). Wanneer sociale werelden botsen kunnen echter pijnlijke situaties ontstaan:

Each side considers its own position to be so vital, and that of the adversary to be so dangerous, that neither seems mindful of the costs of the battle. Allegiance to one side or the other often requires individuals to set aside feelings and beliefs that do not fit easily with the official positions and statements associated with their 'side'. Those who join neither side are devalued as uncaring or muddle-headed. The whole system suffers as valid concerns on both sides are belittled and important values are denigrated. Passion, energy, and material resources are depleted in fruitless

and redundant battles. Participants in the battle, as well as many bystanders to it, are left frustrated, turned-off, or sometimes despairing (Becker et al. (1992: 1); geciteerd in Pearce en Littlejohn, 1997: 6).

Wanneer we in deze situatie belanden, dan is het onvoldoende om te benadrukken dat we ons aan regels voor een goed gesprek moeten houden. Het opvallende is namelijk dat mensen wel degelijk de competentie bezitten om een goed gesprek te voeren. Maar dit kunnen ze alleen binnen een coherente groep van mensen die hun mening delen (Pearce en Littlejohn, 1997: 12). Zodra mensen vanuit verschillende coherente waardenstelsels over hetzelfde onderwerp met elkaar in debat gaan, lijkt het voeren van een goed gesprek onmogelijk. Dat ligt dus niet aan de competentie van mensen om een inhoudelijk gesprek te voeren en zich aan gespreksregels te houden: het is te wijten aan het feit dat mensen verschillende grammatica's gebruiken, verschillende incommensurabele opvattingen hebben. Pearce en Littlejohn concluderen daarom dat er niet alleen sprake is van een meningsverschil (1997: 67 e.v.). Achter die meningsverschillen schuilt een hele wereld, waarin mensen verschillende waarden hebben, andere kennis bezitten en andere ideeën hebben over wat het betekent om mens te zijn. Tussen gesprekspartners met andere waardenstelsels ontstaat dan een soort onbegrijpelijkheid, die ervoor zorgt dat het bereiken van een consensus onmogelijk wordt.

Wat we nodig hebben, is dus niet meer competentie om een gesprek te voeren. Je zou de onbegrijpelijkheid van een debat waarin incommensurabele waarden een rol spelen, kunnen vermijden door publieke debatten slechts te zien als een manier om meningen te inventariseren. Dat is echter niet bevredigend. Morele oordeelsvorming zou meer moeten zijn dan een publieke morele inventarisatie. Aan een inventarisatie heb je uiteindelijk vrij weinig als je een knoop moet doorhakken. Juist bij morele oordeelsvorming is het niet genoeg om alleen maar te roepen wat je zelf denkt, maar moet je je eigen opvattingen en overtuigingen ter discussie durven stellen.

Consensus is daarom ook niet per se iets wat bovenaan het verlanglijstje staat. Ook al gloren er aan de horizon praktische momenten waarop besluiten genomen moeten worden, we hoeven we niet te zwaar in te zetten op consensus. We zouden we het ook kunnen hebben over een 'tijdelijke werkbare overeenstemming' een begrip geclaimd door bedrijfskundige André Wierdsma (2001: 20):

*Tijdelijk* in plaats van voor langere tijd geldende universele waarheden. *Werkbaar* door de wens om handelen in een concrete context mogelijk te maken. *Overeenstemming* om aan te geven dat wordt uitgegaan van een 'onderhandelingsresultaat' tussen betrokkenen binnen een specifieke context.

Een onderhandelingsresultaat heeft echter toch weer betrekking op het besluitvormende moment. In dit boek staat echter het mogelijk maken van brede oordeelsvorming centraal.

Het is ook niet afdoende om de discussie te verschuiven naar een terrein waar we wel over willen praten, omdat dit ook niet alles oplost. In de discussie over abortus zou je bijvoorbeeld kunnen zeggen: laten we het niet meer hebben over het verschil tussen zelfbeschikking en het recht op leven van het embryo, maar laten we kijken hoe we ervoor kunnen zorgen dat vrouwen niet meer in situaties terecht komen waarin uiteindelijk een abortus als enige uitweg wordt gezien. Dit is een handige uitweg, die bijvoorbeeld door de Amerikaanse president Obama in speeches over abortus werd gebruikt. Een jood, een moslim, een hindoe en een christen hoeven het niet over hun opvatting van de hemel te hebben om samen een brug te kunnen bouwen (Wierdsma, 2001). Inderdaad is dit het geval in praktische situaties. In evenveel situaties is deze stap echter niet altijd mogelijk, of leidt hij naar moreel minimalisme.

Wat we nodig hebben om een goed gesprek te voeren in een situatie waarin we het om uiteenlopende redenen met elkaar oneens zijn, en waarin morele oordeelsvorming centraal staat is *moed*. De moed om onszelf op het spel te durven zetten. In het volgende hoofdstuk zal ik daarom duidelijk maken op welke manier je met behulp van de literatuur dit concept verder kunt verdiepen, en hoe moed uiteindelijk in debatten over de ontwikkeling van nieuwe technologie kan zorgen voor een goed gesprek.

## **5.10 Samenvattend**

Waarom stellen sommige liberale filosofen dat religieuze (of breder: levensbeschouwelijke) argumenten geen rol in het debat zouden mogen spelen? Wat bedoelen ze daar precies mee? Welke consequenties heeft dit standpunt voor de morele democratisering van publieke debatten?

Het weren van levensbeschouwelijke argumenten uit het publieke debat is een manier om om te gaan met meningsverschillen en pluralisme. In de politieke filosofie wordt een onderscheid gemaakt tussen brede en smalle moraal. De brede

moraal heeft betrekking op concepties van het goede leven, de smalle moraal alleen op wat rechtvaardig is, op hoe we vreedzaam met elkaar kunnen samenleven. In de politieke filosofie wordt een onderscheid gemaakt tussen het privé domein en het publieke domein. In het privé domein mag je zelf weten wat je waardevol vindt en hoe je je leven vormgeeft. In het publieke domein gelden echter de regels van de smalle moraal: minimale verkeersregels die bepalen hoe wij met elkaar kunnen leven. Binnen die smalle moraal is er geen ruimte voor ideeën over het goede leven, omdat mensen daar verschillende meningen over kunnen hebben, en deze meningen onverenigbaar kunnen zijn en daarmee vreedzaam samenleven in de weg staan. Concreet betekent dit dat levensbeschouwelijke visies op het goede leven uit politieke debatten geweerd zouden moeten worden. Bijvoorbeeld omdat ze conversatiestoppers zijn, omdat ze voor anderen onbegrijpelijk zijn, en omdat ze ervoor zorgen dat overeenstemming onmogelijk wordt. Levensbeschouwelijke argumenten zouden daarom bijvoorbeeld vertaald moeten worden in moreel smalle argumenten waar iedereen zich in kan vinden, of ze zouden überhaupt niet geuit moeten worden. Daar zijn de mensen die deze argumenten wel willen kunnen gebruiken het niet mee eens. Zij voelen zich door de beperking tot een smalle moraal gediscrimineerd. In de VS gebruiken sommige van hen daarom op slinkse wijze retorische strategieën om langs officiële weg hun zin te krijgen. Daarmee hollen ze echter van binnen uit de democratie uit, omdat ze zich zo wel aan de letter van de wet houden, maar niet aan de geest. Dat kan een gevaar voor de democratie opleveren. Dat hoeft echter niet zo te zijn, als het debat maar anders gevoerd zou worden. In plaats van regels te formuleren die ervoor zorgen dat groepen deelnemers, vragen en argumenten niet mee kunnen doen aan debatten, kunnen we beter scherp kijken hoe we ervoor zorgen dat we minderheden met andere meningen ook recht kunnen doen. Het wordt echter duidelijk dat redelijkheid en inclusiviteit weliswaar noodzakelijke eisen zijn voor een moreel gedemocratiseerd debat, maar dat deze niet voldoende zijn. We hebben ook nog moed nodig om onszelf op het spel te durven zetten.

# Hoofdstuk 6

## *Intellectuele Moed*

### 6.1 Inleiding

De stelling in dit boek is dat er in publiek debatten over nieuwe ontwikkelingen zoals die op het terrein van de biotechnologie aan morele democratisering gewerkt zou moeten worden. Dat dit nodig is, is vooral te wijten aan het feit dat er in publieke debatten niet aan een aantal basisregels van een goed meningsverschil wordt voldaan. Deelnemers nemen elkaar niet serieus, denken in stereotypen over elkaar, en oprechte vragen en meningen worden uitgesloten van deelname aan het debat. Dat zorgt ervoor dat de publieke morele oordeelsvorming niet goed verloopt. Nodig is een driedubbele verbreding van publieke morele oordeelsvorming (vragen, argumenten en de groep deelnemers) voor het verkennen van antwoorden of antwoordrichtingen voor uitdagingen waar we als samenleving een oplossing voor zoeken. Ik noem dit morele democratisering. Morele democratisering is zinvol voor de deelnemers aan het debat, omdat niet alleen het debat, maar ook hun eigen oordelen daardoor breder, dieper, rijker en beter verdedigbaar kunnen worden. Het is ook nuttig voor de politiek, die daardoor beleid kan formuleren dat legitiemer is en meer draagvlak heeft. Morele democratisering van debatten is echter niet eenvoudig. Het vereist dat een debat aan twee belangrijke eisen voldoet: inclusiviteit en redelijkheid.

Eerder in dit boek zagen we al dat inclusiviteit en redelijkheid formele eisen zijn die aan een debat gesteld kunnen worden. In dit hoofdstuk wil ik laten zien dat er naast deze twee formele criteria aan een *debat* ook aan gedragscriteria moet worden voldaan die eisen stellen aan de *deelnemers* van een debat. Die criteria zijn samen te vatten met het begrip intellectuele moed. Deze gedragscriteria en de twee formele criteria hebben een bijzondere relatie: wanneer er wel aan de formele criteria wordt voldaan, maar niet aan de gedragscriteria, dan blijft morele democratisering een lege huls. Uiteindelijk zijn debatten mensenwerk. Tegelijkertijd impliceert intellectuele moed op gedragsniveau redelijkheid op formeel niveau.



## 6.2 Intellectuele moed

Moed wordt van oudsher vaak gekoppeld aan oorlog, aan het strijdveld. Een soldaat die moed toont, neemt een risico, hij zet zijn leven op het spel. Ook buiten het slagveld kun je moedig zijn. Iemand die ondanks zijn hoogtevrees gaat bungeejumpen of parachutespringen is ook moedig. Een Chinese auteur die een boek durft te publiceren waarin hij kritiek uit op de tirannieke regering van zijn land, is moedig. En een conservatieve christen die zegt dat het hem spijt dat hij altijd zo tegen homoseksuelen was, en zich nu realiseert dat homoseksuelen ook gewoon mensen zijn en respect verdienen, neemt ook een moedige stap.

Je kunt verschillende soorten moed onderscheiden (vgl. Kidder, 2005; Scarre, 2010)

- amorele/fysieke moed;
- morele moed;
- immorele moed;
- intellectuele moed.

Morele moed heeft betrekking op morele waarden en normen, er tegenover staan amorele en immorele moed. Fysieke moed, zoals het overwinnen van je hoogtevrees bij parachutespringen, is *a*-moreel. Moed kan ook ingezet worden om slechte dingen te doen. Een dief die bang is voor bewoners die een knuppel naast het bed hebben liggen, en dan toch inbreekt, is moedig, maar het is wel *im*-morele moed.

Tussen de verschillende soorten moed zijn er overeenkomsten en verschillen: moed heeft een object, er is sprake van gevaar, moed heeft een resultaat, en er is volharding nodig.

### *Object*

Bij moed kunnen we denken aan moedige mensen (karakter), of aan moedig handelen: dit is een moedig mens, dat is een moedige handeling. Alleen bij intellectuele moed is het object deels iets anders dan handelen, namelijk ook *denken*. Dit kan samenhangen met je eigen opvattingen en overtuigingen (zelf denken) of met die van anderen en jezelf (samen denken).

