

Het geweten, ethisch beschouwd

door prof.dr. W.J. Eijk

Voordracht gehouden op 29 augustus 1994 tijdens de cursus "Gewetensvolle Gezondheidszorg", congrescentrum Rolduc, Kerkrade. Gepubliceerd in "Gewetensvolle Gezondheidszorg", Uitgeverij Colomba, Oegstgeest, ISBN 90-73810-30-2, blz. 9-29.

De werking van het geweten kent ieder mens uit eigen ervaring. Praktisch niets kan hem een beter gevoel geven dan het goede geweten. Het omgekeerde is ook waar. Het nare gevoel van het geweten dat ons handelen veroordeelt, is haarfijn te onderscheiden van allerlei andere vervelende gevoelens die ons dwars kunnen zitten. Het "voorafgaande geweten," dat ons waarschuwt tegen het verrichten van een moreel verkeerde handeling, en het "samenvallende geweten" op het moment dat we die verrichten, gaan gepaard met gevoelens van onbehagen en onrust. Wroeging en spijt zijn de uitwerking van het "navolgende geweten," dat een slechte handeling die we hebben verricht, veroordeelt. Met een slecht geweten kan een mens moeilijk leven. Ofwel hij past zijn gedrag aan zijn gewetensoordeel aan, ofwel hij legt zijn geweten het zwijgen op. In de regel doet hij dat door allerlei argumenten ter rechtvaardiging van zijn gedrag aan te voeren. Gebeurt dat vaak, dan kan het geweten afgestompt raken.

Kortom, iedere mens merkt dat er "iets" in hem is dat zijn persoonlijke handelingen moreel beoordeelt. Omdat het geweten tot het diepste innerlijk van de menselijke persoon behoort, wordt hij door het gewetensoordeel ook ten diepste geraakt. Het is een oordeel over zijn eigen daden, niet die van een ander, en tegelijkertijd ook een oordeel over hemzelf.

Voor het persoonlijk handelen laten we ons uiteindelijk door het geweten leiden. Het is daarom ook in een cursus medische ethiek van groot belang zich met het geweten nader bezig te houden. In een pluriforme maatschappij als de onze leven allerlei verschillende opvattingen. Het terrein van de ethiek vormt daarop geen uitzondering. Gewetensvolle medewerkers in de gezondheidszorg kunnen tot zeer uiteenlopende conclusies ten aanzien van concrete handelingen komen, waaraan ieder zich in geweten gebonden acht. Een voor de hand liggende vraag is hoe dat komt. Is het geweten aan algemeen geldende normen gebonden of is de normstelling zelf een kwestie van het persoonlijk geweten? Dit roept de vraag op wat het geweten eigenlijk is.

Wat is het geweten?

Hoewel ieder mens de werking van het geweten als fenomeen uit eigen ervaring kent, lopen de verklaringen van wat het geweten is en hoe het functioneert, sterk uiteen.

In fundamentalistische kringen wordt het geweten wel met de stem van God in de mens gelijkgeschakeld. Het dwalend geweten zou binnen deze visie een eigen verzinsel van de mens zijn en niet van God afkomen. Een juist gewetensoordeel zou altijd een bovennatuurlijke oorsprong hebben. Het eigen geweten opvatten als de stem van God bergt grote gevaren in zich. Veel wreedheden zijn zo in naam van God bedreven. Afgezien van de risico's biedt deze opvatting van het geweten geen verklaring voor het feit dat ook mensen zonder een expliciet godsbeeld een geweten hebben en heel gewetensvol kunnen handelen.

Omdat de werking van het geweten met zulke markante gevoelens gepaard gaat, hebben bijvoorbeeld David Hume (1711-1776) [1: D Hume, Treatise of human nature, III, I, II, in: Hume's moral and political philosophy, ed H.D. Aiken, New York/London: Hafner Press/Collier Macmillan Publishers, 1948, p. 43-48 Zo zegt hij: "Morality, therefore, is more properly felt than judged of;... An action, or sentiment, or character, is virtuous or vicious; why? because its view causes a pleasure or uneasiness of a particular kind" (p. 43-44).] en Alffed Ayer (geboren

