

MATIGHEID IN DE MORELE VORMING

J.A. van der Ven

Men hoort de laatste tijd allerwege spreken over normvervaging. Normen worden steeds meer overtreden, zo luidt de diagnose. Deze normovertreding wordt ook steeds meer getolereerd, welhaast geaccepteerd, ook door degene die er de dupe van is en er direct schade van ondervindt. Men calculeert de mogelijkheid van autodiefstal en huisinbraak in en legt er zich bij neer. Het is net zoals bij het weer: pech gehad. De Nederlandse CDA-minister van justitie Hirsch Balin treedt daartegen in het krijt. Zijn collega, de PvdA-minister van onderwijs Ritzen valt hem bij. Het is immers niet alleen een justitieel, maar ook een mentaliteits- en daarmee een educatief probleem. Om de normvervaging tegen te gaan zijn er de TV-uitzendingen van Postbus 51 waarin de kijker op zijn burgerlijke rechten en plichten wordt gewezen, en traint de overheid ons geheugen inzake de verkeersnormen, iedere TV-avond opnieuw, meerdere keren.

Met de regelmaat van de klok wordt ook in allerlei reclameclips betreffende alcohol de oproep 'geniet, maar drink met mate' uitgezonden. Is matigheid ook een norm die aan het vervagen is? Een gedragsregel waarmee achteloos wordt omgesprongen¹? Dient de matigheid wederom als

¹ Een eenduidig beeld is moeilijk te verkrijgen. 600.000 à 700.000 Nederlanders drinken 8 glazen of meer per dag. Uit het onderzoek van de European Value System Study Group in 1981 bleek dat 54% van de Nederlandse bevolking het alcoholprobleem als zeer ernstig opvatte en 34% als tamelijk ernstig, samen 88% tegenover 12% die het niet als ernstig zag of geen mening had (Halman e.a. 1987, 315). Uit eigen onderzoek onder Nijmeegse studenten in 1990 kwam naar voren dat dezen het besturen van een auto na drie of meer glazen alcohol zeer sterk

norm te worden ingeprent? Verdient zij her-handhaving?

Nu is er alle reden om de term matigheid zelf wat nader te bezien alvorens op de gestelde vragen met ja of nee te antwoorden. Wat is matigheid eigenlijk? Raadpleegt men Van Dale, dan blijkt dat de term uiteenlopende betekenissen heeft, die ik hier met behulp van een glijdende schaal weergeef². Matigheid heeft allereerst betrekking op 'een redelijke maat houden', vervolgens echter refereert de term aan 'soberheid betrachten' en tenslotte verwijst ze zelfs naar 'infomen, beteugelen, beheersen, verminderen'. De glijdende schaal in deze denotatieve betekenissen van de term, opgeslagen in het woordenboek, geeft aanleiding tot allerlei connotatieve betekenissen die daar bovenuit gaan. Deze staan ingeschreven in de encyclopedie van onze historisch en contextueel bepaalde associaties bij de term³. De voornaamste voorstellingen die de term welhaast spontaan bij ons kan oproepen — overigens juist op grond van onze intergeneratieve geschiedenis met de term — zijn: vasten, onthouden en versterven. Deze associaties roepen gemakkelijk weer andere op⁴. De belangrijkste zijn: bevoogding, onderdrukking, lust- en lichaamsvijandigheid⁵.

Ik keer terug tot de vragen die ik zo juist stelde: verdient de matigheid

afkeurden; dit in tegenstelling tot hun Leuvense collega's die daar iets minder zwaar aan tilden.

² Zie Van Dale onder 'matig', 'matigen' en 'matigheid'.

³ Eco (1979a; 1979b) maakt onderscheid tussen de denotatieve en connotatieve betekenissen van woorden door de eerste te verbinden met de semantiek, voorzover deze in het woordenboek ligt opgeslagen, en de tweede met de pragmatiek, voorzover deze betrekking heeft op de gebruiksdoelen ervan in een bepaalde historische periode in een bepaalde sociaal-culturele context en wordt uitgedrukt in de historisch en contextueel bepaalde encyclopedie.

⁴ Volgens Eco vormen denotaties de basis voor connotaties en vormen deze laatste weer de basis voor verdergaande connotaties.

⁵ Deze connotaties zijn op te vatten als het resultaat van de wijze waarop de christelijke traditie in bepaalde perioden van haar geschiedenis de nadruk van de Stoa op de apathie als kern van de stoïsche deugdenleer, met name van de deugd van matigheid, heeft geïnterpreteerd en opgenomen (cf. Von den Driesch & Estrehues 1960, 89).

opnieuw te worden ingeprent? Verdient zij her-invoering en her-handhaving? Het zal duidelijk zijn: het antwoord hangt in belangrijke mate af van de betekenis die aan matigheid wordt gehecht.

In deze bijdrage wil ik twee opvattingen tegenover elkaar stellen: matigheid als kwantiteit versus matigheid als kwaliteit. Of: matigheid als norm, regel, plicht, gebod versus matigheid als dispositie, innerlijke, vormende waarde, deugd⁶. Beide opvattingen van matigheid — de kwantitatieve en de kwalitatieve — wil ik verbinden met drie modellen van morele vorming: het overdrachts-, het verhelderings- en het communicatiemodel⁷.

(1) Matigheid als kwantiteit

Dat matigheid een norm, regel, plicht of gebod is, is een moderne uitvinding. Ze is pas twee eeuwen oud. Ze hoort tot de moderne regelethiek van de laatste twee eeuwen. Daarin ligt de nadruk op vragen zoals 'wat moet ik doen?' en 'hoe moet ik handelen?' Men gaat er vanuit dat er een geheel van regels of geboden bestaat, die aangeven wat wij in bepaalde situaties moeten doen.

⁶ Ook al wordt hier de regelethiek tegenover de deugdethiek geplaatst, dit wil niet zeggen dat de deugdethiek hier (in alle opzichten) als een alternatief voor de regelethiek wordt gezien, ook al zijn er die zulks bepleiten. Het gaat hier eerder om twee verschillende invalshoeken die als elkaars aanvulling worden opgevat. Zie voor deugdethiek en regelethiek en het onderscheid tussen deontologische en teleologische regelethiek: Furger 1975; Schüller 1980; Van den Beld 1985; Bulhof 1989; Frankena 1973. In empirisch onderzoek zijn indicaties gelegen voor de stelling dat de voorkeur binnen de regelethiek duidelijk uitgaat naar de teleologische, resp. consequentialistische ethiek boven de deontologische ethiek (cf. Halman 1991, 71, 298, tabel 18).

⁷ In 'Vorming in waarden en normen' (1985) heb ik vier modellen onderscheiden: overdracht, verheldering, ontwikkeling en communicatie. In 'Waardencommunicatie: een uitweg uit de crisis der morele vorming' (1987) en 'Morele vorming in de kerk' (1987) heb ik deze tot drie teruggebracht: overdracht, verheldering en communicatie.

Daarbij wordt de nadruk gelegd op het verstand en de wil. Met het verstand wordt redelijk geargumenteed waarom deze handeling wél en die niet behoort te worden verricht. Met de wil stemt men met het verstandelijk inzicht in dat deze regel wél en die niet dient te worden opgevold en voert men de verstandelijk geaccepteerde regel ook feitelijk uit⁸.