### *Gevaar*

Moed staat altijd voor een confrontatie met je angsten, niet voor het kiezen van de weg met de minste weerstand. Zonder gevaar is er ook geen sprake van moed. Dat gevaar kan van alles inhouden: naast gevaar voor lijf en leden, kan het gevaar ook betekenen dat je belachelijk gemaakt kan worden of dat mensen over je roddelen, dat je geld of je baan verliest, dat je geïsoleerd raakt van anderen, of dat je als draaikont kan worden gezien.

### *Volharding*

Voor alle soorten moed is ook volharding nodig: je besluit om je rug recht te houden, en iets te doen of te denken, ook al is er sprake van gevaar. Zoals John Wayne het ooit zei in een film: 'Courage is being scared to death – but saddling up anyway' (in Scarre, 2010: 18). Je durft te springen, voor je eigen mening pal te gaan staan, door een kelderraampje naar binnen te klimmen, of iets anders te gaan denken dan wat je daarvoor dacht. Volharding betekent dat je een manier vindt voor jezelf om met je angsten om te gaan. Geoffrey Scarre (2012: 19): 'It is not the fear that is absent, but it's effects'. Het betekent niet dat je geen angsten meer hebt. Dat zou juist weer kunnen omslaan in overmoedig of roekeloos handelen.

### *Resultaat*

Het resultaat van moed verschilt ook weer per soort moed: bij fysieke moed betekent het bijvoorbeeld dat je een fantastische parachutesprong meemaakt. Bij immorele moed dat je buit binnenhaalt door toch in te breken. Bij morele moed dat je je waarden en normen in de praktijk brengt. Bij intellectuele moed dat je eigen opvattingen of de oordeelsvorming in een debat met anderen breder, rijker, dieper en beter verdedigbaar wordt.

Intellectuele moed en morele moed zijn twee soorten moed die op het eerste gezicht sprekend op elkaar lijken. En inderdaad overlappen ze elkaar deels ook, omdat je hetzelfde doen of denken tegelijkertijd intellectueel en moreel moedig kunt noemen. Toch wil ik ze hier van elkaar onderscheiden. Dit kan verhelderd worden door een voorbeeld. Intellectuele en morele moed kunnen samenkomen: Socrates, de bekende filosoof uit de Griekse Oudheid, werd aan het eind van zijn leven gedwongen te kiezen tussen de gifbeker nemen of ophouden met opruiende praatjes te verspreiden die jongeren aan het denken zetten. Hij toonde intellectuele moed omdat hij ging staan voor zijn opvattingen en overtuigingen,

met een dodelijke consequentie. Je kunt hem ook morele moed toedichten, als je zijn standpunt moreel prijzenswaardig vindt. Morele moed en intellectuele moed komen dan samen in één voorbeeld. Tegelijkertijd kun je je ook voorstellen dat een wetenschapper pal gaat staan voor een wetenschappelijk standpunt, zoals bijvoorbeeld Galileo Galilei voor zijn idee dat de aarde niet het middelpunt van het heelal was. Dat is op zich niet moreel moedig, maar wel intellectueel moedig. Moreel en intellectueel moedig zijn kan dus samen opgaan, maar dit hoeft niet in alle gevallen zo te zijn.

Eerder in dit boek werd duidelijk dat deelnemen aan een moreel gedemocriseerd publiek debat eisen stelt aan een debat. De belangrijkste eisen zijn redelijkheid en inclusiviteit.

Inclusiviteit als regel blijkt lastig te realiseren. Het komt voor dat er mensen aan een debat deelnemen die eigenlijk niet worden vertrouwd (intentie: omdat ze niet oprecht zijn of kwalijke zaken nastreven), of waarvan men denkt dat ze totaal geen idee hebben waarover ze praten (competentie). Moeten die mensen dan zomaar worden toelaten ervan uitgaand dat je een zinvol gesprek met ze kunt voeren? Uit mijn analyse kwam naar voren dat vooral stereotype vooronderstellingen over de deelnemers aan het debat een gesprek moeilijk maken. Als mensen zich daarvan meer bewust zouden zijn, en moeite zouden doen om hun eigen vooronderstellingen kritisch te bevragen en zo nodig aan te passen, dan zou inclusiviteit veel breder kunnen worden ingevuld.

Daarnaast wordt een gesprek ook bemoeilijkt doordat deelnemers aan een publiek debat van mening kunnen zijn dat een andere groep onredelijk argumenteert. Redelijk argumenteren betekent dat je op een zorgvuldige, begrijpelijke, navolgbare manier argumenteert. Er bestaan echter grote verschillen van meningen over wat zorgvuldig, begrijpelijk en navolgbaar betekent. Een specifieke invulling die het publiek debat domineert is dat levensbeschouwelijke argumenten niet thuishoren in het publiek debat, en dat mensen die deze argumenten wel gebruiken, dus onredelijk argumenteren. Dit blijkt echter geen gelukkige of effectieve manier te zijn om redelijkheid te definiëren, omdat het in feite vooral tot een verslechtering van de relaties en een verarming van de discussie leidt. Dit betekent niet dat redelijkheid een slechte regel is; alleen moet redelijkheid wel breed worden geformuleerd.

Naast redelijkheid en inclusiviteit wil ik in dit hoofdstuk laten zien dat er ook nog iets anders nodig is om een moreel gedemocratiseerd debat mogelijk te maken, namelijk intellectuele moed. Wat is intellectuele moed? John Stuart Mill stelde (zie hoofdstuk 2),

Ons vertrouwen in de dingen die wij met het meeste recht kunnen geloven wordt door niets gegarandeerd, behalve door de open uitnodiging aan de hele wereld om te bewijzen dat zij ongegrond zijn (Mill, 1989: 58).

Intellectuele moed vereist in ieder geval dat we een 'open uitnodiging aan de hele wereld' sturen om de eigen opvattingen te toetsen. Oftewel, modern gezegd, je moet je eigen kritiek organiseren. Zoals de socioloog Nathan Glazer het zegt (geciteerd in Achterhuis, 2008: 23):

Er is niets dat de geest scherper concentreert op een vraagstuk dan de ontdekking dat men het bij het verkeerde eind heeft gehad.

In feite is intellectuele moed een oproep 'to open your mind'. Het belang hiervan wordt duidelijk wanneer we morele moed koppelen aan schema's die bepalen hoe iemand de werkelijkheid ziet (zie hoofdstuk 4). Waarden, normen, vooronderstellingen, verwachtingen, taboes, prioriteiten, aannames, en vooroordelen dragen bij aan iemands schema's. Schema's zijn niet bij je geboorte al een gegeven feit, ze zijn aangeleerd: gaandeweg zorgen je opvoeding, onderwijs, wat je op TV ziet, je vrienden en je ervaringen ervoor dat je op een bepaalde manier naar de werkelijkheid kijkt en bepaalde dingen belangrijk of onbelangrijk vindt. Schema's hebben is niet hetzelfde als nadenken. Ze zijn veel meer een bril waarmee iemand naar de wereld kijkt. Eerder noemde ik het voorbeeld van de tram van Raymond Queneau. Even illustratief is het volgende gedachtenexperiment: stel je voor hoe een groepje winkelende vriendinnen, een politieagent en een zwerver naar dezelfde straat kunnen kijken. De vriendinnen zien waarschijnlijk vooral wat er in de etalages voor moois staat, een politieagent ziet foutgeparkeerde fietsen en niet opgeruimde hondendrollen, en een zwerver ziet een nog halfvol bakje friet uit een vuilnisbak steken. Ze zien allemaal andere problemen of mogelijkheden.

Dat we met een bepaalde bril naar de wereld kijken is noodzakelijk en onvermijdelijk. Het is echter niet noodzakelijk en onvermijdelijk dat we nooit onze bril oppoetsen, of nooit een andere bril uitproberen. Zeker als het over belangrijke

onderwerpen zoals onze toekomst als samenleving gaat, en hoe we daarin met elkaar samenleven en samenwerken, is het essentieel dat we ook onze eigen schema's onder de loep nemen. Dat betekent vooral dat we onszelf en elkaar vragen moeten durven te stellen. Waarom denk ik zoals ik denk over bepaalde onderwerpen? Is dat wel een redenering die de toets der kritiek kan doorstaan? Behalve oppoetsen kun je ook andere brillen uitproberen: vragen aan andere deelnemers aan een discussie waarom zij op een bepaalde manier naar iets kijken, of zelf een ander perspectief doordenken. Om een probleem zo scherp mogelijk te krijgen, helpt het om alle perspectieven erop te kennen, te bevragen en te begrijpen.

Wat er gebeurt als je niet bereid bent om je blik op de wereld te verruimen en eventueel aan te passen of te veranderen, wordt beschreven door Kenneth Goodpaster (2007). In zijn boek *Conscience and Corporate Culture* doet hij dit vooral vanuit het perspectief van een werknemer in een organisatie. Goodpaster beschrijft hoe blikvernaauwing – hij spreekt van *teleopathy* – ervoor kan zorgen dat je andere relevante aspecten van een zaak niet meer ziet, en dat het zelfs kan leiden tot regelrecht wangedrag. *Teleopathy*, een samenvoeging van de Griekse woorden voor 'doel' en 'ziekte', is een vorm van blikvernaauwing die ontstaat doordat mensen te doelgericht denken. Doelgericht denken is op zichzelf niet slecht, net zoals het hebben van schema's niet slecht is: bij je handelen je doelstellingen in het oog houden, doorzetten, en vasthouden aan je eigen belangen is iets dat prijzenswaardig is. Het kan echter ook doorschieten in iets dat niet meer prijzenswaardig is. Op dat moment verandert doelgericht denken in een ziekte, die Goodpaster *teleopathy* noemt. Symptomen van deze ziekte zijn *fixation*, *rationalisation* en *detachment* (2007: xiii e.v.).

- *Fixatie* betekent dat je obsessief gefixeerd bent op een bepaald doel;
- Dat leidt tot het *rationaliseren* of goedpraten van gedrag dat niet goed te praten valt en
- Dit leidt weer tot *onthechting*, het niet begrijpen of onbelangrijk vinden van andermans waarden of belangen.

Om *teleopathy* te voorkomen helpt het volgens Goodpaster om de nadruk op *aandacht* en *nadenken* te leggen. De tijd nemen en nadenken kan ervoor zorgen dat fixatie wordt afgewend en het zien van meerdere perspectieven mogelijk wordt. Het kan ervoor zorgen dat je rationalisering vermijdt 'in telling the truth when exaggeration or denial appear attractive' (Goodpaster, 2007: 7). Een gemeenschap kan helpen in het voorkomen van onthechting door gezamenlijke doelstellingen niet te verwoorden in over-gerationaliseerde taal, maar in woorden die recht uit het hart komen, en aangeven waarom iets waardevol is voor een samenleving.

Om een ongezonde blikvernaauwing te voorkomen moet je dus de tijd nemen om stil te staan bij de eigen opvattingen en doelstellingen, en met anderen het gesprek aangaan over bijvoorbeeld uitgangspunten, verantwoordelijkheden en vooronderstellingen. Het betekent dat men niet uitgaat van wat vanzelfsprekend is, maar vragen durft te stellen. Daarmee stel men zichzelf dus kwetsbaar op. Om jezelf kwetsbaar op te durven stellen, is moed nodig. Je hoeft niet je leven op het spel te zetten in een gevaarlijke situatie, maar je moet wel je opvattingen en overtuigingen op het spel durven te zetten. Je moet bereid zijn om met anderen in gesprek te gaan over hoe jij de wereld ziet. Daarmee wordt intellectuele moed een belangrijk criterium voor een moreel gedemocratiseerd debat.

De filosoof Geoffrey Scarre (2010: 155-156) benoemt in zijn bespreking van intellectuele moed drie gedragscriteria:

To live in a world of uncertainty and clashing opinions requires a courage consisting of three intertwined strands. First, we need the courage to pursue causes even though we know they may turn out to be wrong. Second, we must be brave enough to refuse the sires attractions of dogmatism and actively expose our ideas to external challenges, allowing them the chance to prove their worth or worthlessness. Third, we require the courage to live with difference peaceably (which does not mean complacently) in a world where conceptions of the good vary markedly and disconcertingly.