1910) [2: A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, 1947, p. 102-113). Ayer aanvaardt het uitgangspunt van de Wiener Kreis, dat oordelen die wetenschappelijk gezien betekenis hebben, ofwel tautologieën zijn ofwel empirisch geverifieerd kunnen worden wat betreft de gegevens waarnaar zij verwijzen. Op basis daarvan concludeert Ayer dat de ethiek geen normatieve wetenschap kan zijn, maar zich moet bezighouden met de analyse van de in de ethiek gebruikte termen.] de kennis van morele normen (the moral sense) met het gevoel geassocieerd. Beide zijn aanhangers van het empirisme, dat ervan uitgaat dat alleen zintuiglijk verifieerbare kennis waarachtige kennis is. Omdat een morele waarde of norm niet zintuiglijk verifieerbaar is, moet naar een andere graadmeter voor het morele goed of kwaad gezocht worden. Deze wordt door hen in verband met het gevoel gebracht, omdat de emoties, waarmee de werking van het geweten gepaard gaat, voor innerlijke zintuiglijke waarneming openstaan.

Het grondprincipe van het empirisme, dat echte kennis zintuiglijk verifieerbaar moet zijn, kan op zich niet langs zintuiglijke weg worden geverifieerd. Dit vormt een fundamentele tegenspraak binnen het empirisme. Aan het gevoel als een uiting van het zintuiglijk streefvermogen ligt bovendien de waarneming van een individuele zaak ten grondslag. Zodoende kan het gevoel nooit de waarneming van een algemeen geldende norm zijn. Hume en Ayer lijken daar echter wel van uit te gaan. Het kan zijn dat in de achttiende eeuw en ook nog in de periode vóór de Tweede Wereldoorlog bepaalde handelingen bij de meerderheid dezelfde positieve of negatieve gevoelens opriepen, als gevolg van het feit dat praktisch iedereen op het vlak van de moraal dezelfde overtuiging was toegedaan. In een pluriforme maatschappij als de onze gaat dat echter niet meer op.

Het sociologisch positivisme [3: V.J. Bourke, *Histoire de la morale*, Paris: Les Editions du Cerf, 1970, p. 307-330.] aan het einde van de vorige eeuw meende dat de mens zijn normen volledig ontleende aan de samenleving waartoe hij behoort. Jongeren passen zich in hun gedrag aan de vereisten van de samenleving aan om niet met haar in conflict te raken en uit de boot te vallen. Tijdens deze aanpassing onder sociale druk zou een proces van interiorisatie optreden, als gevolg waarvan zij op den duur de normen van de samenleving als hun eigen normen gaan ervaren en zich er zelfs niet van bewust zijn, dat zij die in feite van de samenleving hebben overgenomen.

De psycho-analyse verklaart het normbesef en het geweten vanuit de interiorisatie van de ouderlijke geboden en verboden. Het kleine kind houdt zich hieraan uit vrees de liefde van de ouders te verliezen of bestraft te worden. Als gevolg van het interiorisatie-proces maakt het kind zich hun ge- en verboden op den duur eigen en respecteert deze ook bij afwezigheid van de ouders. [4: Voor een uitgebreide studie over de gewetensopvatting van de psychologie en sociologie zie Th. Srampickal, *The concept of conscience in today's empirical psychology and in the documents of the Second Vatican Council*, Innsbruck: Resch Verlag, 1976.]

Ongetwijfeld wordt het persoonlijk geweten en het normbesef diepgaand beïnvloed door de omgeving en de opvoeding. Wie opgroeit in een milieu met een lage morele standaard, loopt grote kans een beperkt normbesef te ontwikkelen, zonder dat hij daar persoonlijk schuldig aan is. Dit is echter geen wet van meden en perzen. Er zijn vele voorbeelden van mensen die uit een in moreel opzicht weinig verheffend milieu stammen, maar desalniettemin tot ethisch hoogstaande persoonlijkheden zijn uitgegroeid. Mensen kunnen zich bovendien terecht tegen de heersende moraal van de samenleving of de morele opvattingen van hun ouders afzetten.

Het autonome geweten

De grote invloed van de psychologie en sociologie op het denken van onze samenleving heeft ertoe bijgedragen, dat velen ervan overtuigd zijn dat het geweten het product is van de opvoeding en de diverse sociale contacten in de kinderjaren en de puberteit. Als gevolg daarvan is men zich gaan afvragen wat de objectieve waarde is van de normen die het geweten hanteert. Immers, waarom nemen wij normen over van ouders of groepen waar we deel van uitmaken? Is dat niet uit vrees voor straf, schaamte en angst niet mee te

tellen, als we ons gedrag niet aanpassen? We nemen ongetwijfeld op deze wijze zekere irrationele gedragingen van anderen over, die we daarom bij het volwassen worden bewust laten vallen.