Het overdrachtsmodel

In het overdrachtsmodel waarin de matigheid als norm wordt overgedragen, ligt de nadruk inderdaad op het verstand en de wil. De jeugd dient doordrongen te worden van het inzicht dat het verstandig is zichzelf aan de juiste maat te houden en er niet te veel of te weinig van af te wijken. Wat de juiste maat is, is een kwantitatieve aangelegenheid. Niet meer dan drie glazen per dag, of twee of slechts één, — beter nog wellicht — geen één! Wat de wil betreft, die moet worden getraind om de begeerte naar drank te beheersen en te beteugelen. Ze moet worden geoefend om het verlangen eronder te kunnen houden. Zo werd in het begin van deze eeuw de kinderen van de katholieke lagere school in Nederland het volgende voorgehouden: “Ge hebt toch wel eens gehoord, wat de sportmannen (het ‘gender’-omvattende ‘sportlieden’ bestond toen nog niet — v/dV) doen om b.v. bij een roei- of anderen wedstrijd den prijs te behalen? Zij zijn dagen achtereen zeer matig in eten en drinken, laten geen druppel bier, wijn of anderen bedwelmenden drank over hun lippen komen, zij oefenen zich dag aan dag uren lang”⁹. De moraalpedagoog wil hier

⁸ De accentverdeling tussen het verstand en de wil kan variëren. Zo wordt de pedagogiek van de Verlichting in sterke mate gekenmerkt door de nadruk op kennis, inzicht en argumentatie (Von den Driesch & Ersterhues 1960), terwijl de psychosynthese het accent legt op de vorming van de kundige wil (cf. Assaglioli 1973).

⁹ In confessionele kringen vindt men de moraalpedagogiek tot het midden van de twintigste eeuw altijd ‘verstopt’ in katechismussen en de katechismusverklaringen, zoals bijvoorbeeld D.J.J. de Kok & W. v.d. Hengel, Verklaring van de nederlandschen katechismus, deel II, De geboden, Amsterdam/Rotterdam 1914, 287-288, waaruit het genoemde citaat stamt. Het is overigens tekenend voor een regelethische benadering dat de deugd (!) van matigheid in het deel over de geboden (hier deel II) wordt behan-

zeggen: ook jullie moeten oefenen en dag aan dag uren lang trainen.

Onthouding

Van hieruit wordt het duidelijk waarom het overdrachtsmodel met de matigheid als norm niet tot de matigheid — ‘maat houden’ — beperkt bleef. Juist vanwege de wilstraining, leidt zij als vanzelf naar onthouding. Immers, om te leren de begeerte in bedwang te houden, dient men zich van tijd tot tijd van het genot van voedsel en drank te onthouden. Daardoor dooft de al te sterke begeerte vanzelf uit. Onthouding wordt zo een middel tot de wilstraining die nodig is voor de matigheid. In behavioristische termen vertaald: wanneer de instinctoïde behoefte — waartoe de behoefte aan eten en drinken gerekend wordt — niet voortdurend wordt gereinforceerd, komt ze vanzelf in een proces van extinctie terecht¹⁰.

Versterving

Echter, voor de wilstraining in matigheid ging de onthouding nog niet ver genoeg. De uitdoving van de begeerte werd niet voldoende geacht. Er diende actief te worden ingegrepen, zij diende actief te worden gedood. Daarop is de versterving gericht: het laten afsterven, wegsterven¹¹.

Hoe dit in de morele vorming in schoolverband in zijn werk ging, wordt duidelijk uit een verhaal uit een moraalpedagogisch werk uit 1881, dat aan hen die op een katholieke lagere school hebben gezeten en nu 40 jaar of ouder zijn, toch nog waarschijnlijk één of meerdere keren is verteld. Het luidt aldus¹².

deld.

¹⁰ Skinner 1953; 1969.

¹¹ Opmerkelijk is dat een destijds toch vernieuwend geacht theoloog als Häring (1959) de versterving ziet als een akt van matigheid (313). Hij meent wel dat bij de versterving de matigheid zelf weer dient te worden betracht, namelijk door de juiste maat niet te buiten te gaan (316).

¹² Het verhaal stamt uit: J. Deharbe, Verklaring der katholieke geloofsen zedenleer, bewerkt en vermeerderd door B. Dankelman, pastoor, goedgekeurd door Aartsbisschop Schaepman, Utrecht 1888, derde deel, p. 573, ter uitleg van de deugd van matigheid. Deze Verklaring in drie

Francesco Borgia — waarschijnlijk een van de rijke, roomse Borgia's — leed aan chronische maagpijn. Voor de jonge kok van het klooster was dit een reden om op zekere dag speciaal voor hem een lekkere soep klaar te maken. Daarvoor ging hij naar de tuin en verzamelde allerlei kruiden om het gerecht zo smakelijk mogelijk te maken. Alleen, hij was daarbij op de geur afgegaan, met het gevolg dat er voornamelijk zeer geurige, maar bitter smakende alsem in het gerecht werd meegekookt. Reeds bij de eerste lepel merkte Francesco dat het bijna geheel uit alsemnat bestond. Hij liet evenwel niets blijken. De helft van de soep kreeg hij met pijn en moeite naar binnen gewerkt. De andere helft ging naar de keuken terug, eenvoudig omdat hij door maagkramp werd overmand. De jonge kok begon te vermoeden dat er iets niet deugde en nam er nu zelf een lepel van. Ze smaakte zo bitter als gal. Daarop liep hij de eetzaal binnen en bood Francensco zijn excuses aan, maar deze wuifde die weg. Hij zei de kok juist dankbaar te zijn voor de gelegenheid die hij hem had geboden zich te versterven.

Is het — na kennisgenomen te hebben van een verhaal als dit — verwonderlijk dat het overdrachtsmodel met de matigheid als norm associaties wekt met onthouding en versterving en mede daardoor in diskrediet is geraakt? Kan het anders dan afwijzing en weerzin in ons oproepen? Maakt het mensen — jonge mensen — niet kinderachtig, huichelachtig, lustonderdrukkend en lichaamsvijandig?

Afscheid

De vraag is wannéér wij afscheid hebben genomen van dit soort moralisme in de moraal en de disciplinerende in de moraalpedagogiek. Het gaat hier zeker om een langer aanwezige trend, die samenhangt met diep-

delen fungeerde als handboek voor de priester en de leerkracht in het lager onderwijs ter uitleg van de katechismussen van Deharbe van 1847, waarvan ontelbare drukken en vertalingen (waaronder ook in drie Indiëse talen) het licht zagen en waarop nog de katechismus der Nederlandse bisdommen van 1948 terugging, die pas in 1964 met toestemming van de bisschoppen buiten werking werd gesteld (cf. Busch 1936; Cooreman 1974).

ingrijpende maatschappelijke processen¹³. Deze zijn direct of indirect met de ontwikkeling van de maatschappelijke modernisering in verband te brengen, die zich op economisch, politiek, sociaal en cultureel niveau voordoet¹⁴. Daarbij kan een zekere ongelijktijdigheid een rol spelen, die hier op betrekking heeft dat de economische modernisering in de negentiende en de eerste decennia van de twintigste eeuw een uiterste krachtsinspanning vergde, die om een strakke morele disciplinerings vroeg. Economische dwang vroeg om zelfdwang. Pas bij het bereiken van een voldoende welvaartspijl kon het 'führen' plaats maken voor het 'wachsen lassen'¹⁵. Verder is het niet te gewaagd te veronderstellen dat de zogenaamde culturele revolutie van de zestiger jaren als een versnelling van dit proces heeft gewerkt¹⁶.

Daarnaast is de vraag van belang welke redenen naar voren zijn gebracht om van het overdrachtsmodel van de kwantitatieve matigheid afscheid te nemen. Laat ik er twee noemen.

De eerste is dat matigheid als een gefixeerde norm wordt gepresenteerd die alle vrijheid en creativiteit dooft. Ze roept associaties op met zelfbeheersing, zelf-controle, zelf-dwang en dwangmatigheid op. Ze dooft alle verlangen, smaak en plezier. Matigheid verschijnt hier als een regel waar je onder door moet, waarbij alle lust je vergaat. Matigheid is te beschouwen als een kritiek op de toenemende civilisering en disciplinerings in de westerse maatschappij, waarvan zij tegelijk teken en oorzaak was¹⁷.