In dit citaat van Scarre zien we dat ook hij onderscheid maakt tussen de twee kanten van intellectuele moed: enerzijds gaan staan voor je eigen mening en anderzijds bereid zijn je eigen mening te toetsen en los te laten. In de eerste plaats kan 'intellectueel moedig zijn' betekenen dat je *blijft staan* voor je ideeën, ook in tijden dat dit gevaar voor jezelf kan opleveren (vergl. Ryan, 2004). Een voorbeeld is de eerder genoemde Socrates, die de gifbeker nam omdat hij niet weg wilde lopen voor zijn opvattingen. In dit boek ligt echter de nadruk op een tweede soort

intellectuele moed. Die houdt in dat je bereid bent om je ideeën juist *los te laten*, als er zich betere argumenten aandienen. Ook als dat betekent dat andere mensen je een draaikont vinden, of als je daarmee iets op het spel zet dat je dierbaar is. Scarre laat zien dat dit betekent dat je actief op zoek gaat naar andersdenkenden om je eigen mening verder te brengen en dat je tolerant bent met betrekking tot verschillen. Berger en Zijdeveld (2012: 100 e.v.) bieden ook een aantal aanknopingspunten om intellectuele moed verder te duiden. Zij karakteriseren fanatisme, haat en onverdraagzaamheid in publieke debatten als volgt:

- Problemen hebben met luisteren naar opinies die botsen met je eigen mening;
- Onderdrukken van twijfel;
- Stellen dat je een monopolie op de waarheid hebt;
- Andermans meningen belachelijk maken.

Door het tegendeel van de eigenschappen van fanatisme, haat en onverdraagzaamheid te benoemen en daarbij de inzichten van Mill en Scarre mee te nemen, wordt duidelijk wat intellectuele moed inhoudt, namelijk:

- Je eigen tegenspraak organiseren om je eigen denken verder te brengen;
- Bereid zijn om je eigen oordeel uit te stellen;
- Je eigen opvattingen en overtuigingen ter discussie durven te stellen;
- Tolerant zijn met betrekking tot verschillende meningen.

Deze vier aspecten van intellectuele moed passen goed bij het citaat van Scarre waarin hij expliciet aangeeft dat intellectuele moed tonen gevaarlijk kan zijn. Maar over welk gevaar hebben we het dan, wat moet je overwinnen om toch intellectueel moedig te zijn?

### **6.3 Gevaar en volharding**

Intellectuele moed tonen in de betekenis die relevant is in het kader van dit boek, houdt in dat je de moed hebt om je eigen opvattingen en overtuigingen op het spel te zetten. Hoe doe je dat? Welke gevaren moeten worden getrotseerd?

Intellectuele moed tonen is in feite een oproep om zelf kritisch te durven nadenken in de traditie van Verlichtingsdenker Immanuel Kant's adagium *Durf voor jezelf te denken* (1784/1992:59 e.v.).

Verlichting is het uittreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn eigen verstand te bedienen zonder de leiding van een ander. Men heeft deze onmondigheid aan zichzelf te wijten, wanneer de oorzaak ervan niet in een gebrek aan verstand, maar in een gebrek aan vastberadenheid en aan moed ligt, zich van zijn verstand zonder leiding door een ander te bedienen. *Sapere aude*. Heb de moed, je van je eigen verstand te bedienen! is derhalve de zinspreuk van de Verlichting.

Kant stelde dat het makkelijk en rustig is om niet zelf na te denken, om anderen te laten bepalen wat je moet denken en doen. Het gevaar is echter dat dit snel een gewoonte wordt waar je niet meer zo eenvoudig van af komt. Om voor jezelf te kunnen denken moet je de vrijheid opeisen om het te kunnen doen. Dat is niet automatisch iets dat leuk en aangenaam is: je omgeving kan er vijandig tegenover staan, en je kunt zelf ook van mening zijn dat het je uiteindelijk meer problemen dan een positief resultaat oplevert. Gevaar is daarom een factor van belang willen we intellectuele moed kunnen begrijpen.

Volgens James Montmarquet (1992: 116) houdt intellectuele moed in:

The willingness to conceive and examine alternatives to popularly held beliefs, perseverance in the face of opposition and even ridicule.

Moed heeft altijd te maken met het overwinnen van gevaren. Er staat iets op het spel; je moet je angsten overwinnen om moed te tonen. Het gevaar kan zowel intern als extern zijn (vgl. Halfon (1989); Montmarquet (1992); Musschenga (2004)). Bij intern gevaar zijn er weerstanden in onszelf als wensen, verlangens of emoties, of lang aangehangen overtuigingen. Extern gevaar bestaat uit verleidingen buiten onszelf - ook negatief, zoals bijvoorbeeld fysiek gevaar en verlies van inkomen of aanzien - die ons ervan kunnen weerhouden om intellectueel moedig te handelen.

Halfon (1989: 47) merkt op dat de weerstanden en verleidingen vanuit zowel een objectief als een subjectief standpunt kunnen worden geduid. Om dit onderscheid te illustreren geeft hij het voorbeeld van een soldaat voor wie strijd zijn lust en zijn leven is. De soldaat heeft er geen enkel probleem mee om met gevaar voor eigen leven zijn vaderland te dienen. 'Objectief' gesproken is helder dat de soldaat aan fysiek gevaar wordt blootgesteld. Die observatie staat geheel los



van de houding van de soldaat tegenover fysiek gevaar. Het fysieke gevaar is, vanuit een 'subjectief' standpunt – het standpunt van de soldaat –, echter geen enkele drempel voor hem om te doen wat hij vindt dat hij moet doen.

In debatten waarin morele oordeelsvorming plaatsvindt is het niet gemakkelijk om jezelf op het spel te zetten en om intellectuele moed te tonen. Je kunt bijvoorbeeld door anderen voor draaikont of 'flip flop' (zoals presidentskandidaat John Kerry in 2004 werd genoemd, zie Van der Heiden (2010)) worden uitgemaakt. Wouter Bos is hier het meest bekende voorbeeld van. Hij was succesvol leider van de PvdA, maar liep in 2006 imagoschade op toen zijn politieke tegenstanders hem op overtuigende wijze voor draaikont uitmaakten. Met draaikont werd bedoeld dat hij niet consistent en coherent zou zijn. Consistent betekent dat je zegt wat je denkt en doet wat je zegt: er is geen tegenstelling tussen je woorden en daden. Coherent betekent dat dat je opvattingen en je daden ook bij elkaar passen, dat ze een samenhangend geheel vormen. Consistent en coherent zijn betekent niet dat je niet van mening mag veranderen: een verandering in je woorden en daden moet dan wel gepaard gaan met een overtuigend uitleg. Je moet kunnen uitleggen waarom je nieuwe opvattingen en handelingen een verbetering zijn ten opzichte van je eerdere opvattingen en handelen (vergl. Karssing, 2011: 228-229). Wouter Bos kon dit aangeven, maar dit werd -helaas voor hem- niet opgepikt. Hij was bereid om zijn eigen oordeel op te schorten toen hij werd overtuigd door het argument van de ander. Recenter werd na de val van het kabinet Rutte door enkele CDA-ers geprobeerd om uit te leggen waarom ze nu afstand namen van kabinetsbeleid dat samen met de PVV was opgesteld. Of zij daarvoor een overtuigende uitleg hebben gegeven of niet, staat open voor discussie.

Jezelf kwetsbaar op durven stellen, twijfelen, het gesprek met anderen aangaan, en kritisch je eigen opvattingen en overtuigingen bevragen: het is geen eenvoudige stap. Je kunt behalve voor jezelf ook publiek flink onderuit gaan als je twijfel toelaat in je woorden en daden (vergl. Schall, 2007: 214). We zagen al dat het alternatief ook niet erg aantrekkelijk is: je kunt aan ziekelijke blikvernauwung gaan leiden.

## **6.4 De praktijk**

Ook al zijn er soms goede redenen om niet de stap te nemen om je eigen overtuigingen en vooronderstellingen op het spel te zetten, als we met elkaar willen samenleven, zullen we toch redelijkheid en moed moeten betrachten, en

elkaar niet uitsluiten van deelname aan een gesprek. Maar is dat in ieder debat en voor iedereen weggelegd? Als er zoveel op het spel kan staan, betekent dit dan niet dat alleen heel sterke en zelfbewuste mensen intellectuele moed kunnen opbrengen? Nee, je hoeft geen held te zijn om intellectueel moedig te zijn. Psycholoog Philip Zimbardo introduceert in het boek *The lucifer effect* (2007) het begrip 'de banaliteit van het heldendom'. Net als hele normale mensen tot vreselijke dingen in staat zijn (denk aan nazi-oorlogsmisdadiger Adolf Eichmann), kunnen hele normale mensen ook hele goede dingen doen. Het zijn niet alleen de bekende helden als Mahatma Gandhi, Nelson Mandela en Moeder Theresa die een verschil maken, want ook gewone mensen kunnen een belangrijk verschil maken. Soms is er slechts één stapje door één persoon nodig om de bal aan het rollen te brengen.

Er zijn bronnen voor intellectuele moed. Rushworth Kidder (2005) noemt vier bronnen waarop je kunt terugvallen als moed een vereiste is:

- ervaring, door uit het verleden te putten om in het heden voor de toekomst een verschil te maken;
- karakter, door op basis van de eigen waarden, normen en deugden de rug recht te houden om te kiezen voor een positie die gevaarlijk voor je kan zijn;
- geloof, door vanuit het vertrouwen op een hogere macht of een spirituele bron positie te kiezen;
- intuïtie, door op basis van een 'gut feeling' standvastig voor het moreel goede te kiezen.

Hiermee geeft Kidder meteen een eerste recept om intellectuele moed te versterken:

Expanding my range of experience, enhancing my moral character, maturing and deepening my faith, and grooving my intuitions through practice all make me more comfortable in deciding to persist in my expression of... courage (2005: 174).

Filosoof Michael DePaul (1993: 140 e.v.) helpt bij het verder concretiseren van het recept voor intellectuele moed. DePaul schrijft dat iemands oogkleppen niet zomaar afvallen wanneer iemand anders zegt dat ze er vanaf moeten. Om je opvattingen en overtuigingen onder de loep te kunnen nemen voordat je een redelijk oordeel velt, moet je jezelf volgens DePaul blootstellen aan nieuwe

ervaringen. Hij maakt daarbij een onderscheid tussen twee soorten ervaringen: redeneerervaringen (*reasoning experiences*) en vormende ervaringen (*formative experiences*).

Redeneerervaringen zijn ervaringen die je opdoet door dieper over vraagstukken na te denken. Door te redeneren leer je bijvoorbeeld een tegenvoorbeeld te waarderen van een moreel principe dat je hanteert, waardoor je het principe zelf aanpast of niet meer gebruikt. Door te redeneren kun je ook inzien dat bepaalde oordelen waar zijn of juist niet. Redeneerervaringen kunnen er voor zorgen dat je overtuigingen veranderen of dat je er nieuwe bij krijgt. Die ervaringen kun je prima opdoen door moed te tonen en een moreel oordeelsvormend gesprek aan te gaan met mensen die andere overtuigingen hebben dan jij.

Het kan natuurlijk ook zo zijn, dat een gesprek met andersdenkenden helemaal niet aanzet tot kritisch nadenken over je eigen blik op de wereld. In twee van zijn documentaires probeert filmmaker Louis Theroux bijvoorbeeld met een open blik een gesprek aan te gaan met Amerikaanse nazi's (2003) en ultraconservatieve christenen (2007). Het wordt al snel duidelijk dat de mensen met wie hij het gesprek aangaat, niet van plan zijn om na te denken over de kritische vragen die hij stelt. Ze dienen hem van repliek met wedervragen, of geven hem zonder een seconde na te denken een uit het hoofd geleerd antwoord dat zo uit een boekje lijkt te komen. Ze zijn ervan overtuigd dat ze gelijk hebben, en zijn er ook na de kritische vragen van Theroux niet van overtuigd dat andere mensen ook wel eens een goed gefundeerde mening zouden kunnen hebben om er op een andere manier over na te denken. Op zulke momenten helpt praten niet, erkent DePaul (1993: 140 e.v.). Daarom is er nog een tweede soort ervaring nodig om iemand te doen realiseren dat hij of zij aan *teleopathy* leidt: DePaul noemt dit een vormende ervaring. Vormende ervaringen zijn ervaringen die kunnen leiden tot een verandering in morele overtuigingen zonder dat daar een bewust redeneerproces aan te pas komt.

