

# Let op je woorden: een moreel-normatief kader voor uitspraken van politici



## Bachelorscriptie Daan Bos

Opleiding **Filosofie (Praktische Filosofie)**

Studentnummer **6119549**

Departement **Filosofie en Religiewetenschap**

Inleverdatum **29 januari 2021**

Faculteit **Geesteswetenschappen**

Hoofdbegeleider **Mr. drs. R. Bos**

Woordenaantal **6.638**

Tweede beoordelaar: **Dr. M. van Houte**



**Universiteit Utrecht**

## Samenvatting

In een wereld waarin politieke woorden steeds directer hun publiek bereiken, wint de vraag naar morele grenzen voor uitspraken van politici aan relevantie. De morele filosofie houdt zich veel bezig met de vraag wat goed handelen is, maar zelden met de vraag wat moreel goede uitspraken zijn. In dit paper wordt deze vraag gesteld: “in hoeverre kunnen uitspraken van politici in een moreel-normatief kader worden geplaatst?” Aan de hand van verschillende concepten wordt uiteen gezet wat de verwevenheid is van moraliteit (morele vooruitgang) met politiek (Overtonvenster) met psychologie en met taal (*moral disengagement*). Het concept van morele vooruitgang veronderstelt een discrepantie tussen morele feiten en sociaal geaccepteerde normen, waarbij morele feiten gebaseerd zijn op rationele argumenten en de sociaal geaccepteerde normen die niet per definitie overnemen. Politici hebben een rol in hoeverre normen sociaal geaccepteerd zijn, wat ook een verantwoordelijkheid bij hen neerlegt om de discrepantie te verkleinen. Dit is wenselijk om de stabiliteit van een liberaal-democratische staat te waarborgen. Deze verantwoordelijkheid staat in contrast met politiek taalgebruik dat bestaat uit eufemismen, het verleggen van de verantwoordelijkheid en het dehumaniseren van slachtoffers, omdat deze retorische instrumenten morele vooruitgang in de weg staan. Bovendien ontstaat ruimte voor destabilisering van de staat, omdat een politicus die dit *moral disengagement* gebruikt, een fictieve coherentie aan het publiek overbrengt. Een moreel verantwoordelijk politicus blijft weg van formuleringen in termen van *moral disengagement* en zet zich in voor morele vooruitgang.

## Inhoudsopgave

Introductie	4
Sectie 1: Moreel realisme en morele vooruitgang	6
Sectie 2: Politieke verschuiving	8
Sectie 3: Moral disengagement	12
Sectie 4: Morele grenzen aan politieke uitspraken	15
Conclusie	18
Bibliografie	20

## Introductie

In korte tijd heeft er een stroomversnelling plaatsgevonden van de wijze waarop het publieke debat gevoerd wordt: niet meer hoofdzakelijk via traditionele media, maar door zich op sociale media rechtstreeks tot de beoogde doelgroep te richten.<sup>1</sup> In de eerdere situatie bevroegen journalisten politici kritisch en toetsen hun uitspraken op waarheid, eerdere uitspraken of aan sociale normen en waarden. Het directere contact met politici stelt individuen meer en intensiever bloot aan uitspraken in het publieke debat, wat individuen meer de mogelijkheid geeft om hun eigen oordeel te vormen, maar ook de ruimte laat voor politici om hun maatschappelijke invloed te laten groeien. Enerzijds betekent dit een directer contact van politici met hun achterban, anderzijds ontstaan er risico's: politici hebben meer macht over de invloed die ze vergaren en kunnen die ook inzetten om desinformatie te verspreiden, verdeeldheid te creëren en de rechtsstaat onder druk te zetten.

Over deze risico's zal dit paper gaan. Populaire politici zijn van alle tijden en invloed en macht horen bij de politiek. Hoewel er in de morele filosofie veel is geschreven over moreel handelen, wordt zelden geschreven over de morele grenzen van politiek taalgebruik. In dit paper zal ik betogen dat politici een verantwoordelijkheid dragen voor de taal die zij gebruiken, dat zij met hun taalgebruik de stabiliteit van een liberaal-democratische staat kunnen bedreigen en dat ze een morele grens over gaan. Politici scheppen een coherent verhaal door hun standpunten keer op keer te herhalen, waarmee de indruk gewekt wordt dat het ware uitspraken zijn.<sup>2</sup> Burgers nemen de autoriteit van politici serieus, wat dit proces versterkt. Op deze wijze heeft een politicus invloed op wat individuen geloven dat waar en acceptabel is. Zo kan een invloedrijk politicus een werkelijkheid scheppen die in wezen fictie is. Hier kom ik in sectie 2 op terug.

Mijn hoofdvraag zal zijn: in hoeverre kunnen uitspraken van politici in een moreel-normatief kader worden geplaatst? Hierbij richt ik mij op de moreel-filosofische kant van dit vraagstuk: maken de uitspraken van politici een verschil in de morele vooruitgang van een maatschappij? Met deze vraagstelling sluit ik aan bij het filosofische debat over de mogelijkheid van morele vooruitgang (Appiah,<sup>3</sup> Railton,<sup>4</sup> Nagel<sup>5</sup>) en zal me verdiepen in de mogelijke rol die politici daarbij spelen. Daarnaast richt ik me op het filosofische debat rond de verantwoordelijkheid van politici (Arendt,<sup>6</sup> Rawls<sup>7</sup>) om zo een kader te schetsen van de morele grenzen waar een politicus rekenschap van moet geven bij het doen van uitspraken in de publieke ruimte.

---

<sup>1</sup> Rhys Crilley en Marie Gillespie, 'What to Do about Social Media? Politics, Populism and Journalism', *Journalism* 20, nr. 1 (2019), 174–175.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Totalitarisme*, 4de dr. (Amsterdam: Boom uitgevers, 2005).

<sup>3</sup> Kwame Anthony Appiah, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*, 1ste dr. (New York: W.W. Norton & Company, 2010).

<sup>4</sup> Peter Railton, 'Moral Realism', in *Foundations of Ethics*, (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007), 186–205.

<sup>5</sup> Thomas Nagel, 'Moral Reality and Moral Progress', 2018.

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2de dr. (Chicago: University Of Chicago Press, 1958) en Arendt, *Totalitarisme*.

<sup>7</sup> John Rawls, *The Law of Peoples*, 2de dr. (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

Morele vooruitgang is hierin een vooronderstelling en zal ik daarom als eerste aandacht geven. Gebaseerd op Railton onderbouw ik in sectie 1 moreel realisme, dat het bestaan van een morele waarheid mogelijk maakt. Vergelijkbaar met wetenschappelijke vooruitgang kan de morele filosofie nieuwe morele feiten ontdekken. Morele argumenten vanuit de morele filosofie worden echter niet direct geaccepteerd in de maatschappij en dat is waar politici een versnellende rol in kunnen spelen. Dit illustreer ik aan de hand van het politicologische concept van het Overtonvenster. Dat is het idee dat standpunten slechts binnen een beperkt spectrum geaccepteerd zijn en wat daarbuiten valt, op dat moment in de tijd, geen kans van politiek slagen heeft. Wel kan het Overtonvenster door de omarming van radicalere standpunten verschuiven, waarmee de norm in het publieke debat ook verschuift. Deze invloed op wat de normaal is in het publieke debat, legt tevens een verantwoordelijkheid op de schouders van politici. Hier zal ik in sectie 2 verder op ingaan.