¹³ De samenhang tussen ontwikkelingen in de maatschappijformatie en de moraalpedagogiek vormt op zich een interessant object van studie. Zo kan het pedagogisch rigorisme dat uit normen als matigheid, onthouding en versterving naar voren komt, worden gezien als de reproductie van de economische verhoudingen, waarin economische schaarste een belangrijke rol speelt. Zie: Blankertz 1972; Gamm 1979; Bowles & Gintis 1977; Van der Ven 1982, 76-79. Het pedagogisch laxisme kan vanuit dit perspectief als reproductie van economische overvloed worden geïnterpreteerd.

¹⁴ Schoorl 1983; Heunks 1987; Peeters 1984.

¹⁵ De theorie van de modernisering kan een verklaring bevatten voor de titel van de gelijknamige 'classic' van Theodor Litt (1940).

¹⁶ Layendecker 1992, 61.

¹⁷ Elias 1982; De Swaan 1989.

De tweede reden is dat het overdrachtsmodel wel vorming beoogt, maar feitelijk tot misvorming leidt. Bij de grote filosofen en pedagogen van de Verlichting en de Romantiek zoals Herder, Goethe, Dilthey en Schleiermacher stond vorming nog voor ontvoogding en vrij-wording uit afhankelijkheid en onmondigheid. Hier echter treedt matigheid naar voren als een rigide disciplineringsmechanisme in een rigide disciplinerende religieuze cultuur in een rigide disciplinerende maatschappij¹⁸.

Het afscheid van het overdrachtsmodel in de moraalpedagogiek heeft geleid tot twee alternatieve modellen: het verhelderings- en het communicatiemodel. Men treft deze ook in de alcoholvoorlichtingsliteratuur aan¹⁹.

Het verhelderingsmodel

In het verhelderingsmodel legt men de nadruk op de meningen en ervaringen, opvattingen en gevoelens die de jeugd zelf heeft ten aanzien van alcohol en het gebruik ervan²⁰. Daarbij gaat het erom dat de kinderen en jongeren hun eigen denkbeelden en gevoelens over wat wél en niet behoort te worden gedaan, zelf onder woorden leren brengen. Ook wordt het van belang geacht dat zij leren luisteren naar de ideeën en emoties die er ten aanzien van alcoholgebruik onder andere kinderen en jongeren leven. Verder dienen zij hun eigen opvattingen en gevoelens en die van anderen met elkaar in verband te brengen. Tenslotte dienen zij tot een eigen oordeel te komen en het eigen gebruik van alcohol daarop af te

¹⁸ Gamm 1979; Van der Ven 1982, 19-20, 230-231; Van der Ven 1985, 143-145.

¹⁹ Ik ben Drs. J. Roemer, wetenschappelijk onderzoeker aan de vakgroep empirische theologie van de Katholieke Universiteit te Nijmegen, enige belangrijke literatuuradviezen op het terrein van de alcoholvoorlichting verschuldigd. Hij zelf heeft het communicatiemodel in een onderwijsproject over matigheid toegepast, zij het vanuit een deugdethische benadering.

²⁰ De Amerikaanse overheid heeft het verhelderingsmodel in 1974 aangemerkt als één van de meest effectieve voorlichtingsmodellen met betrekking tot alcoholgebruik: Wong 1976, 289. Dit pleidooi werkte ook in Nederland door: bijv. Oostindie 1988; Buisman & Van Belois 1990.

stemmen.

Wat zijn de voor- en nadelen van dit verhelderingsmodel? De voordelen zijn dat het ernst maakt met het moreel pluralisme dat in de maatschappij en in de cultuur van vandaag aanwezig is. Er wordt niet één opvatting van matigheid aan de jeugd opgelegd, zij worden juist actief met dit pluralisme geconfronteerd. Het is in hun eigen midden aanwezig. Verder, de kinderen en jongeren zelf worden serieus genomen. Het gaat om hun eigen ervaringsproces en hun eigen oordeelsvormingsproces en niet om die van de opvoeder of leraar. Hun vrijheid en mondigheid wordt erdoor gewaarborgd en bevorderd.

Er zijn echter ook nadelen aan verbonden. Fundamentele nadelen zelfs. Het eerste is dat het verhelderingsmodel de suggestie van waardenvrijheid in de hand werkt. Daardoor bevordert het de ideologie van het moreel individualisme en de morele privatisering²¹. Toch is het helemaal niet zo waardenvrij als het wel lijkt²². In het verhelderingsmodel gaat een flink stuk filosofisch pragmatisme van Dewey schuil en een flinke scheut humanistische psychologie van Rogers. Daardoor wordt het getekend door de utilistische moraal van effect en gevolg en door de romantische antropologie van de zelfgroei en zelfverwerkelijking. Op een verkapt manier werkt het verhelderingsmodel zoals het overdrachtsmodel werkte. Het draagt alleen een andere moraal over: de moraal van het utilisme en

²¹ Hier is het onderscheid van belang tussen sociaal feit en ideologie. Dat wij denken dat wij morele oordelen individueel en geprivatiseerd vellen en dit — eventueel — ook waardevol vinden (ideologie), betekent nog niet dát wij onze morele oordelen individueel en geprivatiseerd vellen (sociaal feit). Het is niet onmogelijk — zelfs waarschijnlijk — dat de morele oordelen die wij er op na houden, door en door regelgeleid zijn — zoals alle taal regelgeleid is, zoals de linguïstiek en semiotiek duidelijk maken — en dus naar gemeenschappelijke structuren verwijzen, terwijl we denken dat het individuele privé-constructies zijn. In allerlei theorieën omtrent individualisering en privatisering lopen sociaal feit en ideologie vaak volkomen door elkaar heen.

²² Van der Ven 1985, 149-155.

de zelfverwerkelijking²³.

Het communicatiemodel

Van een verkapte overdracht kan het communicatiemodel niet worden beticht. Integendeel, het maakt juist ruimte voor alle zienswijzen en opvattingen, die op het betreffende thema betrekking hebben. Niet één wordt ervan uitgezonderd, althans in beginsel niet. Ook de veronderstellingen die zelf weer aan het communicatiemodel ten grondslag liggen, komen voor een open, onbevooroordeelde communicatie in aanmerking. Beginselen zoals vrijheid, gelijkheid en solidariteit, die de communicatie over welk onderwerp dan ook sturen, kunnen ongelimiteerd in de dialoog worden binnengebracht. Welke oordelen men daarover ook moge hebben en hoe afwijkend de opvattingen daarover ook mogen zijn, er is géén taboe: alles mag door iedereen altijd weer op de agenda worden geplaatst²⁴. Dit geldt a fortiori ook voor het thema 'omgaan met alcohol'. Welke opvattingen men ook moge huldigen omtrent alcohol en alcoholgebruik: ze kunnen altijd weer besproken worden.

²³ Van der Plas 1981; Duyker 1976; Nijk 1978; Schotsmans 1982. Bellah e.a. (1985) menen op grond van kwalitatief empirisch onderzoek te kunnen vaststellen dat de Amerikaanse maatschappij door twee verschillende typen worden gekenmerkt: de manager en de therapeut. Het eerste zou staan voor utilitaristisch individualisme, Het tweede voor emotioneel individualisme. Indien het verhelderingsmodel bepaald zou worden door dit tweede type, zou daarmee (onbewust en onbedoeld) een bepaald type moraliteit worden overgedragen dat haaks staat op waarden zoals gerechtigheid en solidariteit, die in de christelijke traditie vervat liggen (Browning 1987) en op het verrichten van 'supererogative acts': daden die je niet van een ander mag vragen, laat staan afdwingen, maar die deze wel vanuit zichzelf uit compassie kan stellen (Rawls 1971).

²⁴ Een recursus ad infinitum is natuurlijk niet mogelijk; tenslotte ligt aan het communicatiemodel althans het — negatief geformuleerd — deontologisch beginsel ten grondslag dat zelf niet voor discussie in aanmerking komt: 'gij zult niet niet communiceren'. In 'Entwurf einer empirischen Theologie' heb ik de implicaties van dit beginsel uitgewerkt in termen van gelijkheid, vrijheid, universaliteit en solidariteit (p.69-72).