Zou dat niet voor elke norm gelden?

De twijfel aan de objectieve rationale basis van normen die tot voor kort in onze maatschappij gemeengoed waren, is gekoppeld aan een diepgeworteld onverschilligheid tegenover elke vorm van gezag. De huidige generatiekloof, waardoor een breuk in de morele traditie is ontstaan, is niet zozeer een generatieconflict, maar een kwestie van onverschilligheid en onafhankelijkheid. Van der Does de Willebois noemde dat

“een geaccepteerde discontinuïteit in waarden en interesses ... De jonge adolescenten worden niet meer in de eerste plaats gesocialiseerd door het gezin, maar door de groep van leeftijdgenoten, hetgeen niet verhindert dat zij regelmatig op bezoek komen en een vriendelijke band met hun ouders onderhouden kunnen. Maar de ouderlijke opvattingen over goed en kwaad etc., vinden zij onbelangrijk. Zij voelen zich geen schakels meer in de keten der generaties ... Voor hen komt het er niet meer op aan te leven vanuit een levenslang geldende, zich onafhankelijk van de omstandigheden doorzettende innerlijke doelgerichtheid ... in plaats daarvan oriënteren zij zich met een specifieke rader-gevoeligheid op de omstandigheden, op de mode en vooral wat de groep (sub-cultuur) waartoe zij behoren van hen verwacht.” [5: A.E.M. van der Does de Willebois, Het vaderloze tijdperk, Brugge: Tabor, 1984, p. 37-38.] Deze onverschilligheid betreft niet alleen de opvattingen van de ouders, maar ook die van de samenleving als geheel. Bijgevolg is het persoonlijk geweten in de ogen van velen “the principle of individual self-assertion against social standards” geworden. [6: G. Germain, R. Shaw, Fulfillment in Christ. A Summary of Christian Moral Principles, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1991, p. 27.]

Dit alles heeft de gedachte doen post vatten dat het geweten “iets” in de menselijke persoon is dat normen creëert die alleen voor hem persoonlijk gelden. Het geweten zou autonoom zijn in die zin dat het zijn eigen wetten zou stellen (de Griekse termen “autos” en “nomos” betekenen “zelf” respectievelijk “wet”).

Omdat het woord autonomie meerdere uiteenlopende betekenissen, is een nadere toelichting op dit begrip op zijn plaats. [7: Voor de nu volgende analyse van het begrip autonomie in de ethiek is gebruik gemaakt van A. Laun, Das Gewissen: oberste Norm sittlichen Handelns, Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag, 1984, p. 22-50.]

Autonome ethiek als rationeel argumentatievak

Met autonome ethiek kan worden bedoeld dat ethiek een rationeel argumentatievak is. De ethiek zou met de menselijke rede als enig instrument een onderscheid tussen moreel goed en kwaad kunnen maken, zonder daarbij een beroep op de Openbaring, een kerkelijk leergezag of een andere gezagvolle instantie te hoeven doen. Dit is op zich niets nieuws. De katholieke moraaltheologie heeft altijd geleerd dat iedere mens de morele natuurwet in zich draagt, een door God met de schepping meegegeven natuurlijke “thermostaat” voor het goed of kwaad van ons handelen. Als klassieke schriftplaats voor deze opvatting geldt de Romeinenbrief, waarin S. Paulus zegt dat ook degenen die van het Oude Testament niet op de hoogte zijn, toch de morele wet kennen, die erin vervat ligt, doordat God hen bij de schepping de kennis van deze wet heeft meegegeven:

“Wanneer heidenen, die de wet (de geopenbaarde wet van het Oude Testament, met name de tien geboden, E.) niet hebben, uit zichzelf doen wat de wet verlangt, zijn zij zichzelf tot wet, al bezitten zij de wet dan niet. Door hun daden tonen zij dat de wet in hun hart geschreven staat, waarbij komt het getuigenis van hun geweten, terwijl hun gedachten hen over en weer beschuldigen of ook wel vrijspreken” (Rom.2,14-15).