In sectie 3 introduceer ik een psychologisch onderzoek van Bandura et al. naar de invloed van taal op de verbinding van individuen met morele normen. Aan de hand hiervan onderbouw ik hoe politici hun podium kunnen inzetten om vanuit de radicale randen van het Overtonvenster uitspraken te doen die immoreel gedrag van de massa rechtvaardigen en normaliseren. Retorische middelen kunnen morele grenzen doen vervagen en een mechanisme van *moral disengagement* bij een individu in gang zetten. Onder andere eufemistische formuleringen, het herformuleren van de gevolgen als minder schadelijk, het verleggen van de verantwoordelijkheid en het dehumaniseren van het slachtoffer zijn onderdelen van het *moral disengagement*-mechanisme. Dit kunnen de ingrediënten zijn van een “coherente fictie”, waar Arendt over schrijft in haar boek *Totalitarisme*, en wat betekent dat individuen gaan geloven in een coherent, steeds weer herhaald verhaal dat opgebouwd is uit halve waarheden. Het rechtvaardigt bepaalde overtuigingen en gedrag via de mechanismen van *moral disengagement*, wat leidt tot het verminderen van de morele zelfcorrectie van een morele agent. Een verminderde, op coherente fictie gebaseerde, morele zelfcorrectie van individuen in een maatschappij kan tot gevolg hebben dat geweld, intimidatie of onderdrukking tot een norm worden gemaakt, met maatschappelijke destabilisatie als gevolg. Uit deze destabilisatie beargumenteer ik in sectie 4 van welke morele grenzen een politicus rekenschap moet geven bij de uitspraken die hij of zij doet.

Al met al is het bij het lezen van dit paper behulpzaam om er rekening mee te houden dat in sectie 4 de inhoud van de voorgaande secties wordt samengebracht. Sectie 1, 2 en 3 richten zich op het introduceren, onderbouwen en voorbereiden van morele argumenten, politicologische argumenten en psychologische argumenten voor een gezamenlijk, vergelijkend betoog in sectie 4, waaruit zal blijven hoe *moral disengagement* het Overtonvenster kan verschuiven, wat een terugval in de morele vooruitgang en de stabiliteit van een maatschappij kan veroorzaken. In hoeverre uitspraken van politici dit proces bevorderen of beperken zal een cruciale rol blijken te spelen in het moreel-normatieve kader dat voor deze uitspraken geldt.

## Sectie 1: Moreel realisme en morele vooruitgang

In *The Honor Code* schrijft Kwame Anthony Appiah over hoe “morele revoluties” plaatsvinden. Aan de hand van drie voorbeelden uit het verleden - de traditie van het duel om een meningsverschil uit te vechten in Engeland, de traditie van voetbinden bij vrouwen in China en de praktijk van slavernij voor de opbouw van moderne economieën in het Westen - analyseert hij hoe “eergevoel” en bijbehorende sociale eecodes het smeermiddel zijn om ander maatschappelijk gedrag te normaliseren.<sup>8</sup> Volgens hem zit er een verband tussen hoe iemand zich in een samenleving identificeert en de eecode waar die persoon diens gedrag op afstemt. De eecode is een set aan normen die acceptabel gedrag structureert: duellen in Engeland beslechtten meningsverschillen, ondanks dat er altijd iemand moest overlijden; voetbinden gaf welvarende vrouwen status, ondanks de onafhankelijkheid die het hen afnam; en slavernij verhoogde de algehele status van witte Westerse mensen, ondanks dat zwarte mensen ervoor vernederd en tot slaaf gemaakt moesten worden. Veranderende sociale omstandigheden, zoals de omslag dat niet het hebben van slaven, maar het beëindigen van slavernij in een land nationale eer bezorgde, maken dat eecodes worden aangepast. Om hun eigen eergevoel te blijven behouden, passen mensen hun gedrag aan aan deze vernieuwde eecodes. Appiah concludeert dat er al die tijd geen verschuiving van *morele* normen is, maar een verandering in de acceptatie van praktijken: “*It wasn’t the moral arguments that were new; it was the willingness to live by them.*”<sup>9</sup> Zo verschoven dus niet de morele normen, maar de maatschappelijke normen voor acceptabele praktijken. Er is sprake van morele vooruitgang: de praktische werkelijkheid weerspiegelt adequater de onveranderlijke morele feiten. De politiek-bestuurlijke elite valt niet uitsluitend de eer toe dat dit gebeurt, maar door de uitspraken die ze doen en het beleid dat ze bepleiten, spelen ze een rol in het verwoorden van de stemming onder het publiek. De uitspraken van politici zijn een talige bundeling van de normen en waarden en hoe die zich sociaal ontwikkelen.

Morele vooruitgang is een begrip uit de meta-ethiek en veronderstelt moreel realisme, de positie dat er *mind-independent* feiten over moraliteit in de wereld bestaan. De status van moraliteit komt zo op gelijke voet te staan met bijvoorbeeld natuurwetenschappelijke feiten: ze bestaan, zijn onveranderlijk, we kunnen ze ontdekken en we kunnen er disputeren over hebben.<sup>10</sup> Een veelgebruikte tegenwerping tegen moreel realisme is de *is-ought*-distinctie van Hume: feitelijke premissen (*is*) kunnen niet leiden tot een normatieve conclusie (*ought*), omdat 1) hij stelt dat morele oordelen van deugdelijkheid niet *a priori* beredeneerd kunnen worden, 2) handelingen niet redelijk of onredelijk, maar lovenswaardig of afkeurenswaardig zijn en 3) redelijke argumenten alleen ons niet kunnen motiveren tot een handeling.<sup>11</sup> Hume zet zich hiermee af tegen het cognitivisme, de meta-ethische positie die stelt dat morele oordelen “waar” of “onwaar” kunnen zijn.<sup>12</sup> In tegenstelling tot Hume

<sup>8</sup> Appiah, *The Honor Code*, 161–163.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>10</sup> Nagel, ‘Moral Reality and Moral Progress’, 2.

<sup>11</sup> Rachel Cohon, ‘Hume’s Moral Philosophy’, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta, Fall 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/> (geraadpleegd 20 januari 2021).

<sup>12</sup> Andrew Fisher, *Metaethics: An Introduction* (New York: Routledge, 2011), 6–7.

denk ik dat feitelijke premissen wél kunnen leiden tot een normatieve conclusie. Hume gaat uit van een praktisch moreel oordelen, waarin emoties vooraf gaan aan elk rationeel oordeel: “Reason is, and ought only to be the slave of the passions.”<sup>13</sup> Deze passies zijn bij Hume per definitie niet rationeel noch irrationeel (de oordelen die volgen op de passie kunnen dat wel zijn) en gezien de inherent praktische aard van de moraliteit kunnen alleen de passies ons aanzetten tot goed en slecht handelen.<sup>14</sup> Dit non-cognitivisme verwerpt dus de mogelijkheid van morele *mind-independent* feiten.

Anders dan Hume beschouw ik morele filosofie als een theoretisch en rationeel reflecteren op goed handelen en het zijn van een goed mens temidden van andere mensen. “Temidden van andere mensen” is cruciaal, omdat morele feiten alleen wezens motiveren die ze kunnen begrijpen.<sup>15</sup> Moraliteit fungeert daarmee als een theoretisch begrip van hoe goed te handelen en levert een theoretisch raamwerk van morele normen en feiten op. Die kunnen als referentiekader dienen om praktische handelingen, in de context waarin de belangen van meer dan één individu op het spel staan,<sup>16</sup> mee te beoordelen.<sup>17</sup> Dit theoretisch reflecteren staat dus los van de praktische toepassing. Morele filosofie is de toetssteen voor goed handelen en goed leven in een maatschappelijke context. Hierin volg ik de lijn van Peter Railton in *Moral Realism*, die stelt dat morele agenten objectieve belangen hebben waarnaar zij reden hebben te handelen: “Thus emerges the possibility of saying that facts exist about what individuals have reason to do, facts that may be substantially independent of, and more normatively compelling than, an agent’s occurrent conception of his reasons.”<sup>18</sup> Deze feiten over morele normen reflecteren volgens Railton een “sociale rationaliteit”, waar een samenleving haar gewoontes, tradities en instituties aan kan toetsen. Hieruit volgt de wenselijkheid voor morele vooruitgang: er is een discrepantie tussen de rationele argumenten die er over morele normen bestaan (deze zal ik in het vervolg “moreel-rationele argumenten” noemen) en de morele normen die als maatschappelijk geaccepteerd gelden. Hoe kleiner deze discrepantie is, hoe meer maatschappelijke normen zich meten aan de morele waarheid. We kunnen veronderstellen dat mensen nooit redelijkerwijs slecht willen handelen, maar altijd willen streven naar goed handelen, wat dat ook concreet mag zijn. Het naleven van de normen die moreel waar zijn en dus handelen volgens wat “goed handelen” is, is wenselijk. Hoe dichter maatschappelijk geaccepteerd gedrag bij de moreel-rationele waarheid zit, hoe meer onware normen we vervangen voor ware normen, hoe kleiner de discrepantie wordt. Naar deze discrepantie zal ik in de rest van dit paper verwijzen met “de moreel-maatschappelijke discrepantie”.