In vergelijking met het verhelderingsmodel wordt de actieradius in het communicatiemodel ten zeerste verbreed. De gesprekken worden niet beperkt tot de ervaringswereld van de jeugd, maar er wordt een bijzondere nadruk gelegd op de opvattingen 3 4ies, levensbeschouwingen en religies ten aanzien van het betreffende thema te vinden zijn. Het belang daarvan is dat de deelnemers aan de communicatie daarmee voortdurend in gesprek gaan, en wel om er de eigen inzichten aan te schuren en te vormen²⁵. Zo kunnen wisselende regels en normen binnen het taoïsme, het buddhisme, de griekse filosofie — ik kom nog over Aristoteles te spreken — en de stoa, náást het christendom — dat zelf weer meerdere tradities kent — kritisch aan de orde worden gesteld. Daarbij blijkt dat allerlei argumenten bijvoorbeeld ten gunste van de alcohol-onthouding worden ingebracht: onthouding is goed voor de gezondheid, het eigen levensbehoud, het prestatie-vermogen, de sociale acceptatie alsmede voor de verwezenlijking van caritatieve en religieuze idealen²⁶. Overigens, dezelfde motieven worden aangehaald om juist het tegendeel te legitimeren. Zo wordt de psychotrope werking van alcohol een positieve rol geacht te spelen in verband met de gezondheid, de arbeidslust, de sociale contacten en ook in een religieuze, rituele en zelfs mystieke setting²⁷.

²⁵ H. Rijkse heeft in 'Ethische vorming voor de gezondheidswerker' een model voor morele vorming ontwikkeld dat geheel op de communicatie met andere levensbeschouwingen en religies gebaseerd is. De fasen in dit model zijn: stellen van een ethische vraag; verzamelen van belangrijke feiten; beantwoorden van de ethische vraag; plaatsen van het ethische antwoord in een levensbeschouwelijk kader; aangeven van concrete handelingen die bij het ethische antwoord horen; evalueren van de voorafgaande stappen. Dit model is in exemplarische zin uitgewerkt voor twee thema's: euthanasie en autonomie van de zorgbehoevende. Ook op alcoholgebruik en matigheid is dit model volgens Rijkse toepasbaar.

²⁶ LThK, Abstinenz I, 87-89.

²⁷ De tradities van de Joodse, de Grieks-Romeinse en de christelijke godsdienst kennen allerlei vormen van 'sacred dance' die te herleiden zijn tot het Apollonische, contemplatieve, rust en kalmte verschaffende type en het Dionysische, ecstatische en bedwelmende type. Beide beoogden eenheid met God te bereiken. Daarbij speelde ook het genieten van 'sacred food en drink' een belangrijke rol (Mckenzie 1988, 114-117, 119-

De vraag kan opkomen of het hier dan gaat om een 'never ending process', waarbij alle standpunten en argumenten ook weer kunnen worden omgedraaid en in hun tegendeel komen te verkeren? In beginsel niet. Immers, er komt een moment waarop men tot een zekere consensus geraakt, althans tot een gedeeltelijke consensus. Daarmee bereikt het communicatieproces zijn doel-einde. Gaat het hier dan wellicht om een vrijblijvend proces, waarin wel breed en diep gecommuniceerd wordt, maar waarbij het handelen uit het zicht verdwijnt? Ook nu weer: in beginsel niet. De instemming die plaatsvindt, wanneer er van consensus sprake is, draagt de verplichting met zich mee om de overeenstemming ook in daden om te zetten.

Ook nu weer kan men zeggen dat er voor- en nadelen aan verbonden zijn. Het voordeel van het communicatiemodel is gelegen in de volstreekte vrijheid van waaruit de deelnemers aan de communicatie deelnemen. Alles kan altijd worden ingebracht, geproblematiseerd, bediscussieerd. Daarmee is ook de gelijkheid van de gesprekspartners gegeven. Er is geen andere autoriteit dan die van de redelijkheid, de argumentatie, de bewijskracht. Tegelijk is die rationele autoriteit universeel²⁸. Niemand kan er zich aan onttrekken. Niet het overreden, dat altijd weer uit dwang voortkomt en in dwang uitmondt, maar het overtuigen dat mensen op hun redelijkheid aanspreekt, bepaalt hier de agenda.

Tegelijk is hierin ook het nadeel van het communicatiemodel gelegen. De rationaliteit en de daarop gebaseerde universaliteit krijgen het volle pond. Echter, waar blijft de affectiviteit, de emotionaliteit, het aangetrokken worden of juist afgestoten raken? Alcoholgebruik wordt toch niet alleen met de ratio noch slechts op basis van argumenten beslist!

Verder vindt het communicatiemodel zijn grondslag slechts in een procedure: 'gij zult in vrijheid en gelijkheid communiceren'. Wat er ook uit mogen komen, is geldig, mits de procedure is gehandhaafd. Zo ver-

121).

²⁸ Merks (1990) bespreekt het universalisme-beginsel, dat in de moderne ethiek vervat ligt, in het perspectief van het postmodernisme. Hij wijst erop dat dit laatste speciaal oog heeft voor de pluraliteit en particulariteit van culturele tradities waarin de ethieken (meervoud!) liggen ingebed. Tegelijk echter laat hij zien dat de functie van de mensrechten het beginsel van universaliteit en particulariteit dialectisch weet te verbinden.

liest matigheid haar inhoudelijke bepaaldheid en wordt zij ondergeschikt gemaakt aan de formele communicatie-eis. Wat is matigheid? Het antwoord luidt: de norm waarin de consensus-vorming in de communicatie uitmondt. Matigheid wordt tot de communicatie-procedure herleid.

Kritiek

Tot nu toe heb ik het verhelderings- en het communicatiemodel gepresenteerd als twee verschillende pogingen om aan het moralisme en de dwang van het overdrachtsmodel te ontkomen. Daarin fungeerde de matigheid als norm, die slechts onderhouden kon worden vanuit de controle van de verlangens door de beheersing door de wil. Matigheid leidde tot onthouding en versterving. Tegenover deze lust- en lichaamsvijandige aanpak stelt het verhelderingsmodel de eigen belevingen en inzichten van het kind en de jongere centraal. Het criterium voor matigheid is niet langer de uniform disciplinerende traditie, maar de eigen ervaringswereld van het kind en de jongere zelf. Zij dienen zelf te kiezen en te bepalen hoe ze zich tegenover alcohol opstellen en hoe te handelen. Het communicatiemodel kan als een verbreding van het individualisme waardoor het verhelderingsmodel wordt gekenmerkt, worden gezien²⁹. In het communicatiemodel wordt immers niet slechts een dialoog ontwikkeld tussen de kinderen en jongeren onderling, maar ook en vooral een dialoog van de kinderen en jongeren met allerlei opvattingen en visies die buiten de eigen kleine kring leven, zoals van sociale bewegingen, levensbeschouwingen en religies. Daarbij staat de vraag centraal: welke normen dragen deze bewegingen en instituties aan voor juist alcoholgebruik?

Ik ben van mening dat noch het verhelderings- noch het communicatiemodel ver genoeg gaan in hun kritiek op het overdrachtsmodel. De reden is dat zij mét het overdrachtsmodel gevangen blijven in een enge, beperkte, kwantitatieve opvatting van matigheid. Matigheid wordt opgevat als een norm of regel voor het handelen. Ze wordt geacht een antwoord te

²⁹ Dat de kinderen en jongeren hun ervaringen in groeps- en klasgesprekken inbrengen, doet aan het individualisme dat aan het verhelderingsmodel ten grondslag ligt, niets af. Uiteindelijk is het de eigen ervaring — eventueel gesteund en verrijkt door die van 'peers' — die het criterium voor de keuze ten aanzien van alcoholgebruik vormt.

geven op de vraag of ik mij van alcohol moet onthouden dan wel één, twee of drie glazen mag drinken. Is dit matigheid of is het normstelling en regelzucht?