[They can] influence one's faculty of moral judgment, intuition, or perception, so that one sees situations in a different way, and feels drawn to make different moral judgments or accept different moral principles (De Paul, 1993: 146).

Het lezen van een bepaald boek, het kijken naar een film, of het samenleven met iemand die anders denkt, zijn volgens DePaul manieren om een vormende ervaring op te doen. Een goed voorbeeld van dit laatste is het TV programma 'Trading Spouses': in een van de afleveringen van het programma wisselen twee

Amerikaanse vrouwen met een man en kinderen van huis. Een nuffige, hoogopgeleide en lichtelijk aan smetvrees leidende dame die probeert zo hygiënisch mogelijk te leven met haar gezin, wisselt van plek met een boerin wier familie uit overtuiging autarkisch leeft, en alleen maar rauw vlees van zelf gefokte en geslachte dieren eet, of rauwe, zelf gekweekte groente. De vrouwen moeten zich gedurende de eerste dagen van hun verblijf aanpassen aan het gezin waarin ze verblijven. Daarna mogen ze het gezin onderwerpen aan hun eigen opvattingen en overtuigingen. De nuffige dame probeert op een gegeven moment de kinderen in het gezin van de boer te overtuigen van haar idee dat je voedsel het beste kunt koken en dan pas kunt opeten. Dat is hygiënischer en beter voor je spijsvertering. De kinderen geloven haar niet helemaal, maar zijn bereid tot experimenteren, en ze eten braaf mee in een restaurant. 's Nachts is echter iedereen, behalve de vrouw, misselijk, en een van de kinderen moet zelfs in het ziekenhuis worden opgenomen, omdat ze het gekookte voedsel niet kan verdragen. De vrouw is geschrokken, en probeert het gezin niet meer van haar eigen ideeën te overtuigen, al is ze er zelf nog niet helemaal van overtuigd dat *iedereen* dus het beste rauw vlees kan eten. Dit TV programma organiseert (onbewust waarschijnlijk, vermoedelijk spelen kijkdichtheid, marktaandeel en reclameopbrengsten een doorslaggevendere rol in het ontwikkelen van dit programma) actief vormende ervaringen voor de gezinnen die aan het programma meedoen. Die gezinnen kunnen zeker moedig worden genoemd. Het is duidelijk dat niet alle familieleden van harte meedoen met het experiment, en uiteindelijk is het nog maar de vraag of de uitwisseling permanente gevolgen heeft, maar ze zijn er toch maar mooi bewust ingestapt. Het lijkt echter niet waarschijnlijk dat de geïnterviewden uit de documentaires van Louis Theroux bereid zouden zijn om tijdelijk van gezin te wisselen. De nazi's en de conservatieve christenen zijn zich er heus wel van bewust dat er mensen leven die anders over dingen denken dan zij dat doen, maar op de een of andere manier reageren zij daar niet op. DePaul volgend zou je kunnen vaststellen dat dit een *naïviteitsprobleem* is (1993: 148).

Je zou de nazi's en de conservatieve christenen irrationeel gedrag kunnen verwijten, omdat ze in een overtuiging blijven volharden die ze niet aan een kritische toets onderworpen hebben door naar redeneer- of vormende ervaringen op zoek te gaan. Je kunt echter ook stellen dat de conservatieve christenen goede redenen hebben om niet naar vormende ervaringen op zoek te gaan (vergl. Verkerk, 1998: 118). Stel bijvoorbeeld dat iemand zou eisen dat een van de conservatieve christenen in een abortuskliniek zou moeten werken, omdat zij

daarna pas mag oordelen dat abortus een kwaad is. Stel dat de conservatieve christen dan zou zeggen: 'Ik wil niet in een abortuskliniek gaan werken. Ik wil geen vormende ervaring meemaken die ertoe leidt dat ik een andere visie krijg op abortus, omdat het werken in die kliniek er toe zou kunnen leiden dat ik abortus goed zou gaan keuren. Abortus is handelen tegen God's wil in, en daarom een kwaadaardige handeling'. In dat geval is de vrouw misschien wel bewust naïef, maar niet irrationeel. Zij heeft goede en begrijpelijke redenen om bewust niet deze vormende ervaring op te zoeken. (Let wel: het kunnen begrijpen van een redenering en stellen dat iets een goede redenering is, betekent nog niet dat je het er ook mee eens bent.) In een vergelijkbare situatie zou een vrouw bijvoorbeeld kunnen zeggen dat zij monogaam is, in de ware liefde gelooft, en haar hele leven maar met één man naar bed wil gaan. DePaul zou dan kunnen stellen dat dit een naïeve positie is, en dat ze pas echt een gefundeerde mening over de waarde van monogamie kan hebben, als ze eerst buitenechtelijke seks met een andere man heeft. De vrouw zal dit terecht niet willen doen: als ze vreemd gaat, kan ze daarna misschien wel een scherpere visie hebben op de waarde van monogamie, maar ze kan nooit meer terug naar de situatie daarvoor, toen ze nog niet gecorrumpeerd was. Bewust naïef, maar daarom nog niet irrationeel.

Vormende ervaringen en redeneervervingen helpen dus om intellectuele moedig(er) te worden, ook al brengen die het gevaar met zich mee dat je eigen identiteit op het spel komt te staan. Ten slotte: intellectuele moedig zijn wordt eenvoudiger als er rolmodellen bestaan die intellectuele moed tonen en daarmee het verschil maken. Dat vergt ook een andere visie van de maatschappij op mensen die bereid zijn om kritisch hun eigen opvattingen te doordenken, en op een coherente en consistente manier aangeven dat ze van mening zijn veranderd.

## **6.5 Samenvattend**

Uit de vorige hoofdstukken werd duidelijk dat inclusiviteit en redelijkheid niet voldoende zijn als (formele) criteria voor de morele democratisering van publieke debatten. De gesprekspartners moeten ook bereid zijn om eigen opvattingen op het spel te durven zetten, door zich open en kwetsbaar op te stellen (gedragscriteria). Daar is intellectuele moed voor nodig. Intellectuele moed wordt gekenmerkt door volharding, de bereidheid om eigen overtuigingen, waarden en emoties in het gesprek in te brengen en uitgedaagd te worden door de andere deelnemers. We zullen allemaal intellectuele moed moeten tonen om in gesprek

met elkaar te kunnen blijven over nieuwe ontwikkelingen die onze manier van samenleven en samenwerken ingrijpend kunnen en zullen veranderen. Alleen op die manier kunnen we zelf op een redelijke manier en met elkaar vorm en richting geven aan een samenleving waarin we allemaal willen wonen.



# Hoofdstuk 7

## *Conclusies*

### 7.1 Aanleiding

Nieuwe ontwikkelingen in wetenschap en technologie roepen behalve positieve reacties, ook twijfel en negatieve reacties op. Die zijn soms gevoed door levensbeschouwelijke, religieuze of ethische overtuigingen. Vaak ontstaan er in maatschappelijke debatten over nieuwe technologie irritaties over en weer, worden alleen extreme standpunten gehoord, en wordt het zoeken naar compromissen als 'draaien' afgedaan. Daarnaast voelen leken zich vaak machteloos in het aangezicht van de complexe onderwerpen. Dit leidt vaker wel dan niet tot een herhaling van zetten.

De debatten over de ontwikkeling van nieuwe technologie, in dit boek vooral biotechnologie, verlopen geregeld volgens hetzelfde stramien: er is een nieuwe ontwikkeling, daarover moet iets besloten worden, dit roept vragen op, vragen die vaak gaan over wat 'natuurlijk' is, waar onze grenzen liggen, of alles mag wat kan. Daar worden we het niet over eens.

Die herhaling wordt deels veroorzaakt door stereotypering van de andere deelnemers aan de discussie. Deelnemers aan publieke debatten vinden het soms moeilijk om andersdenkende deelnemers serieus te nemen, of zelfs maar om die anderen toe te laten als deelnemers aan het debat. Vervolgens dooft het debat uit en worden er alsnog besluiten genomen waarin vooral een afweging van nut en risico's wordt gemaakt. Het publieke debat, waarin morele oordeelsvorming over een nieuw onderwerp plaatsvindt, heeft zo geen of nauwelijks impact op het uiteindelijke besluit dat wordt genomen. De vraag is of dat erg is. Aan de ene kant niet: politieke besluitvorming is iets anders dan morele oordeelsvorming. Aan de andere kant wel: publieke debatten waarin morele oordeelsvorming plaatsvindt kunnen het draagvlak en de legitimiteit van politiek besluiten vergroten, en de kwaliteit van besluiten verhogen. Het is daarom belangrijk om te onderzoeken of er mogelijkheden zijn om deze debatten te verbeteren.

Het debat valt eigenlijk pas goed te begrijpen door te kijken naar wat onder de oppervlakte speelt: de manier *waarop* we met elkaar in gesprek gaan over dit



onderwerp. Daarom kies ik in dit boek voor een procesgerichte aanpak; dat is ook door de WRR in een recent rapport over marktwerking verdedigd (2012). Om recht te kunnen doen aan de inhoudelijke vraagstukken waarvoor we staan, en de realiteit van verschillende opvattingen en overtuigingen te erkennen, kan de focus in eerste instantie beter komen te liggen op de vraag hoe we met elkaar praten, dan op de inhoudelijke discussie zelf. In die procesaanpak ligt de nadruk niet op de politieke besluitvorming, maar meer op het publieke debat zelf, via de inbreng van maatschappelijke organisaties, individuele burgers, professionals en wetenschappers, en de media (vergl. WRR, 2012: 136).

De stelling in dit boek is dat debatten waarin oordeelsvorming plaatsvindt over de ontwikkeling van nieuwe technologie beter zouden kunnen. Dat kan door de ruimte te creëren voor een driedubbele verbreding van publieke debatten: een verbreding van de groep deelnemers, van vragen én van argumenten. Ik noem dit morele democratisering.

Morele democratisering is niet de definitieve oplossing om het probleem van de vastlopende publieke debatten over de ontwikkeling van biotechnologie de wereld uit te helpen. Het betekent ook niet dat er nooit meer polarisatie in debatten zal plaatsvinden, maar wel dat deelnemers elkaar niet zullen uitsluiten van deelname aan het debat. Het betekent dat de randvoorwaarden voor een goed debat beter geregeld zijn en daarmee de kans op het voorkomen van polarisatie en uitsluiting groter is. De doelstelling van dit boek was daarom om een beter begrip te krijgen van morele democratisering van debatten. Wat wordt daarmee bedoeld? Wat levert het op? En onder welke voorwaarden is er sprake van een moreel gedemocratiseerd debat? Deze analyse op meta-niveau kan het debat over de wenselijkheid van nieuwe technologische ontwikkelingen vooruithelpen.

## **7.2 Voorwaarden voor een moreel gedemocratiseerd debat**

Publieke debatten over de ontwikkeling van nieuwe technologie worden vooral door één ding gekenmerkt: dat het meningsverschillen zijn tussen verschillende deelnemers aan het debat. Die meningsverschillen duiken in allerlei fora op: in de media, in de politiek, in expertdebatten, op straat.

Idealiter worden publieke debatten op een redelijke manier gevoerd, en is er algemeen sprake van respect jegens de andere. We zouden dit de basis-spelregels voor een goed debat kunnen noemen. Die spelregels kunnen aangescherpt worden

door te bijvoorbeeld te kijken naar de voorwaarden van een zinvol en goed debat, zoals beschreven door filosofen die pleiten voor 'deliberative democracy'. De voorwaarden zijn redelijkheid, inclusiviteit en openheid. Daarmee wordt bedoeld dat vragen en argumenten begrijpelijk en navolgbaar zijn voor andere deelnemers aan het debat, dat alle serieuze vragen en argumenten kunnen worden ingebracht, dat iedereen aan het debat kan deelnemen, en dat debatten publiek toegankelijk zijn. Deze voorwaarden overnemend, en daarbij de nadruk leggend op inclusiviteit en redelijkheid, moeten we echter concluderen dat hieraan vaak niet wordt voldaan in publieke debatten over biotechnologische ontwikkelingen.