---

<sup>13</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, herdruk van originele editie (Oxford: Clarendon Press, 1896), 217.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 239.

<sup>15</sup> Nagel, ‘Moral Reality and Moral Progress’, 18.

<sup>16</sup> Railton, ‘Moral Realism’, 197.

<sup>17</sup> Nagel, ‘Moral Reality and Moral Progress’, 2.

<sup>18</sup> Railton, ‘Moral Realism’, 197.

## Sectie 2: Politieke verschuiving

Het duidelijk definiëren van “politiek” is essentieel voor een goed begrip van mijn betoog. Zelden zal ik schrijven over “de politiek” als iets passiefs en abstracts, maar vaker zal ik verwijzen naar een persoon die de functie van politicus bekleedt of het woord “politiek” in bijvoeglijke zin gebruiken. Dit doe ik omdat ik politiek als een actieve eigenschap van het menselijke zijn beschouw. Hierbij baseer ik mij op Hannah Arendt, die in haar boek *The Human Condition* schrijft over drie types van menselijk handelen. Naast *Labour* (cyclische processen die overleven mogelijk maken) en *Work* (eenmalige productieprocessen waarbij iets uit iets anders wordt gemaakt) schrijft zij over *Action*, het handelingstype waar alleen mensen toe in staat zijn. *Action* stelt ons in staat verbindingen te leggen met andere mensen, om ons te verhouden tot onze omgeving en geschiedenis. Alle manieren waarop de mens zich uit en zijn individuele identiteit verbindt met zijn omgeving, het spreken voorop, kunnen in de categorie van *Action* worden geplaatst.

*Action* is belangrijk voor de definiëring van politiek, omdat de politieke activiteit per definitie een activiteit van *Action* is. De mens die deelneemt aan het politieke proces, maakt zich zichtbaar in het publieke domein en legt er de innerlijkheid van zijn gedachten, principes en deugdelijkheid aan bloot.<sup>19</sup> Wie zich uitspreekt in het publieke domein, maakt zowel een onomkeerbare indruk op de gemeenschap, als op zijn publieke verschijning. Een politiek mens kan niet los gezien worden van zijn eerdere uitspraken en uitingen, net zoals zijn uitspraken en uitingen een onuitwisbare invloed uitoefenen op wat anderen na hen kunnen en zullen zeggen of uiten.<sup>20</sup> Hoewel het het begrip vager maakt, gebruik ik in dit betoog het woord “politicus” in een rekbaarder begrip dan uitsluitend de individuen die plaatshebben in een formele politieke institutie. Ieder die zich publiekelijk uitspreekt in gemeenschapszaken, kan in dit betoog als “politicus” worden begrepen. Denk aan activisten, deskundigen en tegenwoordig *influencers*. Zo wordt duidelijker dat de publieke ruimte grotendeels overlapt met de politieke ruimte.

In dit betoog zal ik me verder concentreren op de verantwoordelijkheid van de politieke spreker. Daarmee bedoel ik de mate waarin de politicus rekenschap moet geven van historie, context en consequenties voor de betreffende samenleving. In dit betoog zal ik tonen dat de woorden van een politicus op zich een sturende kracht hebben en dat dat de koers van het publieke debat kan beïnvloeden. Bij dit vermogen komt een zekere verantwoordelijkheid kijken. Verantwoordelijkheid is een begrip dat ethiek impliceert. In het woord “verantwoordelijkheid” zit immers een betekenis van zowel “antwoorden” (antwoorden op een gegeven situatie en daar oordeelkundig mee omgaan), als “verantwoorden” (het vermogen om na een zekere daad verantwoording af te leggen over die daad en dus in staat te zijn onder woorden te brengen welk rationeel proces aan de handeling voorafging). In de context van politiek gaat het hierbij dus om een rationeel afgewogen antwoorden op omgevingen, waar zekere morele normen onderdeel van zijn.

---

<sup>19</sup> Arendt, *The Human Condition*, 207.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 182.

In een liberale democratie is het de verantwoordelijkheid van de politicus om de stabiliteit van de liberale democratie, en de waarden en instituties die daarbij horen, te beschermen (hier zal ik later, in sectie 4, verder op ingaan). Dat is niet alleen een mechanisme van zelfbescherming - stabiliteit van een staat zorgt er immers voor dat een staat machtiger en houdbaarder is, maar volgens Rawls ook een vereiste om gelijkheid, mensenrechten en een rechtsstaat mogelijk te maken en te handhaven.<sup>21</sup>

Om een beter beeld te geven van de manier waarop de uitspraken van politici het publieke debat, en daarmee het publieke gedrag en wat “normaal” is, beïnvloeden, zullen we kijken naar het politicologische model van het “Overtonvenster”. Dit venster, ontwikkeld door het Mackinac Center in Michigan (VS), geeft het spectrum aan standpunten weer waarbinnen bepaalde ideeën sociaal acceptabel zijn.<sup>22</sup> Een politicus, hier in de zin van een persoon die verkozen is om plaats te nemen in een democratisch orgaan, balanceert tussen twee doelen: enerzijds het doel om goed beleid voor te stellen en vast te stellen, anderzijds om dat te kunnen blijven doen en dus herkozen te worden. Voor politici in ruimere zin, zoals hierboven uitgelegd, kunnen we een parallel te trekken: enerzijds het doel om goed beleid voor elkaar te krijgen en anderzijds het doel om gesteund te blijven door diens achterban. Deze spanning levert een spectrum van politieke mogelijkheden op: een beperkt venster waarbinnen politieke voorstellen op een bepaald moment acceptabel zijn. Voorstellen die erbuiten vallen kunnen altijd rekenen op weerstand vanuit tegenstanders, maar ook vanuit medestanders, zoals de eigen achterban. Het venster laat zien dat politici niet grenzeloos voor elk idee kunnen pleiten. Denk bijvoorbeeld aan hoe het de publieke opinie in Nederland over zwarte piet in de eerste decennia van de eenentwintigste eeuw veranderd is: uit statistisch opinie-onderzoek<sup>23</sup> blijkt dat eind 2020 ruim een kwart van de Nederlanders verwacht dat zwarte piet in vijf jaar geheel verdwenen zal zijn,<sup>24</sup> terwijl de discussie die tot de neergang van steun voor zwarte piet zou leiden in 2010 nog niet eens gevoerd werd. In tien jaar is het fenomeen zwarte piet van gemeengoed naar onacceptabel verschoven. Niet alleen politici hebben hierin een rol: journalisten, activisten, NGO's en bedrijven maken een inschatting van wat acceptabel is, waar aan het venster getrokken moet worden en waar geduwd. Ze bepalen hun politieke strategie door wat acceptabel is en bepalen gezamenlijk de koers.

Het Overtonvenster is een nuttige theorie om de verantwoordelijkheid voor politieke uitspraken te begrijpen. Dit politicologische model wil ik niet gebruiken als handvat voor een normatief kader, maar om een duiding te geven van de moreel-maatschappelijke

---

<sup>21</sup> John Rawls, *The Law of Peoples*, 2de dr. (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 44.