(2) Matigheid als kwaliteit

Het centraal stellen van normen en plichten binnen de regelethiek is van recente datum. Deze dateert — zoals gezegd — van de 18de eeuw. Zij gaat uit van de vraag: wat moet ik doen? hoe moet ik handelen? In de tijd die aan de regelethiek voorafging vormde niet het handelen, het doen en laten het primaire voorwerp van de ethiek, maar de kwaliteit van het mens-zijn. Terwijl de regelethiek opging in het stellen en universeel verklaren van normen, verdween de vraag naar de kwaliteit van het leven achter de horizon. Toch is de meest belangrijke vraag: is het leven goed en is het leven waard geleefd te worden? Daarmee is een andere vraag verbonden: wat maakt het leven goed en wat maakt het waard geleefd te worden? Het gaat niet primair om plichten, geboden en verboden, maar om goed leven. Het gaat niet primair om regelgeving en normstelling, maar om reflexie op de grondslag, zin en doel van het menselijk bestaan. Dit vraagt een verandering van perspectief, een perspectief dat ons terug voert naar de periode die voorafgaat aan de moderne tijd; een periode waarin de deugdethiek centraal stond³⁰. Het gaat hier echter niet om een vervanging van de regelethiek door de deugdethiek, zeker niet op alle ethische terreinen, maar om een aanvulling van de regelethiek door de deugdethiek³¹. Deze aanvulling kan wat de matigheid betreft zodanig

³⁰ Zie voor de opkomst van de deugethiek sedert de twee laatste decennia: Hauerwas 1974; 1981; MacIntyre 1981; Dent 1984; Coleman 1987; de bibliografie omtrent deugd van Wolf 1987.

³¹ Of de deugdethiek zonder meer op alle terreinen als een alternatief voor de regelethiek kan worden opgevat, vormt een probleem, wanneer men aan de ethiek de eis stelt dat zij in staat moet zijn tot 'moral guidance'. Wat heeft een deugdethiek te bieden bijvoorbeeld op het gebied van de medische ethiek bij handelingsdilemma's die betrekking hebben op: euthanasie, aidstest, 'informed consent', selectie van patienten, verdeling van schaarse middelen? Beperkt een deugdethiek zich tot het beschrijven

worden opgevat dat de deugd-ethische benadering het bredere kader vormt waarin de regelethische benadering haar natuurlijke bedding kan vinden.

Het beste wat we kunnen doen is terug te gaan naar de bron van de ethische reflexie in de westerse maatschappij, die te vinden is in de naar zijn zoon genoemde *Ethica Nicomacheia* van Aristoteles³².

Daarin is een analyse te vinden omtrent de zin en het doel van het leven en de manieren om dit te bereiken. In het leven staat, aldus Aristoteles, het streven naar geluk centraal; het gaat in het leven om gelukkig-zijn. Daarover is iedereen het eigenlijk wel eens, geletterden en ongeletterden, oppert Aristoteles³³. Hij zegt niet dat men dient te streven, maar dat iedereen streeft naar geluk. Hij doet hier geen normatieve, maar een descriptieve uitspraak. Hierin gaat een praktisch 'common-sense' realisme in schuil³⁴.

Het probleem is echter wat onder geluk te verstaan. Daarover verschillen mensen van mening, zo stelt Aristoteles. Sommigen denken dat het bestaat uit plezier of genot, anderen denken dat het te maken heeft met geld en rijkdom, weer anderen identificeren het met maatschappelijk prestige en eer, nog weer anderen vereenzelvigen het met gezondheid³⁵.

Echter, 'geluk' dient veel abstracter en tegelijk concreter te worden

van de disposities waarover een goede (deugdzame) dokter moet beschikken of biedt zij ook handelingsaanwijzingen (cf. Shelp 1985)?

³² Er zijn wel enkele bezwaren aan te voeren tegen het gebruik van Aristoteles' deugdenleer. Zo gaat Aristoteles uit van een wetenschappelijk verouderde biologisch-teleologische antropologie (Van den Beld 1985). De deugden die hij beschrijft zijn typisch aristocratische deugden én mannendeugden (Bulhof 1989). Zij zijn historisch bepaald en stammen uit een zeer bepaalde maatschappelijke, pre-moderne context (cf. Mieth 1987). Ze veronderstellen normatieve uniformiteit in plaats van pluriformiteit, waardoor de huidige samenleving wordt gekenmerkt (MacIntyre 1981). Ons echter gaat het hier slechts om het schetsen van een perspectief voor de inbedding van de kwantitatieve opvatting van matigheid (regel) in de kwalitatieve (deugd).

³³ *Ethica Nicomacheia* I, 4.

³⁴ J. Barns (1976) 32.

³⁵ *Ethica Nicomacheia* I, 4.

gedefinieerd. Om het concreet te zeggen: een goed fluitist, harpist, beeldhouwer of welke kunstenaar ook — de voorbeelden zijn van Aristoteles³⁶ — kenmerken zich door het goed bespelen van de fluit of de harp of het goed bewerken van de steen of het hout. Een goede kunstenaar is een virtuoos. Abstracter gezegd: geluk bestaat in een goede 'performance'. Geluk bestaat voorzover het handelen volgens kwaliteitsnormen wordt verricht. Geluk ligt besloten in 'excellence'. Geluk is goed, d.i. gelukt leven ('eu zoia'); het is goed, d.i. gelukt handelen ('eupraxia'). Geluk is niet identiek aan plezier, echter een leven dat lukt, geeft plezier³⁷.

Het zij toegegeven, hiermee wordt eerder een omschrijving dan een definitie gegeven. Geluk als een goede 'performance' vormt niet een norm of leefregel, maar een wenkend perspectief, een leidmotief, een orientatie. Het vormt evenmin een gebod of een plicht, maar eerder een streefbeeld, een ideaal. We hoeven er niet onder door, we zijn er naar op weg. Het geluk als 'performance' scheidt ruimte. Om de metafoor van de harpist even door te trekken: er zijn tal van harpen voorhanden, tal van (al of niet 'wohltemperierte') stemmingen, tal van partituren, tal van interpretaties en tal van interpreteren³⁸. Er is vrijheid van uitvoering. Als het maar een performance is. Of zoals mijn pianolerares mij voorhield: of je nu een tweestemmige, een drie-, een vier- of een vijfstemmige inventie of suite van Bach speelt, als het maar kwaliteit heeft³⁹.

De virtuositeit waaruit het geluk bestaat, kent meerdere facetten. Ze kan naar meerdere aspecten of — om de taal van de traditie te bezigen —

³⁶ Ethica Nicomacheia I, 7.

³⁷ Ethica Nicomacheia I,8. Van den Beld (1985, 158) spreekt in navolging van MacIntyre hier van genot, dat niet direct gezocht wordt, maar als een ongezochte premie in het handelen volgens kwaliteitsnormen besloten ligt.

³⁸ Men kan de partituur — als metafoor van deugd, i.c. matigheid — als een tekst opvatten, waarop de stelregel van de semiotiek van toepassing is: deze komt slechts in en door de wisselende interpretaties van wisselende interpreten in wisselende contexten tot stand (Eco 1979).

³⁹ Weber (1980, 328) rekent de 'Virtuosethiek' tot de Gesinnungsethik die vele trekken met de deugdethiek gemeen heeft. De 'Verantwoordingsethiek' die vele overeenkomsten heeft met de teleologische, met name consequentialistische regelethiek, staat daar tegenover (Weber 1982).

meerdere virtutes, deugden, worden onderscheiden. Zo is bijvoorbeeld de moed een kwestie van virtuositeit, zoals ook de grootmoedigheid een kwestie van virtuositeit is en ook de vrijgevigheid. Zo is het ook met de matigheid. Voor al deze vormen van virtuositeit geldt wat voor het bespe- len van de harp betreft: het is een talent, een dispositie, een houding die je jezelf hebt moeten aanleren en die je daarna gemakkelijk afgaat, die voldoening schenkt en plezier brengt.