Door onjuiste beeldvorming, vooroordelen en stereotypering hebben de deelnemers soms een vertekend beeld van elkaar. Dat beeld kan de basis zijn voor wantrouwen en twijfel: in de relatie tussen wetenschappers en leken in dit debat is dit een belangrijke reden waarom het debat niet goed verloopt, omdat dit concreet kan betekenen dat er mensen worden uitgesloten van het debat. Het is daarom voor iedereen belangrijk om steeds de eigen denkbeelden en vooronderstellingen over andere deelnemers te blijven onderzoeken. Als we dat niet doen, doen we niet alleen onszelf te kort, maar ook de andere deelnemers die we op onjuiste gronden willen uitsluiten van deelname aan de discussie.

Bovendien kan een beperkende, of smalle invulling van redelijk argumenteren ook bepaalde argumenten en vragen uitsluiten van het debat. Zo heeft het door politiek liberale filosofen uitgewerkte standpunt van een debat dat gevoerd wordt in 'politiek Esperanto', dat wil zeggen een debat waarin geen religieuze argumenten gebruikt mogen worden, bijvoorbeeld in de VS en Nederland voet aan de grond gekregen in de echte politiek. In de VS leidt dit ertoe dat religieuze minderheden soms sluwe retorische tactieken inzetten om zo toch te krijgen wat ze willen, maar dan zonder hun opvattingen te hoeven bediscussiëren. Hieruit valt te concluderen dat we redelijkheid niet zo moeten invullen, dat we daarmee andere serieuze deelnemers uitsluiten van deelname aan debat.

### *Morele conflicten*

Debatten over de ontwikkeling van nieuwe technologie zijn vaak morele conflicten. Het grote probleem van morele conflicten is dat mensen niet goed met elkaar over hun eigen waarden en normen kunnen praten. Dat is te wijten aan het feit dat mensen vaak denken dat waarden iets persoonlijks zijn, waar anderen zich niet mee moeten bemoeien, maar waarden zijn juist ook op andere mensen gericht. Als mijn belangrijkste waarde is om anderen geen schade toe te brengen, dan betekent

dit dat ik me op een bepaalde manier met andere mensen verhoudt. Daarnaast creëer je je waarden ook niet helemaal *ex nihilo* in een sociaal vacuüm. Juist vanwege deze kenmerken zouden waarden wel bespreekbaar moeten zijn. Een ander probleem dat dit echter toch bemoeilijkt, is dat veel waarden incommensurabel zijn. Dat zorgt ervoor dat discussies waarin deze waarden botsen, lastig worden gevonden, omdat we er niet goed uitkomen hoe we daarmee om moeten gaan.

### **7.3 Moreel minimalisme**

Debatten worden lastig zodra er onderling incommensurabele waarden op het spel staan. Meningsverschillen die om feiten of belangen draaien kun je oplossen door te onderzoeken welke feiten waar zijn (al is dit soms ook niet zo eenvoudig als het lijkt), of door te onderhandelen over belangen ('als ik dit krijg, krijg jij dat'). Bij morele meningsverschillen is dat niet het geval. Om dit probleem uit de weg te gaan, kan de tactiek van het moreel minimalisme worden toegepast. Dat betekent dat het morele aspect van meningsverschillen zoveel mogelijk uit de discussie wordt gehaald. In plaats van over morele waarden te praten waarover we het niet eens kunnen worden, breng je het probleem terug tot een probleem met een minimale moraal waar we het wel eens over kunnen worden, zoals het niet schaden beginsel, keuzevrijheid, en respect voor andere mensen. Zo minimaliseer je de morele angel in discussies. Daarnaast kun je problemen op die manier ook terugbrengen tot praktische proporties door te focussen op bijvoorbeeld de technische of economische aspecten van een probleem.

Moreel minimalisme is echter onvoldoende en het tegendeel van morele democratisering. Door de discussie te verschuiven naar vraagstukken en argumenten waar we het wel eens over kunnen worden, doet het proces van meningsvorming geen recht aan de vragen, argumenten en deelnemers die dan buiten de boot vallen. Bovendien kan het veelvuldig toepassen van moreel minimalisme ertoe leiden dat we stapsgewijs de samenleving ingrijpend veranderen op een wijze die we misschien niet willen, maar zonder dat we de gelegenheid scheppen om de koers met elkaar te bespreken.

## **7.4 Moed moet**

Redelijkheid en inclusiviteit zijn dus noodzakelijke voorwaarden voor een moreel gedemocratiseerd debat, maar nog niet voldoende om zo'n debat ook praktisch te realiseren. Nog steeds kunnen debatten dan stikken, als er naast deze formele criteria niet ook aan een gedragscriterium wordt voldaan. Door je in te graven achter een morele positie, wordt de mogelijkheid uitgesloten om te twijfelen, de eigen opvattingen kritisch te bevragen en om je te laten overtuigen door de kracht van het betere argument. Naast redelijkheid en inclusiviteit vereist morele democratisering daarom nog een derde belangrijke spelregel: intellectuele moed.

Intellectuele moedig zijn vereist de bereidheid om de eigen overtuigingen aan te passen, met het gevaar dat het beeld dat je van jezelf hebt, of dat anderen van je hebben, verandert. Alleen door intellectuele moedige deelnemers kan morele oordeelsvorming werkelijk plaatsvinden in een moreel gedemocratiseerd publiek debat. Moed, redelijkheid en inclusiviteit maken het op die manier mogelijk om meningen te vormen, om meningen kritisch te toetsen, om verschillende standpunten uit te wisselen in het licht van een betere balans van waarden en belangen.



## Geraadpleegde literatuur

- Achterhuis, Hans (2008). *Met alle geweld*. Lemniscaat, Rotterdam
- Asperen, Trudy van (1993). *Het bedachte leven: beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek*. Boom, Amsterdam
- Audi, Robert (2000). *Religious commitment and secular reason*. Cambridge University Press, Cambridge
- Audi, Robert en Nicholas Wolterstorff (1997). *Religion in the public square*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham
- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society. Towards a new modernity*. Sage Publications, London
- Beck, Ulrich (1997). *De wereld als risicomaatschappij. Essays over de ecologische crisis en de politiek van de vooruitgang*. De Balie, Amsterdam
- Benjamin, Martin (1990). *Splitting the difference. Compromise and integrity in ethics and politics*. University Press of Kansas, Lawrence
- Berger, Peter en Anton Zijderveld (2010). *Lof der twijfel. Hoe we overtuigingen kunnen koesteren zonder daarbij fanatiek te worden*. Cossee, Amsterdam
- Bernasek, Anna (2010). *The economy of integrity. From dairy farmers to Toyota, how wealth is built on trust & what that means for our future*. Harper Collins Publishers, New York
- Bono, Edward de (1996). *Over wijsheid*. Uitgeverij Nieuwezijds, Amsterdam
- Boomkens, René (1989). 'Weg met de ethiek!'. in: *Krisis*, 10 (4)
- Bos, Bram (2004). *Een kwestie van beheersing. Over de rol van planten, dieren en mensen in technologische systemen*. De vliegende beer, Amsterdam
- Bout, Henriëtte (red.) (1998). *Allemaal klonen. Feiten, meningen en vragen over klonen*. Boom/Rathenau Instituut, Amsterdam/Den Haag

Bovens, Mark (1990). *Verantwoordelijkheid en organisatie. Beschouwingen over aansprakelijkheid, institutioneel burgerschap en ambtelijke ongehoorzaamheid*. W.E.J. Tjeenk Willink, Zwolle

Bovens, Mark (2008). 'De Diplomademocratie. Over de spanning tussen meritocratie en democratie' in: Tsjalling Swierstra en Evelien Tonkens (red.). *De Beste de baas? Prestatie, respect en solidariteit in een meritocratie*. Amsterdam University Press, Amsterdam

Braun, Bart (2008). *Nieuwe dieren*. Veen Magazines, Diemen

Brijs, Stefan (2005). *De Engelenmaker*. Atlas, Amsterdam

Carter, Stephen (1994). *The culture of disbelief. How America law and politics trivialize religious devotion*. Anchor Books, New York

Chambers, David (1983). 'Stereotypic images of the scientist: the draw-a-scientist test'. in: *Science education*, 67, nr. 2, pp. 255-265

Cliteur, Paul (2007). *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*. De Arbeiderspers, Amsterdam

Cohen, Joshua (1989). 'Deliberation and democratic legitimacy'. in: Alan Hamlin en Philip Pettit (red.). *The good polity. Normative analysis of the state*. Blackwell, New York

Cole-Turner, Ronald (red.) (1997). *Human cloning. Religious responses*. Westminster John Knox Press, Louisville

Collins, H.M. en Robert Evans (2002). 'The Third Wave of Science Studies. Studies of Expertise and Experience'. in: *Social Studies of Science*, volume 32, nr. 2, pp. 235-296

Comte-Sponville, Andre (1997). *Kleine verhandeling over de grote deugden*. Atlas, Amsterdam

Cooke, Gareth (2000). 'Cross hare, hop and glow. Mutant bunny at heart of controversy over DNA tampering'. in: *The Boston Globe*, 17 september 2000

Cook, Guy, Elisa Pieri en Peter Robbins (2004). 'The scientists think and the public feels. Expert perceptions of the discourse of GM Food'. in: *Discourse and Society*, volume 15, nr. 4, pp. 433-49

Cook, Guy (2004). *Genetically modified language: The discourse of arguments for GM crops and food*. Routledge, London

DePaul, Michael (1993). *Balance and refinement. Beyond coherence methods of moral inquiry*. Routledge, London

Der Spiegel (1997). *Der Sündenfall. Wissenschaft auf dem Weg zum geklonten Menschen*. 3 maart

Dijstelbloem, Huub (2008). *Politiek vernieuwen. Op zoek naar publiek in de technologische samenleving*. Van Gennep, Amsterdam

Dijstelbloem, Huub, Pauline Meurs en Erik Schrijvers (2004). *Maatschappelijke dienstverlening. Een onderzoek naar vijf sectoren*. Amsterdam University Press, Amsterdam

Dondorp, Wybo en Guido de Wert (2012). *Reageerbuisdebat. Over de maakbaarheid van de voortplanting*. Programma ethiek en gezondheid, ZonMw

Donner, Piet Hein (2011). *Toespraak op de dag van de persvrijheid 3 mei 2011*. Download: <http://www.rijksoverheid.nl/documenten-en-publicaties/toespraken/2011/05/03/toespraak-op-de-dag-van-de-persvrijheid.html>

Douglas, Mary (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Praeger Publishers, New York

Dunstan, Gordon (1984). 'The moral status of the human embryo'. in: *Journal of medical ethics*, volume 10, nr. 1, pp. 38-44

The Economist (1998). 'In defence of the demon seed', 11 juni 1998

Eemeren, Frans van, Rob Grootendorst en Francisca Snoeck Henckemans (1995). *Argumentatie. Inleiding in het analyseren, beoordelen en presenteren van betogen*. Wolters-Noordhoff, Groningen

Eemeren, Frans van, Rob Grootendorst en Peter van Straaten (1996). *Leren argumenteren met vader en zoon*. Uitgeverij Contact, Amsterdam

Eemeren, Frans van, Rob Grootendorst, Francisca Snoeck Henckemans (e.a.) (1997). *Handboek argumentatietheorie*. Martinus Nijhof Uitgevers, Groningen

Entman, Robert (1993). 'Framing: toward clarification of a fractured paradigm'. in: *Journal of communication*, volume 43, nr. 4, pp. 51-58, Oxford University Press

Eurobarometer (2003). *Europeans and biotechnology in 2002. 2<sup>nd</sup> edition 21 March 2003*. Download: [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/archives/ebs/ebs\\_177\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_177_en.pdf)