<sup>22</sup> Nathan J. Russell, 'An Introduction to the Overton Window of Political Possibilities', Mackinac Center for Public Policy, 2006, <https://www.mackinac.org/7504> (geraadpleegd 22 januari 2021).

<sup>23</sup> Statistisch opinie-onderzoek kan ons iets laten zien over wat mensen over het algemeen in een samenleving vinden. De gedeelde (en toegenomen) verwachting van het verdwijnen van zwarte piet kunnen we interpreteren als de acceptatie van de verschuiving van de maatschappelijke norm.

<sup>24</sup> Rozemarijn Lubbe en Jeroen Kester, 'Draagvlak voor Zwarte Piet steeds kleiner, meeste mensen denken dat de traditionele piet helemaal verdwijnt', EenVandaag, 12 november 2020, <https://eenvandaag.avrotros.nl/panels/opiniepanel/alle-uitslagen/item/flink-minder-mensen-willen-dit-jaar-dat-piet-nog-zwart-is/> (geraadpleegd 10 januari 2021).



discrepantie. Deze empirische realiteit van de sociaal geaccepteerde normen heeft een gevolg voor de mate waarin een politicus bereid is te gaan staan voor een (nieuw) moreel feit: een politicus zal altijd de afweging maken in hoeverre een uitspraak acceptabel is voor het publiek, want een voorstel dat “ondenkbaar” of “radicaal” is, kan de politicus stemmen kosten. Het Overtonvenster veronderstelt echter dat uitspraken die verder van het acceptabele midden af liggen het venster doen verschuiven, en dus beïnvloeden in hoeverre toekomstige uitspraken over hetzelfde onderwerp acceptabel zijn. Het is een politieke strategie van de lange adem die niet gericht is op het direct bepalen van beleid, maar op het sturen van het politieke debat. Een goed voorbeeld van een politicus die met deze strategie veel bereikt, is de Nederlandse rechts-populistische Partij voor de Vrijheid van Geert Wilders, die sinds 2006 in de Tweede Kamer de randjes van het Overtonvenster opzoekt en zo uitspraken van islamofobisch karakter normaliseert.<sup>25</sup> Uitspraken van andere politici over migranten en moslims, zoals het voorstel van VVD-politicus Dijkhoff om voor misdrijven in “probleemwijken” een dubbele strafmaat te hanteren,<sup>26</sup> waren politiek fataal geweest zonder het normaliserende effect van Wilders’ politiek.

Het Overtonvenster lijkt een morele relativiteit te impliceren. Wat acceptabel is, is moreel juist; wat buiten het Overtonvenster valt, is moreel onjuist. Dit is te kort door de bocht. In de rest van deze paragraaf zal ik uitleggen:

1. Hoe immorele politieke uitspraken door het Overtonvenster verhuld kunnen zijn en het verschuiven van het venster een stap richting een objectieve morele waarheid is.
2. Hoe voorstellen die buiten het Overtonvenster vallen zowel noodzakelijk zijn voor morele vooruitgang, als een bedreiging kunnen zijn voor de stabiliteit van het politieke klimaat.

Sociaal geaccepteerde normen en waarden veranderen maatschappelijk over tijd. Zoals vroeger duelleren in Engeland, voetbinden in China en slavernij in de westerse wereld gemeengoed waren en verdedigd werden, zo zijn dit nu maatschappelijk ondenkbare praktijken geworden. Voor slavernij, bijvoorbeeld, kan echter tegengeworpen worden dat de kleding die we in het Westen kopen nog altijd hoofdzakelijk wordt gemaakt door bedrijven die hun arbeiders maar heel weinig betalen of zelfs volledig gedwongen aan het werk zetten. Tot (werk)kampen in het Chinese Xinjiang aan toe.<sup>27</sup> De afstand van ons tot deze dwangarbeiders is groter en maakt het daarom lastiger de immoraliteit ervan in te zien. We zullen zien of meer beschikbaarheid van kennis van de situatie zal leiden tot nieuwe overtuigingen en het aanpassen van onze normen en gedrag.

---

<sup>25</sup> Ulrike M. Vieten, ‘Far Right Populism and Women: The Normalisation of Gendered Anti-Muslim Racism and Gendered Culturalism in the Netherlands’, *Journal of Intercultural Studies* 37, nr. 6 (2016): 626–627.

<sup>26</sup> Simone Tukker, ‘Fractievoorzitter Dijkhoff (VVD) onder vuur vanwege “postcode-racisme”’, *EenVandaag*, 19 september 2018, <https://eenvandaag.avrotros.nl/item/fractievoorzitter-dijkhoff-vvd-onder-vuur-vanwege-postcode-racisme/> (geraadpleegd 10 januari 2021).

<sup>27</sup> Vicky Xiuzhong Xu et al., ‘Uyghurs for sale’, Australian Strategic Policy Institute, 2020, <https://www.aspi.org.au/report/uyghurs-sale> (geraadpleegd 28 januari 2021).

Door voortschrijdend inzicht en protesten vanuit de onderdrukte bevolking kon morele vooruitgang plaatsvinden en is slavernij “gemoraliseerd”. Waar het voorheen beschouwd werd als moreel neutraal, wordt slavernij nu beschouwd als moreel ontoelaatbaar.<sup>28</sup> Moreel neutrale aangelegenheden zijn sociaal geaccepteerd geraakt en vallen dus binnen het bereik van het Overtonvenster. Het venster van de huidige tijd is zodanig gepositioneerd dat slavernij met geen mogelijkheid meer sociaal geaccepteerd is. Zaken waarvan we later tot het inzicht komen dat ze moreel verwerpelijk zijn, kunnen dus op een bepaald moment in de tijd onderwerp van voltrekt acceptabele politieke uitspraken zijn. Voor een recenter voorbeeld kan men daarvoor ook kijken naar de verschoven positie van de Nederlandse premier Mark Rutte, die in juni 2020 zei dat hij “eerst bij de groep hoorde die zei: Zwarte Piet is zwart”, dat hij “een ontwikkeling heeft doorgemaakt in zijn standpunt over Zwarte Piet” en “verwacht dat er in een aantal jaar geen zwarte Pieten meer zijn.”<sup>29</sup> Zeven jaar daarvoor verdedigde hij de traditie, in 2020 was dat standpunt niet acceptabel meer. Of in woorden die Appiah zou gebruiken: de erecode is veranderd, waardoor we nu geen eer meer halen uit het vieren van een sinterklaastraditie met een zwarte piet, maar uit het voortzetten van de traditie zonder racistische symboliek. Slechte normen worden door goede normen vervangen. In het jaar 2100 zullen we terugkijken op een traditie die we dan onderdrukkend en immoreel zullen noemen. De woorden van Mark Rutte droegen zo bij aan de acceptatie van een nieuwe morele norm die de samenleving dichter bij de rationele conclusie zal brengen dat de traditie van zwarte piet pijnlijk is voor Nederlanders van kleur. De woorden van een politicus geven morele vooruitgang een duwtje in de rug.

De bovenstaande gevallen, vallen binnen het beperkte bereik van het Overtonvenster, maar de uitspraken die buiten de randen van het Overtonvenster vallen, zijn voor dit betoog echter interessanter. Buiten het beperkte bereik van het Overtonvenster ligt een onbeperkt universum aan mogelijke uitspraken. Deze zijn per definitie niet of amper sociaal geaccepteerd. Bovendien ligt er in het universum van praktisch mogelijke uitspraken, die in de context van het Overtonvenster in de categorie “ondenkbaar” of “radicaal” vallen, een spanning tussen wat moreel toelaatbare uitspraken zijn en welke morele grenzen overgaan. Echter, zonder uitspraken buiten het Overtonvenster is morele vooruitgang niet mogelijk. Geen enkele vorm van vooruitgang is mogelijk, want een statisch Overtonvenster heeft alleen ruimte voor de status quo. Met de wenselijkheid van morele vooruitgang kunnen we dus zelfs concluderen dat uitspraken aan de randen van het Overtonvenster noodzakelijk zijn.