Zo bezien kan autonome ethiek compatibel zijn met de katholieke visie. Het Tweede Vaticaans Concilie zei hierover:

“Als wij onder autonomie van het aardse verstaan, dat de geschapen dingen en de gemeenschappen zelf eigen wetten en waarden bezitten die, door de mens stap voor stap onderkend, aangewend en geordend moeten worden, dan is het alleszins geoorloofd deze als eis naar voren te brengen, want dit wordt niet alleen gevraagd door de mensen van onze tijd, maar stemt ook overeen met de wil van de Schepper. Vanwege het feit immers dat alle dingen geschapen zijn, hebben ze een eigen bestand met een eigen waarheid en goedheid, hebben ze ook eigen wetten en structuren, waarvoor de mens respect moet hebben” [8: Gaudium et Spes n. 36, in: Pastorale constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd: Amersfoort: De Horstink/Katholiek Archief, z.j. (= Constituties en decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie XIII), p. 75.]

Sommige katholieke moraaltheologen zien de autonomie van de ethiek vooral als een vrije opstelling tegenover het leergezag van de katholieke kerk. Het leergezag zou wel iets mogen zeggen over de moraliteit van het handelen, maar zou geen andere positie bekleden dan die van welke discussiepartner ook. “Oorspronkelijk en authentiek gezag” zou de kerk alleen hebben, zo zegt Auer, bij zedelijke verplichtingen die direct uit het geloof voortvloeien. Materiële normen die een oriëntering bieden ten aanzien van het concrete binnenwereldse handelen, zouden direct onder de “oorspronkelijke en authentieke competentie” van de menselijke rede vallen. [9: A. Auer, “Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung durch die katholisch-theologische Ethik,” Theologische Quartalschrift 161 (1981), p. 7.] Oeing-Hanhoff heeft gesteld dat de theologie ook een kerkelijk leerambt vervult en door het kerkelijk leergezag als zodanig zou moeten worden erkend. [10: L. Oeing-Hanhoff, “Ist das kirchliche Lehramt für den Bereich des Sittlichen zuständig?,” Theologische Quartalschrift 161 (1981), p. 64-65.] De eis van het kerkelijk leergezag in zijn huidige vorm dat zijn uitspraken in geloofsgehoorzaamheid zouden moeten worden aanvaard, zou een klimaat van “geestelijke onvrijheid” scheppen. Het is in deze zin, dat de Kerk niet zelden autoritair en totalitair optreden wordt verweten.

De autonome ethiek van Kant

Kant identificeert het geweten met de verplichting die de praktische rede zichzelf oplegt om handelingen in vrijheid te richten naar haar innerlijke wet, de categorische imperatief. Deze wet, die een zuiver formeel karakter heeft, heeft de vorm van een plicht. Volgens Kant handelt de mens alleen goed, wanneer hij uit zuiver plichtsgevoel handelt. Handelt hij om een bepaald doel te bereiken, dan is dat uit eigenbelang en kan niet van zuiver moreel handelen worden gesproken. Handelen overeenkomstig wetten die de Heilige Schrift, de kerk, de staat of ouders voorhouden is in zijn ogen heteronoom handelen, handelen op gezag van een ander (de Griekse woorden “heteros” en “nomos” betekenen “ander” respectievelijk “wet”). Echt moreel handelen vindt plaats op geleide van de plicht die de autonome rede van de persoon zelf stelt. [11: I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 87-90, in: Kant Werke, ed. W. Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, Bd. IV, p. 74-76.]

Dat de rede autonoom is, betekent bij Kant niet dat de mens zijn eigen individuele normen kan ontwerpen. Een norm is volgens zijn ethiek een morele norm wanneer ze rationeel en universaliseerbaar is, dat wil zeggen voor alle mensen zonder uitzondering geldt. De moeilijkheid is dat een norm zodra deze een inhoud krijgt, ook een goed noemt dat gerealiseerd dient te worden. Dit tast echter, aldus Kant, de universaliteit van de norm aan, omdat zij dan alleen zou gelden voor degene die dat goed zou willen of moeten realiseren. Daarom is de categorische imperatief op zich formeel en heeft zij geen inhoud (materie). Zij is geen substantiële morele norm, maar een subjectieve formele conditie van het subject, dat wil zeggen de bereidheid om aan de plicht te

voldoen zuiver en alleen omwille van die plicht en niets anders. Wat de inhoud van de plicht is, blijft binnen Kants ethiek een probleem.