- European Group on Life Sciences (2004). *Future challenges for life sciences research. Workshop report. Brussel, 28 september 2004*. Download: <http://ec.europa.eu/research/life-sciences/egls/pdf/egls-conf-report-final.pdf>
- Finson, Kevin (2002). 'Drawing a Scientist: What We Do and Do Not Know After Fifty Years of Drawings'. in: *School Science and Mathematics*, volume 102, nr. 7, pp. 335–345
- Forester, John (1999). 'Dealing with deep value differences'. in: Lawrence Susskind, Jennifer Thomas-Lamar, Sarah McKearnen, Jennifer Thomas-Larmer en Sarah McKearnan (red). *The consensus building handbook. A comprehensive guide to reaching agreement*. Sage Publications, Thousand Oaks
- Gaskell, George, Sally Stares, Agnes Allansdottir, Nick Allum, Cristina Corchero en Jonathan Jackson (2006). *Europeans and biotechnology in 2005: patterns and trends: final report on Eurobarometer 64.3*. Publications Office of the European Union, Luxembourg
- Geenens, Raf en Ronald Tinnevelt (red.) (2007). *De stem van het volk. Democratie als gesprek*. Lannoocampus, Leuven
- Goldberg, Michelle (2006). *Kingdom coming. The rise of Christian nationalism*. W.W. Norton & Company, New York
- Goleman, Daniel (1988). *Emotionele intelligentie. Emoties als sleutel tot succes*. Contact, Amsterdam
- Goodpaster, Kenneth (2007). *Conscience and corporate culture*. Blackwell, Malden
- Griffin, James (1996). *Value judgement. Improving our ethical beliefs*. Clarendon Press, Oxford
- Guinn, David (2006). 'Introduction: laying some of the groundwork'. in: David Guinn (red.). *Handbook of bioethics and religion*. pp. 3–22. Oxford University Press, Oxford
- Gutmann, Amy en Mark Thompson (1996). *Democracy and disagreement. Why moral conflict cannot be avoided in politics, and what should be done about it*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Halfon, Mark (1989). *Integrity. A philosophical inquiry*. Temple University Press, Philadelphia
- Hansen, Janus (2005). *Framing the public. Three cases in public participation in the governance of agricultural technology*. Dissertatie European University Institute, Florence

- Hansen, Janus, L. Holm, L. Frewer, P. Robinson en P. Sandøe (2003). 'Beyond the knowledge deficit: recent research into lay and expert attitudes to food risks'. in: *Appetite*, nr. 41, pp. 111-121
- Harris, John (2004). *On cloning*. Routledge, London
- Haynes, Rosslyn (1994). *From Faust to Strangelove: representations of the scientist in western literature*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore
- Haynes, Rosslyn (2003). 'From Alchemy to Artificial Intelligence: Stereotypes of the Scientist in Western Literature'. in: *Public Understanding of Science*, volume 12, nr.3, pp. 243-253
- Heiden, Peter van der (2010). 'Geen enkele politicus wil een draaikont heten. Veranderen van standpunt houdt het politieke systeem werkbaar' in: *Trouw*, 20 februari. Download: <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/article/detail/1090339/2010/02/20/Geen-enkele-politicus-wil-een-draaikont-heten.dhtml>
- Held, David (1990). *Models of democracy*. Polity Press, Oxford
- Herkströter, Cor (1999). *Wat is van waarde?* Inaugurele rede. Amsterdam University Press, Amsterdam
- Hetebrij, Martin (2011). *Macht en politiek handelen in organisaties. Iedereen speelt mee*. Van Gorcum, Assen
- Hibbing, John en Elizabeth Theiss-Morse (2002). *Stealth Democracy. American's beliefs about how government should work*. Cambridge University Press, New York
- Hoban, T.J. en L.D. Katic (1998). 'American consumer views on biotechnology'. in: *Cereal Foods World*, volume 43, nr. 1, pp. 20-22
- Hornig Priest, Susanna (2001). 'Misplaced faith'. in: *Science Communication*, volume 23, nr. 2, pp. 97-110
- Huijjer, Marli en Martijntje Smits (2010). *Moralicide. Nieuwe morele vocabulaires voor technologie*. Klement, Kampen
- Jacobs, Frans (1991). 'Praktische ethiek: onpraktisch en onfilosofisch?'. in: *Krisis*, volume 12, nr.1. Boom, Amsterdam
- Jelen, Ted (2005). 'Political Esperanto: rhetorical resources and limitations of the Christian right in the United States'. in: *Sociology of Religion*, volume 66, nr. 3, pp. 303-321

Jelen, Ted (2006). 'Religion and politics in the United States: persistence, limitations, and the prophetic voice'. in: *Social Compass*, volume 53, nr. 3, pp. 329-34

Jonsen, Albert (1991). 'Of balloons and bicycles -or- the relationship between ethical theory and practical judgement'. in: *Hastings center report*, Sept-Oct, pp. 14-16

Kac, Eduardo (red.) (2007). *Signs of life. Bio Art and beyond*. The MIT press, Cambridge Massachusetts

Kant, Immanuel (1784/1992). *Wat is verlichting?* Agora, Kampen

Karssing, Edgar (2000). *Morele competentie in organisaties*. Van Gorcum, Assen

Karssing, Edgar (2006). *Integriteit in de beroepspraktijk*. Van Gorcum, Assen

Karssing, Edgar (2011). *De oplossing is het probleem niet! Reflecties op ethiek, integriteit en compliance*. Nederlands Compliance Instituut, Capelle aan den IJssel

Karsten, Luchien en Kees van Veen (1998). *Managementconcepten in beweging: tussen feit en vluchtigheid*. Van Gorcum, Assen

Kass, Leon (1997). *The wisdom of repugnance*. Download september 2007: [http://www.catholiceducation.org/articles/medical\\_ethics/me0006.html](http://www.catholiceducation.org/articles/medical_ethics/me0006.html)

Kaveny, Cathleen (2001). 'Religious claims and the dynamics of argument'. in: *Wake Forest law review*. nr 36, pp. 423-448

Kidder, Rushworth (2005). *Moral courage*. HarperCollins, New York

Koehn, Daryl (1994). *The ground of professional ethics*. Routledge, London

Kole, Jos (2005). 'De waarheid en niets dan de waarheid: over fundamentalisme en tolerantie'. in: Jos Kole en Gerrit de Kruijf (red.). *Het ongemak van religie. Multiculturaliteit en ethiek*. Kok, Kampen

Kousbroek, Rudy (1989). 'Nawoord'. in: John Allen Paulos. *Ongecijferdheid. Gevolgen van wiskundige ongeletterdheid*. Prometheus, Amsterdam

Kramer, Roderick (2009). 'Vertrouwen: een heroverweging'. in: *Holland management review*, nr. 127, pp. 56-66

Lakoff, George en Mark Johnson (1980). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press, Chicago

Lebacqz, Karen (2003). 'Bad Science, good ethics'. in: *Theology and Science*, volume 1, nr. 2, pp. 193-201. Routledge, London

Levy, Ellen (2006). 'Art enters the biotechnology debate: questions of ethics'. in: Elaine King en Gail Levin (red.). *Ethics and the visual arts*, Allworth Press, New York

Lewis, Paul (1992). 'Mutant foods create risks we can't yet guess'. in: *The New York Times*, 16 juni

Löfstedt, Ragnar en Ortwin Renn (1997). 'The Brent Spar controversy. An example of risk communication gone wrong'. in: *Risk Analysis*, volume 17, issue 2, pp. 131-136

Luijk, Henk van (1993). *Om redelijk gewin*. Boom, Amsterdam

Luijk, Henk van (1996). 'In plaats van dialoog - over het verkeer tussen ondernemingen en actiegroepen'. in: H. Tieleman (red.). *Conflicten tussen actiegroepen en ondernemingen. De democratisering van het moreel gezag*. Stichting Maatschappij en Onderneming, Den Haag

Mackie, John Leslie (1977). *Ethics: inventing right and wrong*. Penguin Books, London

Manenschijn, Gerrit (1992). 'Tolerantie in een pluralistische maatschappij'. in: Bert Musschenga en Frans Jacobs (red.). *De liberale moraal en haar grenzen. Recht, ethiek en politiek in een democratische samenleving*. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen

Marchant, Robert (2001). 'From the test tube to the table'. in: *EMBO reports*, nr. 2, pp. 354-357

Marris, Claire, Brian Wynne, Peter Simmons en Sue Weldon (2001). *Public perceptions of agricultural biotechnologies in Europe. Final report of the PABE research project*. Download: [http://csec.lancs.ac.uk/archive/pabe/docs/pabe\\_finalreport.pdf](http://csec.lancs.ac.uk/archive/pabe/docs/pabe_finalreport.pdf)

Mead, Margaret en Rhonda Métraux (1957). 'The image of the scientist among high school students. A pilot study'. in: *Science*, volume 126, nr. 3270, pp. 384-390

Meijboom, Franck (2008). *Problems of trust: A question of trustworthiness. An ethical inquiry of trust and trustworthiness in the context of the agricultural and food sector*. Dissertatie Universiteit Utrecht

Meurs, Pauline (2008). *Sociaal vertrouwen: een kwestie van durf. Verweij-Jonker/SER lezing*. Download:

[http://www.ser.nl/nl/actueel/congressen/2008/~/media/Files/Internet/Congressen/2008/20080903\\_meurs.ashx](http://www.ser.nl/nl/actueel/congressen/2008/~/media/Files/Internet/Congressen/2008/20080903_meurs.ashx)

Midgley, Mary (2000). *The myths we live by*. Routledge, London

Mill, John Stuart (1859/1989). *Over vrijheid*. Boom, Meppel

Minderman, Goos (2012). *Waar is de raad van toezicht? Het interne toezicht in Nederlandse non-profitorganisaties*. Boom Lemma, Den Haag

Montmarquet, James (1992). 'Epistemic virtue'. entry in: Jonathan Dancy en Ernest Sosa (red.). *A companion to epistemology*. Blackwell, London

Moody-Stuart, Mark (1999). *Listening & responding* (Shell folder)

Mooney, Chris (2005). *The republican war on science*. Basic Books, New York

Musschenga, Bert (1980). *Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal*. Van Gorcum, Assen

Musschenga, Bert (2004). *Integriteit. Over de eenheid en heelheid van de persoon*. Lemma, Utrecht

National Bioethics Advisory Commission (1997). *Cloning human beings*. Download: <http://bioethics.georgetown.edu/nbac/pubs.html>

Nino, Carlos Santiago (1996). *The constitution of deliberative democracy*. Yale University Press, New Haven

Nooteboom, Bart (2002). *Vertrouwen. Vormen, grondslagen, gebruik en gebreken van vertrouwen*. Academic service, Schoonhoven

Nooteboom, Bart (2010). 'Vertrouwen, besluitvorming en communicatie'. in: *M&O Tijdschrift voor Management & Organisatie*, nr. 6, pp. 25-38

Nowotny, Helga (2003). 'Democratising expertise and socially robust knowledge'. in: *Science and Public Policy*, volume 30, nr.3, pp. 151-156

Nussbaum, Martha (2004). *Hiding from humanity. Disgust, shame, and the law*. Princeton University Press, Princeton

Orwell, George (1948/1982). *1984*. De Arbeiderspers, Amsterdam

Pearce, Walter Barnett en Stephen Littlejohn (1997). *Moral conflict. When social worlds collide*. Sage Publications, Thousand Oaks