Uitdaggers van de status quo, die zich op de randen van het Overtonvenster begeven, hebben allerlei achtergronden. Het zijn de progressieve klimaat-, antiracisme-, en vakbondsactivisten, de conservatieve anti-abortus-, law-and-order- en anti-immigratie-bepleiters, maar ook de radicale communisten, anarchisten, libertariërs en fascisten. Juist deze oppositie heeft de mogelijkheid om uit een arsenaal van standpunten te kiezen, want ze zijn

---

<sup>28</sup> Allen Buchanan en Russell Powell, ‘Toward a Naturalistic Theory of Moral Progress’, *Ethics* 126, nr. 4 (2016), 988.

<sup>29</sup> ‘Rutte: ik ben anders gaan denken over Zwarte Piet’, NOS, 6 mei 2020, <https://nos.nl/l/2336254> (geraadpleegd 10 januari 2021).

niet beperkt door de randen van het Overtonvenster. Niet alleen constructieve, betrouwbare en waarheidsgetrouwe uitspraken zijn opties voor hen: desinformatie, misleiding, dehumanisering en haat zijn middelen om een liberaal-democratisch gezond Overtonvenster te verschuiven naar duisterdere politieke hoeken.

### Sectie 3: Moral disengagement

In een ideale wereld zou elke morele agent perfecte kennis hebben van moreel-rationele waarheid, perfect overtuigd zijn van die kennis en perfect volgens die overtuigingen handelen. De ideale wereld bestaat alleen niet, wat ook een vraag opwerpt voor de wijze waarop morele overtuigingen (wat dus de motiverende factor is tussen morele waarheid en moreel handelen) tot stand komen. Nu we hebben gezien hoe het Overtonvenster kan sturen wat acceptabele uitspraken en gedrag zijn, moeten we ook de vraag stellen in hoeverre het publiek zich in hun morele oordeel laat leiden door de geaccepteerde maatschappelijke normen. De vraag die in deze sectie centraal staat is: in hoeverre beïnvloeden de woorden die een politicus gebruikt het moreel oordelen van het publiek?

Moreel oordelen gebeurt in het dagelijks leven op basis van andere mechanismen dan de grondige analyses van de ethische filosofie. Morele psychologie is dan ook een bloeiende tak in het onderzoek naar ethiek en staat stil bij de vraag naar de handelende rol van de morele agent. Bij moreel handelen geldt het uitgangspunt dat de morele agent handelt in lijn met zijn morele standaarden; zou hij dit niet doen, dan handelde hij inconsistent met zijn overtuigingen en dat zou een cognitieve dissonantie opleveren. Niemand handelt vanuit de motivatie om slecht te handelen. Toch komt er onder mensen gedrag voor dat in conflict is met morele normen, bijvoorbeeld in het geval van de simpele morele norm om anderen geen schade toe te brengen. Dat dit gebeurt kan onder andere verklaard worden door de psychologische reflex om al onze handelingen te rationaliseren en te rechtvaardigen.<sup>30</sup> Mensen hebben een groot vernuft tot het goedpraten van foute handelingen. Dit wegpraten van foutheid van handelingen werd beschreven door Bandura et al. en noemde hij *moral disengagement*.<sup>31</sup> De onderliggende premisse is dat de menselijke psyche een zelfregulerend moreel systeem bevat, dat zelfcorrectie toepast als het niet handelt in lijn met de geïnternaliseerde standaarden. Het is een anticiperend proces, in verwachting van de sociale controle van buitenaf. In het geval van *moral disengagement* vindt deze zelfcorrectie dus niet plaats: *“Self-sanctions can be disengaged by reconstruing the conduct, obscuring personal causal agency, misrepresenting or disregarding the injurious consequences of one’s actions, and vilifying the recipients of maltreatment by blaming and devaluating them.”*<sup>32</sup>

Ze worden in brede termen in het citaat benoemd, maar Bandura beschrijft drie vormen van handelen die onderdeel vormen van het mechanisme dat *moral disengagement* veroorzaakt. Hierbij gaat het om taalgebruik dat morele agent de mogelijkheid geeft om

---

<sup>30</sup> Albert Bandura et al., ‘Mechanisms of moral disengagement in the exercise of moral agency’, *Journal of Personality and Social Psychology* 71, nr. 2 (1996), 365.

<sup>31</sup> Ibid., 364–74.

<sup>32</sup> Ibid., 364.

woorden te geven aan een rechtvaardiging van een immorele daad. Die woorden vormen de rationalisering waaronder de foute handeling goedgepraat wordt. Het mechanisme bestaat uit de volgende drie onderdelen:<sup>33</sup>

1. Verwerpelijk gedrag: de **actie** wordt gerechtvaardigd door een beroep te doen op bepaalde morele waarden, door scheve vergelijkingen of eufemistisch taalgebruik (bijvoorbeeld “etnisch profileren” voor het maken van racistisch onderscheid).
2. Schadelijke effecten: de **gevolgen van de actie** worden gerechtvaardigd door deze kleiner te maken dan ze zijn, ze te negeren of verkeerd te interpreteren. De aandacht wordt afgeleid van het feit dat de handeling schadelijk is, zoals wanneer men spreekt van “*collateral damage*”.
3. Slachtoffer: de actie wordt gerechtvaardigd aan de hand van het betrokken **slachtoffer**, door deze te dehumaniseren of de schuld bij het slachtoffer te leggen. In het geval van bijvoorbeeld de Holocaust werden de Joden vergeleken met ongedierte.

In alledrie de gevallen gaat het om talige fenomenen, retorische instrumenten zo men wil, die de werkelijkheid in bepaalde woorden *framen*. In het kader van dit betoog veronderstel ik dat het menselijk brein in de eerste instantie alleen op datgene acteert dat er voorhanden is. Dit wordt in “*Ons feilbare denken*” beschreven door Daniel Kahneman en “What You See Is All There Is” genoemd.<sup>34</sup> Dit psychologische effect legt een belangrijke basis voor waarom de bovenstaande mechanismen van *moral disengagement* ingezet kunnen worden voor politieke *framing*, een retorisch instrument dat politici gebruiken om de argumenten en beelden die ze belangrijk vinden te vergroten en de argumenten en beelden die afleiden van hun boodschap, te verkleinen. Politiek taalgebruik heeft zo effect op de figuurlijke bril waardoor we de wereld bekijken, waardoor we de waarheid in een ander licht gaan zien. Het gebruik van *framing* brengt non-morele verschillen in het begrip van de realiteit, die, hoewel verschillend verwoord, een enkele morele realiteit betreft.<sup>35</sup> Dit taalgebruik en de frames die politici gebruiken, hebben een brede maatschappelijke reikwijdte, doordat nieuwsmedia uitspraken van politici als nieuwsfeiten behandelen.<sup>36</sup> Zodoende krijgen politieke *frames* een groot podium en beïnvloeden ze de publieke opinie.

Tussen *framing* en *moral disengagement* zie ik een verband, want door in woorden de aandacht te verschuiven, weg van de morele verantwoordelijkheid (door middel van één van de bovengenoemde onderdelen), laat een politicus het publiek door een andere figuurlijke bril naar de realiteit kijken. Een goed voorbeeld hiervoor is de “War on Terror”, vlak na 9/11 geïntroduceerd door de toenmalige president van de Verenigde Staten, George W.

---

<sup>33</sup> Ibid., 365.

<sup>34</sup> Daniel Kahneman, *Ons feilbare denken*, 35ste dr. (Amsterdam: Uitgeverij Business Contact, 2011), 93-96.

<sup>35</sup> Joanna Demaree-Cotton, ‘Do Framing Effects Make Moral Intuitions Unreliable?’, *Philosophical Psychology* 29, nr. 1 (2016), 1.