Waarin bestaat nu de virtuositeit van de matigheid volgens Aristoteles? Zoals bij alle virtutes gaat het om het juiste voelen en handelen van de mens, dat zich richt op het vinden van het juiste midden tussen twee extremen⁴⁰. De twee extremen zijn twee ondeugden, waar de deugd tussenin ligt. De twee ondeugden zijn: exces en gebrek. Het midden is niet het aritmetische midden — want daardoor zou er toch weer een preciese, exacte norm of regel ontstaan-, maar het Aristotelisch midden. De term 'het midden' is relatief, proportioneel bedoeld. Het is het midden voor mij⁴¹. 'Het midden' is een metafoor. Het gaat daarbij, zoals gezegd, om het vermijden van twee uitersten: te veel en te weinig, 'overdoing' en 'underdoing', 'overacting' en 'underacting', 'overexperiencing' en 'underexperiencing'. Deugd heeft betrekking op het voelen en handelen, zodanig dat het op het juiste ogenblik plaatsvindt, om juiste doelen, tegenover de juiste personen, vanwege juiste motieven, op de juiste wijze, dat is: in de juiste mate⁴². Bij de moed gaat het om het vermijden van roekeloosheid én lafheid, bij de grootmoedigheid om het vermijden van ijdelheid én kleingeestigheid, bij de vrijgevigheid om het vermijden van verkwisting én hebzucht⁴³.

Om welke extremen gaat het bij de matigheid? Het ene bestaat uit een

⁴⁰ Het midden vormt bij bepaalde gevoelens en handelingen die Aristoteles wezenlijk kwaad noemt, een probleem, zoals bij schaamteloosheid en jaloezie (EN II, 6). Op een heel andere manier vormt ook het midden in verband met de deugd van rechtvaardigheid een probleem (EN V, 5).

⁴¹ EN II, 6.

⁴² EN II, 6; Barnes (1976, 25) legt er de nadruk op dat het Aristotelisch midden in het geheel geen handelingsadvies verschaft. Het kan ons slechts herinneren aan het feit dát er een juiste manier van handelen en voelen is, niet welke dat is.

⁴³ EN II, 7.

zodanige genotszucht dat men er geheel en al afhankelijk van is en er de slaaf van wordt: slavernij, verslaving. Het andere extreem is een zodanige ongevoeligheid dat het vermogen tot genieten geheel en al verdwijnt en onderdrukt wordt. Anders gezegd, matigheid bestaat niet in onthouding en versterving, maar juist in het geordend genieten, in de juiste genotsbeleving⁴⁴. Ook bij de matigheid gaat het om het vermijden van 'overdoing' en 'underdoing', van 'overexperiencing' en 'underexperiencing'. Om het in muzikale termen te zeggen: niet te veel of te weinig toucher, maar de juiste persoonlijke 'touch'; niet te veel of te weinig pedaal, maar het weloverwogen raffinement in de afwisseling tussen rechts en links; niet de loodzware romantische interpretatie of de aritmetische koelheid van de metronoom, maar de juiste lyrische toonzetting. Wie zo de matigheid beoefent en vandaaruit een koel glas bier savouereert of een glas droge witte wijn, weet wat genieten is en is een drankvirtuoos. Een matig mens is een evenwichtig mens, harmonieus, een vriend van zichzelf, één met zichzelf. Een matig mens is een levenskunstenaar, een virtuoos.

Wat betekent dit voor de morele vorming? Hier wordt geen norm gesteld, geen regel bepaald. Hier wordt een waarde in het midden gebracht die de keuze oriënteert en daarbij als kompasnaald fungeert. Hier worden geen kwantiteiten geurgeerd. Hier wordt een beeld geschetst van geluk en genot: geluk dat nu juist bestaat in op geluk geordend genot⁴⁵.

Opvoeding en onderwijs die zo met de matigheid omgaan, misvormen niet, maar vormen, dat is: brengen vorm en gestalte aan, ordening en structuur. Geen opgelegde, maar een zelf te bepalen structuur. Geen vaste, maar een open structuur. Immers, het Aristotelisch midden is niet het aritmetisch midden, maar het midden voor mij, waarnaar ik voorturend op zoek ben.

Dit laatste wordt expliciet bedoeld met de term 'orientatie', wanneer die op de deugden, i.c. de matigheid wordt toegepast. Oriënteren betekent dat men zich plaatst in de gewenste richting en zich ook in deze richting

⁴⁴ Haring (p. 309) ziet matigheid als beheersing niet van de begeerte, maar van de zelfzuchtige opwelling.

⁴⁵ In de katholieke pedagogiek van na de tweede wereldoorlog was voor zo'n kwalitatieve in plaats van een kwantitatieve benadering van de vorming tot matigheid en soberheid wel degelijk ruimte, getuige Perquin (1954).

begeeft. Echter, de term impliceert ook een afstand tussen de positie waarin ik mij hier en nu bevind en het gewenste doel. Dit doel ligt zelf in nevelen gehuld, het ligt aan de horizon. Slechts de richting naar dit doel is mij bekend⁴⁶. Toegepast op de matigheid betekent dit dat zij nooit als doel bereikt wordt, maar slechts als streefdoel, streefbeeld, streefideaal fungeert⁴⁷.

In de morele vorming met de matigheid als kwaliteit, als deugd komt aan het overdrachts-, het verhelderings- en het communicatiemodel een eigen plaats toe.

Het overdrachtsmodel

In het overdrachtsmodel gaat het niet om het overdragen van de matigheid als kwantitatieve regel. Het gaat niet om de norm van drie, twee of een glas alcohol. Vanuit de matigheid als kwaliteit, dispositie, virtuositeit, deugd ligt hierin niet de maatstaf.

Wat wel belangrijk is, is het overdragen van relevante informatie. Deze informatie moet gaan over zaken zoals: alcohol en de werking ervan, alcoholgebruik en alcoholmisbruik, alcohol verslavingsgedrag, oorzaken van dit gedrag en condities voor gedragsverandering.

Daarin past uiteraard ook allerlei meer gedetailleerde informatie. Zoals: 2 à 3 glazen per dag oefent geen schadelijke invloed uit; in bepaalde omstandigheden verkleint het zelfs — althans volgens bepaalde onderzoeken — het risico op bepaalde ziekten; 30 glazen per week voor vrouwen en 40 glazen voor mannen heeft wel een aantoonbaar schadelijke werking. Inderdaad, dit soort gegevens dient in de informatie-overdracht aan de orde te worden gesteld. Echter, zonder dat daaraan normatieve suggesties en disciplinerings-eisen worden vastgekoppeld.

Zonder adequate informatie-overdracht kan de jeugd niet op de eigen verantwoordelijkheid worden voorbereid. Aan de hand van informatie dient zij voor zichzelf een koers te bepalen tussen twee uitersten in. Om

⁴⁶ Bulhof 1992, 77-78.

⁴⁷ Met de term 'orientatie' wordt de visie van Barnes (1976), dat Aristoteles' deugdenleer in geen enkel opzicht een advies bevat, enigszins genuanceerd. De handelingsaanwijzing bestaat inderdaad niet in een advies, maar wel in het aanduiden van een richting voor het handelen.

de twee Aristotelische extremen te leren vermijden: de verslaving en de gevoelloze, uitgedoofde onthouding.

Het verhelderingsmodel

Hetzelfde geldt in analoge zin voor het verhelderingsmodel. De verheldering van de eigen ervaringen, belevingen en opvattingen van de jeugd door de jeugd zelf is hoogst noodzakelijk. De jongeren dienen hun eigen richtingsgevoel te ontwikkelen. Dit kan niet zonder een voortdurende exploratie van het midden — niet het aritmetisch, maar het Aristotelisch midden: het eigen midden. Zonder de verheldering van de eigen nabijheid en afstand tot de twee extremen van exces en ontbering, in casu slavernij en ongevoeligheid ligt het gevaar van een louter kwantitatieve opvatting van matigheid permanent op de loer. Daarmee zijn ook manipulatie en indoctrinatie permanent gegeven.