- Philipkoski, Kristin (2002). *RIP: Alba the glowing bunny*. Download 18 mei 2009: <http://www.wired.com/medtech/health/news/2002/08/54399?currentPage=all>
- Pinker, Steven (2008). 'The stupidity of dignity'. in: *The new republic*. Download: <http://pinker.wjh.harvard.edu/articles/media/The%20Stupidity%20of%20Dignity.htm>
- Popper, Karl (1966). *The open society and its enemies. Volume 1. Plato*. Routledge, London
- Prein, Hugo (2009). 'Conflicten'. in: A.F.M Brenninkmeijer, H.J. Bonenkamp, K. van Oyen en H.C.M. Prein (red.). *Handboek Mediation*. SDU uitgevers, Den Haag
- Queneau, Raymond (1947/1995). *Stijloefeningen*. De Bezige Bij, Amsterdam
- Raaij, Ben van (2011). 'Alsof de landbouw nog natuurlijk is'. interview met Craig Venter, in: *De Volkskrant*, 1 september 2011
- Rampal, Anita (1992). 'Images of science. A study of school and scientists: teachers' views'. in: *Science Education*, volume 76, issue 4, pp. 415-436
- Rawls, John (1971). *A theory of justice*. Oxford University Press, Oxford
- Rawls, John, (1993). *Political liberalism*. Columbia University Press, New York
- Reybrouck, David van (2009). *Pleidooi voor populisme*. Querido, Amsterdam
- Rittel, Horst en Melvin Webber (1973). 'Dilemmas in a general theory of planning'. in: *Policy Sciences*, nr. 4, pp. 155-169. Elsevier Scientific Publishing Company, Amsterdam
- Rorty, Richard (1991). *Objectivity, relativism, and truth, Volume 1 Philosophical papers*. Cambridge University Press, Cambridge
- Rorty, Richard (1994). 'Religion as a conversation-stopper'. in: *Common Knowledge*, volume 3, nr. 1, pp. 1-6
- Rorty, Richard (2003). 'Religion in the public square. A reconsideration'. in: *Journal of religious ethics*, volume 31, nr. 1, pp. 141-149
- Rossem, Maarten van (2011). 'Boek: Diplomademocratie'. kader in: *Maarten*, nr. 4, augustus/september 2011
- Ryan, Alan (2004). 'Intellectual Courage'. in: *Social research* 71(1), pp. 13-28.
- Sandel, Michael (2012). *What money can't buy: the moral limits of markets*. Farrar, Straus and Giroux, New York

- Savater, Fernando (1996). *Het goede leven. Ethiek voor mensen van morgen*. Bijleveld, Utrecht
- Scarre, Geoffrey (2010). *On courage*. Routledge, London
- Schall, James (2007). 'Two lectures on intellectual courage. Address'. in: *Vital speeches of the day May 2007*, volume 73, nr. 5, pp. 213-218
- Shell International (1998). *Profits and principles - does there have to be a choice? The Shell Report 1998*. London/Den Haag
- Shelley, Mary (1818/2003). *Frankenstein*. Barnes & Noble Classics, New York
- Schuurbiers, Daan (2010). *Social responsibility in research practice. Engaging applied scientists with the socio-ethical context of their work*. Dissertatie TUDelft
- Seelve, K. Q. (1997). 'Clinton bans federal money for efforts to clone humans'. in: *The New York Times*, 5 maart, p. 13
- Senge, Peter (1992). *De vijfde discipline. De kunst en praktijk van de lerende organisatie*. Scriptum, Schiedam
- Sherwin, Susan (2001). *Towards an adequate ethical framework for setting biotechnology policy. Prepared for The Canadian Biotechnology Advisory Committee Stewardship Standing Committee*. Download 29 april 2004 op [www.cbac-cccb.ca](http://www.cbac-cccb.ca)
- Stout, Jeffrey (1988). *Ethics after Babel. The languages of morals and their discontents*. Beacon Press, Boston
- Susskind, Lawrence en Patrick Fields (1996). *Dealing with an angry public. The mutual gains approach to resolving disputes*. The Free Press, New York
- Swierstra, Tsjalling (red.) (2000). *Kloneren in de polder. Het maatschappelijk debat over kloneren in Nederland februari 1997- oktober 1999*. Rathenau Instituut Studie, Den Haag
- Swierstra, Tsjalling (1998). 'Niet de vraag, maar de vragen. Beschouwingen bij het maatschappelijke debat over kloneren'. in: Henriëtte Bout (red), *Allemaal klonen. Feiten, meningen en vragen over kloneren*. Boom/Rathenau, Amsterdam/'s-Gravenhage
- Tabaksblat, Morris (1997). *Dialogo binnen de samenleving. Unilevers visie op verantwoord ondernemen*. Unilever
- Taylor, Charles (1994). *De Malaise van de Moderniteit*. Kok Agora, Kampen

- Terlouw, Jan en commissie (2002). *Eten en genen. Een publiek debat over biotechnologie en voedsel. Rapport*. Download 3 mei 2011  
<http://doc.utwente.nl/44391/1/Terlouw02eten.pdf>
- Theune, Elmar (2001). *A calf is born. A reconstruction of the public debate on animal biotechnology*. Wageningen Universiteit dissertation
- Tolstoj, Lev (1994). *Anna Karenina*. Van Oorscot, Amsterdam
- Tolstoj, Lev (2006). *Oorlog en Vrede*. Van Oorscot, Amsterdam
- Tongeren, Paul van (1988). 'De smalle moraal: pluralisme of uniformiteit?'. in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift der Wijsbegeerte*, nr. 80, pp. 92-102
- Tonkens, Evelien en Tsjalling Swierstra (2002). 'Klakkeloze keuzevrijheid' in: *Filosofie & Praktijk*, volume 23, nr. 4, pp. 3-18. Damon, Budel
- Trappenburg, Margot en anderen (2005). *Debat ter discussie. Wie mag meepraten over medische technologie?* Rathenau Instituut Werkdocument, Den Haag
- Turney, Jon (1998). *Frankenstein's footsteps. Science, genetics and popular culture*. Yale University Press, New Haven
- Tversky, Amos en Daniel Kahneman (1974). 'Judgement under uncertainty: heuristics and biases'. in: *Science, New Series*, volume 185, nr. 4157, September, pp. 1124-1131
- Valkenburg, Govert (2009). *Politics by all means. An enquiry into technological liberalism*. Download:  
<http://www.ethicsandtechnology.eu/images/uploads/valkenburg-simon.pdf>
- Valkenburg, Govert (2010). 'Dood of monddood? Onwelkome geluiden in het debat over embryoselectie'. in: Marli Huijer en Martijntje Smits (red.). *Moralicide. Nieuwe morele vocabulaires voor technologie*. Klement, Kampen
- Verkerk, Marian (1998). 'The thinker and the thinking process: a feminist perspective on the moral faculty'. in: Wibren van der Burg en Marian Verkerk (red.). *Reflective equilibrium. Essays in honour of Robert Heeger*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht
- Visser 't Hooft, H. Ph. (1992). 'De private levenssfeer'. in: Bert Musschenga en Frans Jacobs (red.). *De liberale moraal en haar grenzen. Recht, ethiek en politiek in een democratische samenleving*. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen
- Vonk, Roos (1999). 'Schema's'. in: Roos Vonk (red.). *Cognitieve en sociale psychologie. Psychologie van het dagelijks denken en doen*. Lemma, Utrecht



VSNU (2004). *The Netherlands code of conduct for scientific practice*. Download: [www.vsnunl.nl](http://www.vsnunl.nl)

Wagendorp, Bert (2007). 'Column'. in: *De Volkskrant*, 7 juni

Walsh, J. (1999). 'Brave new farm'. in: *Time*, volume 153, nr. 1, pp. 86-88

Walzer, Michael (1994). *Thin and thick. Moral argument at home and abroad*. Notre Dame Press, Notre dame

Warnock, Mary (1984). *Report of the committee of inquiry into human fertilisation and embryology*. Her Majesty's stationary office, London

Werhane, Patricia (1999). *Moral imagination and management decisionmaking*. Oxford University Press, Oxford

Wierdsma, Andre (2001). *Leidinggeven aan co-creërend veranderen. Balanceren tussen broosheid en maakbaarheid*. Inaugurele rede, Universiteit Nyenrode

Willigenburg, Theo van (1991). *Inside the ethical expert. Problem solving in applied ethics*. Kok Pharos, Kampen

Wittgenstein, Ludwig (1922). *Tractatus*. Download: <http://www.kfs.org/~jonathan/witt/tlph.html>

Wright, Nick en Brigitte Nerlich (2006). 'Use of the deficit model in a shared culture of argumentation: the case of foot and mouth science'. in: *Public Understanding of Science*, volume 15, nr. 3, pp. 331-342

WRR (2002). *Van oude en nieuwe kennis*. SDU uitgevers, Den Haag

WRR (2003). *Waarden, normen en de last van het gedrag*. SDU Uitgevers, Den Haag

WRR (2004). *Bewijzen van goede dienstverlening*. Amsterdam University Press, Amsterdam

WRR (2012). *Publieke zaken in de marktsamenleving*. Amsterdam University Press, Amsterdam

Wyatt, Sally (2004). 'Danger! Metaphors at work in economics, geophysiology, and the internet'. in: *Science, Technology, & Human Values*, volume 29, nr. 2, pp. 242-261

Wynne, Brian (1996). 'Misunderstood misunderstandings: social identities and public uptake of science'. in: Alan Irwin en Brian Wynne (red.). *Misunderstanding*

*science? The public reconstruction of science and technology*. Cambridge University Press, Cambridge

Wynne, Brian (2011). 'Welk publiek vertrouwt de wetenschap?'. in: Huub Dijkstra en Rob Hagendijk (red.). *Onzekerheid troef. Het betwiste gezag van de wetenschap*. Van Gennep, Amsterdam

Yankelovich, Daniel (1991). *Coming to public judgement: making democracy work in a complex world*. Syracuse University Press, Syracuse

Zakaria, Fareed (1997). 'The rise of illiberal democracies'. in: *Foreign Affairs*, November-December

Zimbardo, Philip (2007). *The Lucifer effect. Understanding how good people turn evil*. Random House, New York

## **Filmography**

*Back to the Future* (1985) Robert Zemeckis

*Dr Strangelove or: How I learned to stop worrying and love the bomb* (1964) Stanley Kubrick

*Een geschenk uit de hemel* (2000) Kees de Groot van Embden

*Independence Day* (1996) Roland Emmerich

*Indiana Jones and the Raiders of the Lost Ark* (1981) Steven Spielberg

*Jurassic Park* (1993) Steven Spielberg

*Louis Theroux and the nazi's* (2003) Louis Theroux

*Louis Theroux 'The most hated family in America'* (2007) Louis Theroux

*My sister's keeper* (2009) Nick Cassavetes

*Naturally Obsessed* (2009) Richard en Carole Rifkind

*Star Trek* (TV Serie + Films sinds 1973) Gene Roddenberry

## Summary

### *Moral democratization of public debates on new technology*

#### 1. Introduction

New developments in biotechnology often evoke doubts and negative responses. These may be nourished by ideological, religious or ethical considerations. Others mainly see potential benefits. Differences in responses may lead to a polarized public debate on the new technology. Such debates are often unsatisfactory and ineffective. How can we understand these public debates on new technologies better? That is the central question in this philosophical study.

Debates on the development of new technology regularly exhibit the same pattern: there is a new development, something must be decided, the topic raises questions, questions about what is 'natural', what our vision of a good life is, and whether everything that is possible should be done. Disagreement arises. Lay people may be dismissed as they lack expertise, while the experts are mistrusted as narrow minded. Such stereotypes about 'others' may make it harder to include them and their concerns in the conversation. Often, public debate about the broader moral and existential issues ends undecided. Policy decisions are based primarily on a consideration of risks and benefits. The public debate, in which moral judgment about a new issue occurs, has hardly any impact on policy decisions.

Is this a problem? On the one hand not: political decision making is different from public moral judgment. On the other hand, the preceding public moral conversation can strengthen the quality of decisions and the inclusiveness of perspectives involved, and thereby increase public support and the legitimacy of political decisions. It is therefore important to reflect upon conditions for better public moral conversations on new technologies. That's why this book has a process-oriented approach. In order to do justice to the substantive issues and the plurality of views and beliefs, the focus lies on the way participants perceive and treat the concerns of other participants, instead of on the actual discussion itself. This approach focuses not on political decisions, but more on the public debate

itself, through the contribution of individual citizens, organizations, professionals, academics, and the media.

The thesis of this book is that public debates on the development of new technology could be improved, morally speaking. This requires a triple broadening of public debates: a broadening of participants, questions and arguments. I call this moral democratization. Moral democratization is not sufficient to solve the problem of stranded public debates. It also does not mean that polarization in debates will never again take place. It does imply, however, that participants will not be excluded from these debates for the wrong reasons. It means that the preconditions for a good debate are better regulated, and thus that the chances increase that polarization and exclusion will be avoided. The objective of this book is a better understanding of moral democratization of debates. What does it mean? What might be the consequences? Under what conditions can we call a public conversation on technology 'morally democratized'? Such a meta-analysis can help improve debates on the desirability of new technological developments.