<sup>36</sup> Robert M. Entman, ‘Cascading Activation: Contesting the White House’s Frame After 9/11’, *Political Communication* 20, nr. 4 (2003), 419-420.

Bush. Onder die noemer vielen de VS Irak binnen. Het eerste wat opvalt aan de term, is dat naar de inval wordt verwezen als zijnde een oorlog. Het richt de aandacht op een dringende *militaire* dreiging die met militaire actie beantwoord moet worden.<sup>37</sup> Daar zien we de eerste twee onderdelen van *moral disengagement*: met dit *frame* en 9/11 nog op het netvlies wordt door de regering-Bush een rechtvaardiging (1) gevonden om Irak binnen te vallen en het regime te veranderen.<sup>38</sup> De schade die het als gevolg (2) had wordt toegeschreven aan de militaire noodzaak. Daar komt bij dat “terreur” een onduidelijke en abstracte vijand is om oorlog te tegen te voeren. Toch waren het uiteindelijk mensen die tegenover de militairen van de VS stonden en als gevolg van het oorlogspad werden verwond of vermoord. Door het *frame* “War on Terror” werden zij voor het (Amerikaanse) publiek gedehumaniseerd (3) tot een “zij” en construeert de link met 9/11 de Irakezen tot *gewelddadige* moslims.<sup>39</sup>

Dit voorbeeld laat zien hoe politiek taalgebruik het beeld voor het publiek kan sturen en zodoende met retorische instrumenten de werkelijkheid anders weer kan geven dan ze tot dat moment is geweest. Zie het als het ingekaderde beeld dat een camera vangt: verschuift deze een beetje, dan blijft de werkelijkheid hetzelfde, maar de weergave ervan laat een ander beeld zien. Zo kunnen we hier ook het verband tussen *moral disengagement* en het Overtonvenster trekken: met het anders weergeven van de werkelijkheid, treedt er een verschuiving van het Overtonvenster op en zijn er andere uitspraken en voorstellen acceptabel geworden. In het bovenstaande voorbeeld ging dat precies zo: de regering-Bush had al de wens om het Irakese regime te veranderen, met 9/11 ontstond de mogelijkheid voor het “War on Terror”-frame en werd de inval in Irak sociaal geaccepteerd.<sup>40</sup>

Het onderzoek van Bandura et al. richt zich op individuen en hoe zij omgaan met situaties die al dan niet in *morally disengaged* termen beschreven zijn. In dit onderzoek is het is een externe autoriteit, zoals een dokter of een leraar, die deze termen aan de situatie geeft en daarmee het beeld ervan bij de morele agent beïnvloedt. Het is een kleine stap om die vormen van autoriteit te vergelijken met die van een politicus in een maatschappij, die met zijn woorden de massa allerlei werkelijkheden voor kan houden. In ieder geval een deel van het publiek zal die uitspraken, vanwege de autoriteitspositie, als geloofwaardig beschouwen. Het omschrijven van de werkelijkheid in *morally disengaged* termen, toont dat de uitspreker ervan zich er niet voor inzet de moreel-rationele waarheid te benaderen in diens politieke handelen. Dat is immoreel, zoals we eerder hebben geconcludeerd.

Men zou kunnen tegenwerpen dat een politicus prima de grenzen van de moraliteit kan opzoeken of daaroverheen kan gaan, omdat het de wegen naar macht opent. Hoewel macht een nastreefbare toestand kan zijn, is *moral disengagement* een vervreemding van de morele standaard, iets wat in een liberaal-democratische staat het systeem destabiliseert. Een politicus heeft de verantwoordelijkheid zich *morally engaged* te tonen. Hiermee bedoel

---

<sup>37</sup> Seth C. Lewis en Stephen D. Reese, ‘What Is the War on Terror? Framing through the Eyes of Journalists’, *Journalism & Mass Communication Quarterly* 86, nr. 1 (2009), 85.

<sup>38</sup> Stephen D. Reese en Seth C. Lewis, ‘Framing the War on Terror: The Internalization of Policy in the US Press’, *Journalism* 10, nr. 6 (2009), 778–779.

<sup>39</sup> Erin Steuter en Deborah Wills, ‘Discourses of Dehumanization: Enemy Construction and Canadian Media Complicity in the Framing of the War on Terror’, *Global Media Journal* 2, nr. 2 (2009), 11.

<sup>40</sup> Reese en Lewis, ‘Framing the War on Terror’, 778–779.

ik dat een politicus de verantwoordelijkheid heeft zich in te lezen in de moreel-rationele waarheid, kennis moet hebben van de maatschappelijk geaccepteerde normen en ernaar moet streven de discrepantie tussen deze twee zo klein mogelijk te maken. Een afwijking van deze politieke deugd is een dwaling naar het immorele. Dit zal ik in de volgende en laatste sectie verder onderbouwen.

## Sectie 4: Morele grenzen aan politieke uitspraken

In de voorgaande secties heb ik beschreven hoe het Overtonvenster werkt, hoe politici die erbuiten vallen een bedreiging kunnen zijn voor de liberale democratie en de veiligheid van bevolkingsgroepen en dat politici daarom een morele verantwoordelijkheid dragen voor de uitspraken die zij doen. Daarnaast beschreef ik het concept van *moral disengagement*, waarbij morele zelfcorrectie niet functioneert, door het rationaliseren en rechtvaardigen van het overschrijden van morele grenzen. De combinatie van deze twee concepten brengt ons bij morele dwalingen die de aanzet kunnen geven tot haat tegen bevolkingsgroepen, desinformatie, dehumanisering en zelfs fascisme, totalitarisme en genocide.

Met dit betoog onderzoek ik wat het inhoudt om een verantwoordelijk politicus te zijn die zich moreel deugzaam wil tonen. Met “moreel” bedoel ik dan ook niet dat iedere vorm van agonisme vermeden moet worden, dat politiek volgens rigide richtlijnen moet plaatsvinden of een politicus enkel en alleen respectvol en empathisch dient te spreken. Wel bedoel ik dat een politicus zich moreel deugzaam toont als hij inzicht heeft in de contextuele betekenis van zijn woorden en zich realiseert welke onomkeerbare macht uitgaat van het uitspreken van woorden.<sup>41</sup> Een politicus kan met zijn woorden niet alleen steun voor zichzelf winnen, maar ook het Overtonvenster onomkeerbaar verschuiven. Dat wil zeggen dat de verschuiving, anders dan een omgestoten glas water dat opnieuw gevuld kan worden, niet ongedaan kan worden gemaakt. Terugkeren naar de eerdere positie van het Overtonvenster is wel mogelijk, echter wel met inachtneming van de geschiedschrijving van de eerder gedane uitspraken. Hoewel het verschuiven van het Overtonvenster politiek wenselijk en opportuun is voor iedere politicus, moeten we morele verantwoordelijkheid verwachten van een politicus om door zijn uitspraken niet een demagogische koers te zetten richting totalitarisme.

Een politicus die zich laaft aan *morally disengaged* taalgebruik, projecteert een wereldbeeld op zijn toehoorders dat niet in verbinding staat met de morele rationaliteit die de gemeenschap voorstaat. Dat wil zeggen dat er een discrepantie bestaat tussen de retorische wijze waarop de politicus de werkelijkheid in woorden weergeeft en de rationele argumenten achter de morele normen in een samenleving, die in het geval van *moral disengagement* verbasterd uitkomen. Het is, zoals Hannah Arendt in haar werk *Totalitarisme* schrijft, een “fantastisch-fictieve consistentie van een ideologie”,<sup>42</sup> omdat het eufemisme, het afschuiven van de verantwoordelijkheid of dehumanisering als retorische instrumenten worden ingezet

---

<sup>41</sup> Arendt, *The Human Condition*, 236–238.