Het communicatiemodel

Ook het communicatiemodel is noodzakelijk. Echter, niet om via gesprekken de matigheid als kwantitatieve norm te bepalen. De insteek dient breder en dieper te zijn. Zonder een voortdurende communicatie met de zienswijzen en opvattingen die in de tradities van de sociale bewegingen, levensbeschouwingen en religies besloten liggen, riskeert men een beknottende opgeslotenheid in zichzelf of in de eigen kleine groep. Het is juist belangrijk de verschillende orientaties in de traditie op matigheid die hun wortels hebben in de diepte van de existentie, op het spoor te komen. Daarbij dient het hele scala van levensbeschouwelijke en religieus gefundeerde opvattingen inzake onthouding én (excessief) alcoholgebruik aan de orde te komen. Om het (te) kras uit te drukken: van monachale abstinentie tot tempelorgie. Daarbij dient echter de orientatie op het geluk van de mens voorop te staan. De matigheid dient daarop te worden gericht. Zij fungeert immers mét de andere deugden als kompasnaald voor de vraag naar de zin en het doel van de menselijke existentie.

Een kritische vraag bij het GVO-model

Om dit inzicht wat concreter te maken, kan het zinvol zijn even stil te staan bij het model dat wordt gebruikt in het kader van de Gezondheids-

voorlichting en — opvoeding (GVO). In dit model staat de motivering van de persoon centraal tot het nemen van zijn eigen verantwoordelijkheid voor zijn eigen gezondheid, in casu het gebruik van alcohol.

De vraag is hoe deze motivering tot het dragen van de eigen verantwoordelijkheid gestalte krijgt. In het GVO-model wordt de nadruk gelegd op drie groepen factoren die het gezondheidsgedrag beïnvloeden. Men dient voldoende kennis te hebben van deze drie factoren alsmede van de wijze waarop ze te sturen zijn. Zij vormen de bron van de motivering en de aangrijpingspunten van de eigen verantwoordelijkheid.

Deze drie factoren zijn: de sociale omgeving, waarin de persoon verkeert; zijn attitudes; en zijn gedragsrepertoire⁴⁸. Door veranderingen in deze factoren aan te brengen, is ook het eigen gedrag — in casu het alcohol-drinkgedrag — te veranderen en te sturen. Men kan de sociale omgeving veranderen of de persoon weerbaar maken tegen de ongewenste invloed ervan. Men kan de attitudes bijstellen of zelfs wijzigen. Men kan tenslotte het gedragsrepertoire uitbreiden, bijvoorbeeld door informatie te verschaffen over andere gedragspatronen of door structurele — bijvoorbeeld juridische — maatregelen in te voeren.

Daarbij gaat een belangrijke stimulans uit van het beloningsbeginsel. Dit heeft betrekking op de behoefte van de mens aan succes — dat op zich reeds een beloning is — en aan extra beloning van dit succes, dat bijvoorbeeld bestaat in het gewenst, gezondere gedrag. Om dit beginsel optimaal te laten werken, is een taxonomie van lage tot geleidelijk hogeroplopende, realiseerbare doelen nodig alsmede een adequate feedback over het bereiken ervan⁴⁹.

Men kan niet zeggen dat aan dit model een uitsluitend behavioristische benadering ten grondslag ligt. Integendeel. Er wordt terdege rekening gehouden met de rol van sociaal-cognitieve factoren in de persoon zoals: percepties, opvattingen, verwachtingen en waarderingen; en leerprocessen zoals ervarings-, observatie- en modelleren. Door deze leerprocessen kunnen veranderingen in de percepties, opvattingen, verwachtingen en

⁴⁸ De GVO-aanpak kan als een interactionistische benadering worden gezien, waarin het feitelijk gedrag wordt opgevat als de resultante van de wisselwerking tussen persoon, situatie en gedragsrepertoire; zie Heckhausen 1980;

⁴⁹ Kok 1985; 1987.

waarderingen worden aangebracht. Een juist hanteren en sturen van deze sociaal-cognitieve factoren draagt bij tot de verhoging van de 'self efficacy'⁵⁰.

Hoe belangrijk deze sociaal-cognitieve factoren voor de motivering en realisering van de eigen verantwoordelijkheid ook zijn, toch ontbreekt er iets aan. Misschien valt dit het beste uit te drukken door het stellen van de vraag: is de eigen verantwoordelijkheid identiek aan 'self efficacy'? wordt de eigen verantwoordelijkheid door 'self efficacy' uitgeput? Toegepast op ons onderwerp: bestaat de eigen verantwoordelijkheid ten aanzien van het alcoholgebruik uitputtend in kwantitatief gereguleerde zelfcontrole?

Deze vraag is te benaderen vanuit het motivatie-begrip. Deze term speelt immers een centrale rol in het GVO-model: het motiveren tot de eigen verantwoordelijkheid. Ik wil hier niet ingaan op de verschillende psychodynamische, behavioristische, humanistische of cognitivistische motivatietheorieën. Wat echter aan deze verschillende benaderingen ten grondslag ligt, is het inzicht dat motivatie — afgeleid van 'motief' dat afkomstig is van het latijnse 'movere', dat 'bewegen' betekent — een dynamische gerichtheid op een waarde-geladen doel-situatie impliceert⁵¹. Welnu, om de dynamiek van deze gerichtheid voortdurend te stimuleren, te voeden, te behouden is het niet voldoende steeds weer bereikbare doelen te formuleren en deze stap voor stap te (willen) realiseren. Er is ook een verdergaand streefdoel, streefbeeld of streefideaal nodig, dat de dynamische beweging gaande houdt. Het kan een diepere behoefte in de betreffende persoon wekken, het kan een existentieel verlangen oproepen, het kan aantrekkingskracht uitoefenen⁵². Zonder het streefdoel van de matigheid dat een uitgestrekt tijdsperspectief op gelukkig mens-zijn in zich bevat, kan de psychische en geestelijke gezondheid van de mens in

⁵⁰ Veel van deze elementen zijn terug te vinden in de sociaal-cognitieve theorie van Bandura 1986 die een wetenschappelijke inspiratiebron voor het GVO-model vormt.

⁵¹ Heckhausen 1980, 24.

⁵² Bulhof 1992, 78.

gevaar komen⁵³. Zonder het streefideaal van de matigheid dat een evenwichtig, harmonieus mens representeert, kan de GVO-aanpak het gevaar lopen tot een manipulerende techniek te verworden⁵⁴. Daardoor kan wellicht wel ongezond gedrag worden afgeleerd, maar het perspectief van de dynamiek van een zinvol menselijk bestaan kan daardoor geheel achter de horizon verdwijnen.

Vanuit de *Ethica Nicomacheia* van Aristoteles zou het een verkorting van de matigheid zijn en daarmee van de menselijke existentie wanneer het streven van de mens naar een gelukkig en zinvol leven uit de gezondheidsvoorlichting en opvoeding zou worden weggesneden. De kwaliteit van de matigheid zou tot kwantiteit worden gereduceerd. Het Aristotelisch midden zou tot het aritmetisch midden worden verschaald. Het blijvend zoeken van de mens naar zijn eigen, unieke, onherhaalbare midden dient in ere te worden gehouden of in ere te worden hersteld. Tenslotte is de menselijke existentie niet gefundeerd in hebben, maar in zijn; tenslotte is de mens geen probleem, maar een mysterie⁵⁵.

Conclusie

De conclusie van mijn betoog moge duidelijk zijn. De normvervaging die allerwege — terecht of niet terecht — wordt geconstateerd, dient niet met een pleidooi voor normhandhaving tegemoet te worden getreden. Ook

⁵³ Het onderkennen van een streefdoel op de lange termijn vormt een belangrijke voorwaarde voor de ervaring van zin in de existentie, zoals uit de therapeutische beschouwingen van Frankl (1978) naar voren komt.