## **2. Conditions for a morally democratized debate**

Ideally, public debates are conducted in a reasonable manner, characterized by a general attitude of respect towards other participants. On this basis we might develop the basic rules for a good debate. These rules can be explicated by looking, for example, at the conditions of a meaningful and good debate, as described by philosophers who advocate 'deliberative democracy'. The conditions requested for a well-functioning deliberative democracy are reasonableness, inclusiveness and openness. 'Reasonableness' means that questions and arguments should be understandable to, and imitable by other participants in the debate. 'Inclusiveness' implies that all serious questions and arguments are allowed to be uttered in the debate, while 'openness' means that debates are publicly accessible.

'Inclusiveness' and 'reasonableness' are often not met in public debates on biotechnological developments. Misperceptions, prejudices and stereotyping lead participants to have a somewhat distorted image of each other. These images can be the basis for suspicion and doubt in relationships between participants, for example between scientists and lay persons in the conversation. This is an important reason why debates are not developing the way they could, because

people are excluded from debates. It is therefore important for all participants in public debates to continuously reflect on their own ideas and beliefs about other participants.

Moreover, a restrictive or narrow interpretation of what reasonable arguments are, excludes certain arguments and questions from the debate. That is exactly what happens when religious arguments may not be used in a debate, except when translated into arguments everybody can understand and accept – a view labeled ‘political Esperanto’ (an artificially limited language), advocated by some liberal political philosophers. In the U.S., this leads to religious minorities sometimes using sly rhetorical tactics to get what they want, without having to discuss their views. It seems obvious that we shouldn’t define what’s reasonable in such a way that participants feel obliged to use such tactics when participating in a moral conversation.

### *Moral conflicts*

Debates on the development of new technology are often moral conflicts. A major problem of a moral conflict is that people are not very willing to discuss their own values and norms with people holding different values and norms. This is due to the fact that people often think that values are something personal that others should not interfere with. However, values involve other people too. If my main value is to do others no harm, it means that I relate to other people with this value. Besides that, we don’t create our values entirely *ex nihilo* in a social vacuum. Precisely because of these characteristics, values should be a subject that can we talk about with each other. A difficult problem, however, is that many values are incommensurable. Thus, discussions in which values clash are difficult, because it isn’t obvious how to deal with incommensurability.

### **3. Moral minimalism**

Debates are tricky once mutually incommensurable values are at stake. Disagreements revolving around facts or interests can be solved by exploring which facts are likely to be true (though this is sometimes not as easy as it seems), or by negotiating interests (‘if I get this, you get that’). With moral disagreements, this is not the case. To avoid this problem, the tactic of moral minimalism can be applied. This means that the moral aspects of disagreements are omitted from discussions

as much as possible. Instead of talking about moral values upon which the partners don't agree, the issue is reduced to a problem with minimal moral values. Preferably, these are values that we all can agree upon, like the do no harm principle, freedom, and respect for other people. This way, the moral sting can be taken out of the discussion. You can also bring problems back to practical proportions by focusing on technical and economic aspects of a problem.

Moral minimalism is insufficient for discussions in which people hold different moral opinions on a subject. It is also the opposite of moral democratization. By shifting the discussion to issues and arguments upon which there is agreement, one doesn't do justice to other questions, arguments and participants. Furthermore, extensive use of moral minimalism leads us gradually to a society which we might not like, without determining the course of things by discussing goals and values with each other.

#### **4. Courage**

Reasonableness and inclusiveness are therefore necessary conditions for a morally democratized debate, but they are not sufficient. Debates can still flounder, if there is no behavioral condition added to the formal criteria of reasonableness and inclusiveness. By hiding behind a moral position, people can fail to reflect critically on their own beliefs and values, to doubt previously held positions, or to be persuaded by the strength of the better argument. Besides reasonableness and inclusiveness, moral democratization requires something else: intellectual courage.

Intellectual courage regards the willingness to adapt your own beliefs, with the danger that the image you have of yourself, or the way that others perceive you, changes. Moral democratization can actually take place in a public debate only when participants show intellectual courage. Together courage, reasonableness and inclusiveness make it possible to form opinions, to critically evaluate opinions, and to exchange effectively different views to come to a better balance of values and interests when addressing new technological possibilities.

# Namenregister

Achterhuis, 11, 147, 165  
Asperen, van, 117, 119, 120, 165  
Audi, 121, 122, 123, 124, 125, 136, 137, 139, 165  
Beck, 13, 165  
Benjamin, 37, 48, 116, 165  
Berger, 150, 165  
Bernasek, 83, 165  
Bono, de, 92, 165  
Boomkens, 17, 165  
Bos, 11, 152, 165  
Bout, 27, 165, 174  
Bovens, 22, 55, 56, 58, 72, 73, 166  
Braun, 25, 166  
Brijs, 8, 166  
Carter, 133, 166  
Chambers, 94, 95, 96, 166  
Cliteur, 128, 136, 166  
Cohen, 63, 166  
Cole-Turner, 28, 38, 166  
Collins, 106, 165, 166  
Comte-Sponville, 137, 166  
Cook, 102, 106, 166  
Cooke, 25, 166  
DePaul, 153, 154, 156, 167  
Dijstelbloem, 12, 13, 14, 15, 84, 167, 177  
Dondorp, 9, 15, 167  
Donner, 68, 167  
Douglas, 39, 167  
Dunstan, 131, 167  
Eemeren, van, 35, 41, 42, 43, 46, 61, 167  
Entman, 101, 167  
Evans, 106, 166  
Finson, 94, 96, 168  
Forester, 37, 168  
Gaskell, 105, 168  
Geenens, 63, 64, 65, 66, 70, 168  
Goldberg, 168  
Goleman, 90, 168  
Goodpaster, 90, 148, 149, 168  
Griffin, 69, 168  
Grootendorst, 41, 167  
Guinn, 125, 126, 168  
Gutmann, 22, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 168  
Halfon, 151, 168  
Hansen, 83, 84, 106, 168, 169  
Harris, 31, 47, 169  
Haynes, 96, 97, 98, 99, 100, 169  
Held, 134, 169  
Herkströter, 20, 169  
Hetebrij, 40, 45, 46, 47, 71, 169  
Hibbing, 72, 169  
Hoban, 80, 105, 169  
Hornig Priest, 104, 169  
Huijjer, 50, 169, 175  
Jacobs, 15, 16, 17, 169, 171, 175  
Jelen, 128, 129, 130, 131, 169, 170  
Johnson, 90, 100, 101, 170  
Jonsen, 21, 170  
Kac, 25, 170  
Kahneman, 93, 175  
Kant, 28, 123, 151, 170  
Karssing, 2, 43, 70, 152, 170  
Karsten, 9, 170  
Kass, 29, 30, 31, 38, 41, 47, 170  
Katic, 80, 105, 169  
Kaveny, 137, 138, 170  
Kidder, 144, 153, 170  
Koehn, 85, 170  
Kole, 137, 170  
Kousbroek, 106, 170  
Kramer, 87, 170  
Lakoff, 90, 100, 101, 170  
Lebacqz, 103, 171  
Levy, 25, 171  
Lewis, 101, 171

- Littlejohn, 36, 37, 38, 39, 47, 139, 140, 172  
Löfstedt, 85, 86, 171  
Luijk, van, 18, 60, 171  
Mackie, 119, 171  
Manenschijn, 118, 171  
Marchant, 104, 171  
Marris, 22, 90, 107, 108, 171  
Mead, 22, 94, 171  
Meijboom, 83, 84, 171  
Métraux, 22, 94, 171  
Meurs, 84, 167, 171  
Midgley, 29, 30, 172  
Mill, 43, 118, 135, 136, 147, 150, 172  
Minderman, 57, 81, 172  
Montmarquet, 151, 172  
Moody-Stuart, 86, 172  
Mooney, 132, 172  
Musschenga, 119, 151, 171, 172, 175  
Nino, 30, 62, 64, 172  
Nooteboom, 82, 83, 84, 172  
Nowotny, 76, 172  
Nussbaum, 30, 172  
Orwell, 133, 134, 172  
Pearce, 36, 37, 38, 39, 47, 139, 140, 172  
Philipkoski, 26, 173  
Pinker, 31, 41, 44, 47, 173  
Popper, 91, 136, 137, 173  
Prein, 35, 173  
Queneau, 91, 92, 147, 173  
Raaij, van, 106, 173  
Rampal, 94, 173  
Rawls, 61, 62, 117, 121, 122, 123, 124, 125, 139, 173  
Renn, 85, 86, 171  
Reybrouck, 72, 173  
Rittel, 12, 173  
Rorty, 22, 121, 122, 123, 124, 125, 136, 137, 139, 173  
Rossem, van, 73, 173  
Ryan, 149, 173  
Sandel, 26, 50, 51, 52, 173  
Savater, 69, 174  
Scarre, 144, 145, 149, 150, 174  
Schall, 152, 174  
Schuurbiers, 82, 174  
Seelve, 27, 174  
Senge, 90, 174  
Shelley, 98, 174  
Sherwin, 23, 113, 174  
Smits, 50, 169, 175  
Stout, 128, 174  
Susskind, 115, 168, 174  
Swierstra, 15, 23, 113, 166, 174, 175  
Tabaksblat, 19, 20, 174  
Taylor, 117, 174  
Terlouw, 19, 175  
Theune, 27, 32, 33, 175  
Thompson, 22, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 168  
Tolstoj, 18, 175  
Tongeren, van, 119, 175  
Tonkens, 23, 113, 166, 175  
Trappenburg, 14, 175  
Turney, 100, 102, 175  
Tversky, 93, 175  
Valkenburg, 58, 59, 175  
Verkerk, 155, 175  
Visser 't Hooft, 117, 175  
Vonk, 90, 91, 93, 175  
Wagendorp, 73, 176  
Walsh, 101, 176  
Walzer, 128, 176  
Warnock, 131, 176  
Werhane, 90, 176  
Wert, de, 9, 15, 167  
Wierdsma, 140, 141, 176  
Willigenburg, van, 66, 176  
Wittgenstein, 133, 176  
Wright, 106, 176  
Wyatt, 100, 176  
Wynne, 108, 109, 171, 176, 177  
Yankelovich, 48, 177  
Zakaria, 135, 177  
Zijderveld, 150, 165  
Zimbardo, 153, 177



## Over de auteur

Olga Crapels (Heerlen, 1977) is momenteel als project manager verbonden aan CSG Centre for Society and the Life Sciences, Radboud Universiteit Nijmegen, en aan Naturalis Biodiversity Center in Leiden.

Olga behaalde in 2001 haar Master Filosofie aan de Rijksuniversiteit Groningen. Zij werkte onder andere bij het Nederlands Instituut voor Zorg en Welzijn (NIZW), Nyenrode Business Universiteit en bij het Rathenau Instituut. Ze was als promovenda verbonden aan de leerstoel Godsdienstwijsbegeerte en Ethiek, Faculteit Geesteswetenschappen, Universiteit Leiden. Bij The Arts & Genomics Centre (TAGC) aan de Universiteit Leiden heeft ze als scientific manager projecten geleid waarin kunstenaars en wetenschappers elkaar ontmoetten.

Naast het doen van onderzoek heeft ze in al haar banen veel ervaring opgedaan met de organisatie van activiteiten op het snijvlak van wetenschap en samenleving. Bovendien heeft ze zich naast haar studie en werk veelvuldig bezig gehouden met de popularisering van filosofie en wetenschap. Bijvoorbeeld door het bedenken en organiseren van een filosofisch café, filosofische excursies naar de dierentuin, *Zin in Film* (films & korte filosofische lezingen), en door mee te werken aan de realisatie van het project *Wisebits*, een serie filosofisch/wetenschappelijk verantwoorde korte filmpjes voor jongeren vanaf 12 jaar.

Contact: [olgacrapels@gmail.com](mailto:olgacrapels@gmail.com)