<sup>42</sup> Arendt, *Totalitarisme*, 141.

die de gevoerde argumentatie aantrekkelijker en daarmee overtuigender maken voor de toehorende massa. Het regelmatig herhalen van deze woordelijke figuren, versterkt het gevoel van consistentie en verstevigt voor aanhangers de waarheidswaarde ervan, ondanks de hiervoor beschreven discrepantie. Arendt wijdt verder uit over dit mechanisme van het opbouwen van een fictieve coherentie die de bestaande logica van de werkelijkheid vangt.<sup>43</sup> Het is deze fictieve, onwerkelijk hermetisch consistente logica die de aanhangers isoleert van de waarheid en een aanzet maakt voor totalitaristische macht. Het *morally disengaged* taalgebruik dat hieraan vooraf gaat, is een immorele invulling van de politieke verantwoordelijkheid. Hiermee problematiseer ik niet het *overtuigen* van de toehoorder om iets te geloven of te doen, maar gaat het eerder om het acceptabel maken van een bepaalde publieke uiting, waardoor sociale correctie en morele zelfcorrectie verdwijnen. Het acceptabel en daarmee mogelijk maken van geweld, haat, misleiding en onderdrukking is het met voeten treden van de moreel-politieke verantwoordelijkheid van een mens in de publieke ruimte en is het punt waarop politieke uitspraken een morele grens overschrijden.

Een totaal coherent verhaal laat geen ruimte voor afwijkende geluiden of tegenspraak, waarmee ook het liberaal-democratische principe van de vrijheid van meningsuiting uitgeschakeld wordt. Juist het toelaten en horen van andere argumenten en standpunten is noodzakelijk om in de diversiteit aan argumenten de waarheid aan te kunnen treffen.<sup>44</sup> Een hermetische coherentie, al helemaal wanneer deze gestut is op fictie, is daarom een gevaar voor de liberale democratie. De ingrediënten voor het opbouwen van deze coherentie vinden steun buiten de randen van het Overtonvenster en als deze met succes verschuift, groeit de coherentie uit tot de maatschappelijke norm, waar dus geen tegenspraak tegenover kan staan. We concluderen dus dat radicale uitspraken zowel noodzakelijk zijn voor de mogelijkheid van morele vooruitgang, als behoedzaamheid vereisen om geen ideeën tot acceptatie te verheffen die vanuit fictieve framing een totaalverhaal zonder tegenspraak presenteren.

Het risico bestaat dat hierdoor een samenleving zal destabiliseren. Als een fictieve coherentie als acceptabel wordt beschouwd in een samenleving, komen die sociale normen verder af te liggen van de moreel-rationele waarheid. Dit kan onrust en verdeeldheid als gevolg hebben. Peter Railton verwoordt dat als volgt:

“Suppose that a given society is believed by all constituents to be just. This belief may help to stabilize it, but if in fact the interests of certain groups are being discounted, there will be a potential for unrest that may manifest itself in various ways - in alienation, loss of morale, decline in effectiveness of authority, and so on - well before any changes in belief about the society's justness occur, and that will help explain why members of certain groups come to believe it to be unjust, if in fact they do.”<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Ibid., 142.

<sup>44</sup> John Mill, ‘Of the Liberty of Thought and Discussion’, in *On Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 33.

<sup>45</sup> Railton, ‘Moral Realism’, 198.

Door een grotere moreel-maatschappelijke discrepantie, groeit het verschil tussen de rationele morele argumenten en de sociale overtuigingen waar een politieke uitspraak op gebaseerd is. De verdeeldheid groeit, en als de overtuigingen van een individu ver genoeg af liggen van de moreel-rationele waarheid (dat tot dan toe gemeengoed is geweest) dan zal die moreel-rationele waarheid in de ogen van dat individu onjuist lijken en de legitimiteit ervan verwerpen.

Bij uitstek is dit het geval wanneer politieke uitspraken overtuigingen opwekken bij de massa die gebaseerd zijn op *moral disengagement*, bijvoorbeeld door zich als onderdeel van een groep anoniem te wanen en daardoor verminderde verantwoordelijkheid te voelen voor bijvoorbeeld geweld of het verspreiden van desinformatie.<sup>46</sup> Radicale uitspraken, aan de randen van het Overtonvenster of daarbuiten, die *moral disengagement* bij het publiek veroorzaken, werken om die reden destabiliserend voor de samenleving. Het is de verantwoordelijkheid van een politicus om dit te voorkomen, omdat anders de liberaal-democratische orde in het geding komt. John Rawls schrijft in zijn *The Law of Peoples* waarom de stabiliteit van de liberaal-democratische orde van belang is. *The Law of Peoples* is Rawls' werk over internationale betrekkingen en rolt een conceptie uit van een sociaal contract op basis van een liberale rechtvaardigheid.<sup>47</sup> Dit veronderstelt dat liberale democratieën zich inzetten voor onder andere de vrijheid, onafhankelijkheid en gelijkheid van hun volk en voor de bescherming van mensenrechten.<sup>48</sup> De wenselijkheid van deze eigenschappen komen bij Rawls voort uit zijn "Original Position", een gedachte-experiment waarin men voor het berekenen van het sociaal contract een uitgangspunt neemt zonder informatie over de eigen positie, zodat men de inhoud van rechtvaardigheid niet kan aanpassen aan de eigen omstandigheden.<sup>49</sup> Zodoende kan rechtvaardigheid op basis van gelijkheid worden beredeneerd.

Rawls wijst aan dat als we naar de geschiedenis kijken, we kunnen concluderen dat samenlevingen, die liberaal-democratisch geconstitueerd zijn, een beeld geven van stabiele vrede.<sup>50</sup> Liberaal-democratische landen zijn alleen uit noodweer in conflict getreden met andere landen, omdat men geen behoefte meer heeft aan het verleggen van de grenzen of het uitbreiden van eigendom, maar dat via economische wegen met meer genoegdoening kan bereiken. De stabiliteit van een liberaal-democratische samenleving is een stabiliteit van wederzijds respect, van vrijheid en van vertrouwen: "*Since the society of liberal peoples is stable for the right reasons, it is stable with respect to justice; and the institutions and practices among peoples continue to satisfy the relevant principles of right and justice.*"<sup>51</sup> Met het beschermen van deze stabiliteit en de instituties die dat mogelijk maken, bieden we ruimte voor een deugdelijke samenleving, waarin rechtvaardigheid centraal staat.

---

<sup>46</sup> Bandura, 'Mechanisms of moral disengagement in the exercise of moral agency', 365.

<sup>47</sup> Rawls, *The Law of Peoples*, 3–4.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>49</sup> Samuel Freeman, 'Original Position', in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta, Summer 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/original-position/> (geraadpleegd 27 januari 2021).

<sup>50</sup> Rawls, *The Law of Peoples*, 51–54.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 45.



Een politicus is een moreel verantwoordelijke politicus als hij of zij de moreel-maatschappelijke discrepantie probeert te dichten en zodoende de stabiliteit van de liberaal-democratische staat kan bewaren. Dit geldt ook voor politici in staten die niet liberaal-democratisch van constitutie zijn, omdat de moreel-rationele waarheid ook universaliseerbaar is voor samenlevingen die nog een morele vooruitgang door te maken hebben. Dat is een Overtonvenster dat verschuift in de richting van de moreel-rationele waarheid. De politicus die, om dat te bereiken, aan de randen van het venster met *morally disengaged* taalgebruik opereert en daarmee het publiek misleidt, aanzet tot geweld of intimidatie en de liberaal-democratische staat destabiliseert, gebruikt zijn of haar podium niet verantwoordelijk en gaat daarmee over morele grenzen heen.

## Conclusie

Dit paper begon ik met de vraag: “in hoeverre kunnen uitspraken van politici in een moreel-normatief kader worden geplaatst?” Aan de hand van verschillende concepten heb ik gepoogd een beeld neer te zetten van de verwevenheid van moraliteit (morele vooruitgang) met politiek (Overtonvenster) met psychologie en met taal (*moral disengagement*). Deze concepten samen vormen de bouwstenen voor een antwoord op de hoofdvraag, namelijk dat uitspraken van politici in zoverre in een moreel-normatief kader te plaatsen zijn, dat we van bepaalde uitspraken van politici kunnen zeggen dat het immorele uitspraken zijn.