⁵⁴ De Wachter (1987, 56) meent dat in het GVO-model op een subtiële wijze druk kan worden ugeoefend, waardoor de vrijheid en verantwoordelijkheid van de betreffende persoon op het spel komen te staan. Hij wrijft de GVO-benadering een exclusief ethisch utilisme aan: "Gedrag beoordelen door alleen maar de nuttigheidsvraag te stellen en bijgevolg alleen de gevolgen van het gedrag te bekijken is nauwelijks een derde van de gangbare ethische maatstaf" (58). Ook H. ten Have & G. de Wert (1987, 79) wijzen op het gevaar van utilisme en — zelfs uitdrukkelijk aldus genoemd en door velen positief gewaardeerd — 'nieuw paternalisme'.

⁵⁵ Marcel 1935.

niet met een pleidooi voor her-handhaving. De matigheid als kwantitatieve norm bergt het gevaar in zich tot dressuur en disciplineren te leiden. Het vormt een te gemakkelijke oplossing, een instant-oplossing, als het al een oplossing is. Bij matigheid gaat het om de 'performance' van het ware genieten. Daarom is ook de reclame-clip "geniet, maar drink met mate" misleidend. Alsof genieten en matigheid tegenover elkaar staan; alsof het 'maar' in "geniet, maar met mate" op zijn plaats zou zijn. Matigheid is genieten.

LITERATUUR

- Assaglioli R. (1976). *The Act of Will*. Ned. vert. *Over de wil*. Meppel/Amsterdam.
- Bandura A. (1986). *Social Foundations of Thought and Action*. Englewood Cliffs.
- Barnes J. (1976). Introduction. In: *Aristotle. Ethics* (p.9-43). Penguin Books
- Beld A. van den (1985). De plaats van de deugd in de hedendaagse ethiek. In: *Ethiek in meervoud* (S.145-176). Assen/Maastricht.
- Bellah R. et al. (1985). *Habits of the Heart*. Berkeley.
- Blankertz H. (1972). *Theorien und Modelle der Didaktik*. München.
- Bowles S., Gintis H. (1977). *Schooling in Capitalist America*. New York.
- Browning D. (1987). *Religious Thought and the Modern Psychologies. A Critical Conversation in the Theology of Culture*, Philadelphia.
- Bulhof I. (1989). Over Deugdenethiek en regelethiek. In: *Deugden in onze tijd* (p. 7-12). Baarn.
- Bulhof I. (1992). Aanzetten in postmodern denken voor een herwaardering van tradities. In: *Tempora mutantur* (p. 68-87). Baarn.
- Coleman J. (1987). Waarden en deugden in geavanceerde samenlevingen. *Concilium* 23(1987)3,10-19
- Cooreman P. (1974). *De Noord-Nederlandse R.K. Schoolkatechese in het spanningsveld tussen theologie en pedagogiek*. Diss. Leuven.
- Dent N. (1984). *The Moral Psychology of Virtues*. Cambridge.
- Duyker H. (1976). De ideologie van de zelfontplooiing. In: *Ped. Stud.* 53(1976)10, 358-74.
- Driesch J. von den, Esterhues J. (1960). *Geschichte der Erziehung und*

- Bildung* (I-II). Paderborn.
- Eco U. (1979a). *A Theory of Semiotics*. Bloomington.
- Eco U. (1979b). *Lector in Fabula*. Bompiani. Sonzogno.
- Elias N. (1982). *Über den Prozess der Zivilisation, sociogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Ned. vert. *Het civilisatieproces*. 2dln. Utrecht/Antwerpen.
- Frankena W.K. (1973). *Ethics*. Englewood Cliffs.
- Frankl V. (1978). *Der Wille zum Sinn*. Bern.
- Furger F. (1975). *Begründung des Sittlichen*. Freiburg.
- Gamm H.J. (1979). *Allgemeine Pädagogik*. Reinbek bei Hamburg.
- Halman L. e.a. (1987). *Traditie, secularisatie en individualisering*. Tilburg.
- Halman L. (1991). *Waarden in de Westerse Wereld*. Tilburg.
- Häring B. (1959). *Das Gesetz Christi*, ned. vert., *De wet van Christus, Een katholieke moraaltheologie voor priesters en leken*, Utrecht/Antwerpen.
- Hauwerwas S. (1974). *Vision and Virtue*. Notre Dame.
- Hauwerwas S. (1981). *A Community of Character*. Notre Dame.
- Have H. ten, Wert G. de (1987). Gezondheid als deugd en waarde. In: *Gezondheid: wiens verantwoordelijkheid* (p. 71-88). Baarn.
- Heckhausen H. (1980). *Motivation und Handeln*. Berlin.
- Heunks F. (1987). Patronen van sociale en politieke integratie. In: *Traditie, secularisatie en individualisering* (pp.98-122). Tilburg.
- Kok G. (1985). Een model van gedragsverandering via voorlichting. *Ned. Tijds. Psych.* 40, 71-76
- Kok G. (1987). Gezondheidsmotivering. In: *Gezondheid: wiens verantwoordelijkheid?* (p. 29-51) Baarn.
- Laeyendecker L. (1992). Het vervagend Godsbeeld. Enkele sociologische opmerkingen. In: *Tempora mutantur. Over maatschappelijke veranderingen en ontwikkelingen in het sociale denken* (p. 51-67). Baarn.
- Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK). Freiburg.
- Litt Th. (1940). *Führen oder wachsen lassen*. Stuttgart.
- MacIntyre A. (1981). *After Virtue*. Notre Dame.
- McKenzie P. (1988). *The Christians*. Nashville.
- Merks K-W. (1990). De universele ethiek — Een illusie? In: *Postmodernisme als uitdaging* (p. 70-97). Baarn.
- Mieth D. (1987). Waardenorientaties. *Concilium* 23(1987)3, 47-56
- Marcel G. (1935). *Etre et Avoir*. Paris.

- Nijk A.J. (1978) *De mythe van de zelfontplooiing en andere wijsgerig-andragologische opstellen*. Meppel/A'dam.
- Peeters H. (1984). *Burgers en Modernisering*. Diss. K.U.Nijmegen.
- Perquin N. (1954). Soberheid, *Katholieke Encyclopaedie voor opvoeding en onderwijs*, deel III (p.560-2). Den Haag.
- Plas P. van der (1981). *Waardenontwikkeling in het onderwijs*. Den Haag.
- Rawls J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge.
- Rijksen H. (1992). *Ethische vorming voor de gezondheidswerker*. Moller-Instituut. Tilburg.
- Schelp E. (1985). *Virtue and Medicine*. Dordrecht/Boston.
- Schoorl J.W. (1983). *Sociologie der modernisering*. Deventer.
- Schotsmans P. (1982). *Waardeleer als teken van een gesecculariseerde samenleving?* Diss. Leuven.
- Schüller B. (1980). *Die Begründung sittlicher Urteile*. Düsseldorf.
- Skinner B.F. (1953). *Science and Human Behavior*. N.Y.
- Skinner B.F.(1969). *Contingencies of Reinforcement: A Theoretical Analysis*. N.Y.
- Swaan A. de (1989). *Zorg en de staat*. Amsterdam.
- Ven J.A. van der (1982). *Kritische Godsdienstdidactiek*. Kampen.
- Ven J.A. van der (1985). *Vorming in waarden en normen*. Kampen.
- Ven J.A. van der (1987). Waardencommunicatie: Een uitweg uit de crisis der morele vorming? In: *Professionalisering van onderwijsgeveden* (p. 31-52). Lisse.
- Ven J.A. van der (1987). Moralerziehung in der Kirche. *Concilium* (1987)3, 106-113.
- Ven J.A. van der (1990). *Entwurf einer empirischen Theologie*. Weinheim/Kampen.
- Wachter M. de (1987). Aan- en afleren: De vrije mens en zijn gezondheid. In: *Gezondheid: wiens verantwoordelijkheid?* (p. 52-61) Baarn.
- Weber M. (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen.
- Weber M. (1982) *Politik als Beruf*. Berlin.
- Wolf J.-C. (1987). Bibliografie deugd. *Concilium* 23(1987)3,114-9.