Het argument daarvoor doorloopt de volgende stappen: allereerst heb ik beargumenteerd dat moreel realisme morele vooruitgang veronderstelt, dat de discrepantie tussen rationeel-morele feiten en de maatschappelijk geaccepteerde normen kleiner moet maken. Aan de hand van het Overtonvenster heb ik vervolgens geïllustreerd hoe maatschappelijk geaccepteerde normen kunnen verschuiven en dat dat invloed heeft op de reikwijdte van sociaal geaccepteerde politieke uitspraken. De theorie over *moral disengagement* liet zien hoe eufemistisch taalgebruik, het verleggen van de verantwoordelijkheid en dehumanisering misleidende normen kunnen schetsen, wat morele vooruitgang in de weg staat en de morele discrepantie kan vergroten. *Moral disengagement* is het beginpunt van een Arendt-iaanse coherente fictie, wat een destabiliserend effect heeft op de liberaal-democratische staat. Het destabiliseren van de liberaal-democratische staat is moreel onwenselijk, omdat het vrijheid, onafhankelijkheid en gelijkheid verminderd. Al met al zijn het de uitspraken van politici aan de randen van het Overtonvenster en geformuleerd in termen van *moral disengagement*, die een bedreiging vormen voor een stabiele liberaal-democratische staat en immoreel zijn. Politici die moreel verantwoordelijk de mensen van hun land willen vertegenwoordigen, dienen afstand te houden van *morally disengaged* uitspraken. Zo voorkomen ze dat ze een bijdrage leveren aan het belemmeren van morele vooruitgang en het destabiliseren van de samenleving.

Deze conclusie opent vragen voor onder andere de liberale waarde van de vrijheid van meningsuiting: is deze anders voor burgers dan voor politici? En betekent dat dat politici die over morele grenzen heen gaan, zoals geschetst in dit paper, gestraft zouden moeten

worden voor het doen van immorele uitspraken? De conclusie van dit paper stelt een duidelijke en dringende aanbeveling aan politici, maar laat nog ruimte voor bespiegeling als het aankomt op de consequenties die al dan niet aan een immorele uitspraak verbonden zouden moeten worden.

## Bibliografie

Appiah, Kwame Anthony. *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*. 1ste druk. New York: W.W. Norton & Company, 2010.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. 2de druk. Chicago: University Of Chicago Press, 1958.

— — —. *Totalitarisme*. 4de druk. Amsterdam: Boom uitgevers, 2005.

Bandura, Albert, C. Barbaranelli, G.V. Caprara, en C. Pastorelli. 'Mechanisms of moral disengagement in the exercise of moral agency'. *Journal of Personality and Social Psychology* 71, nr. 2 (1996): 364–74.

Buchanan, Allen, en Russell Powell. 'Toward a Naturalistic Theory of Moral Progress'. *Ethics* 126, nr. 4 (2016): 983–1014. <https://doi.org/10.1086/686003>.

Crilley, Rhys, en Marie Gillespie. 'What to Do about Social Media? Politics, Populism and Journalism'. *Journalism* 20, nr. 1 (2019): 173–76.  
<https://doi.org/10.1177/1464884918807344>.

Demaree-Cotton, Joanna. 'Do Framing Effects Make Moral Intuitions Unreliable?' *Philosophical Psychology* 29, nr. 1 (2016): 1–22.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.1080/09515089.2014.989967>.

Entman, Robert M. 'Cascading Activation: Contesting the White House's Frame After 9/11'. *Political Communication* 20, nr. 4 (2003): 415–32.  
<https://doi.org/10.1080/10584600390244176>.

Fisher, Andrew. *Metaethics: An Introduction*. New York: Routledge, 2011.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Red. L.A. Selby-Bigge. Reprinted from the Original Edition. Oxford: Clarendon Press, 1896.  
<https://oll.libertyfund.org/title/bigge-a-treatise-of-human-nature> (geraadpleegd op 20 januari 2021).

Kahneman, Daniel. *Ons feilbare denken*. 35ste dr. Amsterdam: Uitgeverij Business Contact, 2011.

Lewis, Seth C., en Stephen D. Reese. 'What Is the War on Terror? Framing through the Eyes of Journalists'. *Journalism & Mass Communication Quarterly* 86, nr. 1 (2009): 85–102. <https://doi.org/10.1177/107769900908600106>.

Mill, John. 'Of the Liberty of Thought and Discussion'. In *On Liberty*, 31–99. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Nagel, Thomas. 'Moral Reality and Moral Progress', 2018. [http://wellnamed.s3.amazonaws.com/Moral+Reality+and+Moral+Progress\\_+Nagel.pdf](http://wellnamed.s3.amazonaws.com/Moral+Reality+and+Moral+Progress_+Nagel.pdf) ( geraadpleegd op 16 januari 2021).

Railton, Peter. 'Moral Realism'. In *Foundations of Ethics*, red. Shafer-Landau en Terence Cuneo, 1ste dr., 186–205. Blackwell Philosophy Anthologies 26. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

Rawls, John. *The Law of Peoples*. 2de dr. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Reese, Stephen D., en Seth C. Lewis. 'Framing the War on Terror: The Internalization of Policy in the US Press'. *Journalism* 10, nr. 6 (2009): 777–97. <https://doi.org/10.1177/1464884909344480>.

Steuter, Erin, en Deborah Wills. 'Discourses of Dehumanization: Enemy Construction and Canadian Media Complicity in the Framing of the War on Terror'. *Global Media Journal* 2, nr. 2 (2009): 7–24.

Vieten, Ulrike M. 'Far Right Populism and Women: The Normalisation of Gendered Anti-Muslim Racism and Gendered Culturalism in the Netherlands'. *Journal of Intercultural Studies* 37, nr. 6 (2016): 621–36. <https://doi.org/10.1080/07256868.2016.1235024>.

## Webpagina's

Cohon, Rachel. 'Hume's Moral Philosophy'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta, Fall 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Fall 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/> ( geraadpleegd 20 januari 2021).

Freeman, Samuel. 'Original Position'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta, Summer 2019. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Summer 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/original-position/> ( geraadpleegd 27 januari 2021).

Lubbe, Rozemarijn, en Jeroen Kester. 'Draagvlak voor Zwarte Piet steeds kleiner, meeste mensen denken dat de traditionele piet helemaal verdwijnt'. *EenVandaag*, 12 november 2020. <https://eenvandaag.avrotros.nl/panels/opiniepanel/alle-uitslagen/item/flink-minder-mensen-willen-dit-jaar-dat-piet-nog-zwart-is/> (geraadpleegd 10 januari 2021).

Russell, Nathan J. 'An Introduction to the Overton Window of Political Possibilities'. *Mackinac Center for Public Policy*, 2006. <https://www.mackinac.org/7504> (geraadpleegd 22 januari 2021).

'Rutte: ik ben anders gaan denken over Zwarte Piet'. *NOS*, 6 mei 2020. <https://nos.nl/l/2336254> (geraadpleegd 10 januari 2021).

Tukker, Simone. 'Fractievoorzitter Dijkhoff (VVD) onder vuur vanwege "postcode-racisme"'. *EenVandaag*, 19 september 2018. <https://eenvandaag.avrotros.nl/item/fractievoorzitter-dijkhoff-vvd-onder-vuur-vanwege-postcode-racisme/> (geraadpleegd 10 januari 2021).

Xu, Vicky Xiuzhong, Danielle Cave, James Leibold, Kelsey Munro, en Nathan Ruser. 'Uyghurs for sale'. Australian Strategic Policy Institute, 2020. <https://www.aspi.org.au/report/uyghurs-sale> (geraadpleegd 28 januari 2021).