De hedendaagse autonome ethiek

Niet alleen de boven genoemde ontwikkelingen in de psychologie en sociologie hebben twijfel gezaaid aan de objectieve waarde van de traditionele ethiek. De verschrikkingen van met name de Eerste en Tweede Wereldoorlog, waar nationalistische gevoelens en ideologieën de aanleiding toe vormden, hebben velen sceptisch gemaakt tegenover welke levensbeschouwing ook, inclusief de eraan inherente ethiek. Daar is de invloed van de elektronische massamedia, sinds de jaren vijftig vooral die van de televisie, bijgekomen. Dit medium confronteert de gebruiker dag in dag uit met een stortvloed van informatie over al dan niet fictieve gebeurtenissen en situaties die uit elk tijdperk en elke cultuur afkomstig kunnen zijn. Door de snelle afwisseling vervagen zo grenzen van tijd en plaats. Bovendien wordt geen tijd voor een verdere reflectie of een kritische beoordeling gelaten. Alle culturen verschijnen zo als één gemeenschappelijke cultuur. Daar gaat aan gepaard het verlies van het bewustzijn van blijvende waarden en ontstaat de indruk dat de normen en waarden waarop ons sociale leven gebaseerd is, louter op consensus berusten, maar geen objectief fundament hebben. [12: S. Fernandez-Ardanaz, "L'influsso dei mass-media nella formazione della coscienza morale, in: A. Lobato (red.), Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1989, p. 118-122.] Als gevolg van deze ontwikkelingen worden met name de jaren tachtig en negentig van deze eeuw gekenmerkt door een wijdverbreide onverschilligheid tegenover welke levensbeschouwing ook, of dat nu een religieuze of een politieke is. Dit alles heeft het gevoel gewekt dat ieder maar voor zich met zijn eigen geweten onder de gegeven omstandigheden moet uitmaken wat zijn normen en waarden zijn.

De grote heraut van het autonome geweten in moderne zin was Jean-Paul Sartre. Omdat de mens vrij is zou er geen God bestaan, en omdat er God zou zijn die ons volgens een bepaalde wezensnatuur zou hebben geschapen, zou de mens zijn eigen wezensnatuur niet daaraan inherent eigen normen moeten ontwerpen. [13: J.-P. Sartre, L'Existentialisme est un humanisme, Paris: Les Editions Nagel, 1970.] Een grote groep seculiere ethici beschouwt het principe van de autonomie van de menselijke persoon als een absolute norm, in die zin dat de autonomie van het individu nooit geschonden mag worden. Overigens nuanceren zij de autonomie van het individu door een aantal aanvullende principes, het principe van weldoen, dat van geen kwaad-doen en van rechtvaardigheid.

Met name het principe dat men een ander geen kwaad mag berokkenen trekt een negatieve grens voor het ongebreideld uitoefenen van het zelfbeschikkingsrecht. [14: Bekende tekstboeken voor medische ethiek waarin deze principes worden gehanteerd, zijn H.T. Engelhardt, The foundations of bioethics, New York/Oxford: Oxford University Press, 1986, en T.L. Beauchamp, J.F. Childress, Principles of biomedical ethics, New York/Oxford: Oxford University Press, 1989 (3C ed.)]

De teleologische ethiek in moderne zin, zoals die in de laatste dertig jaar ook in de christelijke ethiek voet aan de grond heeft gekregen, kent in de concrete praktijk eveneens een grote autonomie aan het persoonlijk geweten toe. Van een aantal overkoepelende, transcendentele (ook wel genoemd formele) normen wordt aangenomen dat ze absoluut zijn, zoals "men mag geen liefdeloze, imprudente of onrechtvaardige handelingen stellen." Deze normen betreffen de innerlijke houding en motivatie waar mee de mens handelt. Concrete of materiële normen, die een concrete handeling zoals abortus provocatus of suïcide betreffen, zouden daarentegen hooguit algemeen geldend zijn. Dat wil zeggen dat ze als regel moeten worden gerespecteerd, maar dat er uitzonderingen kunnen voorkomen. In concrete situaties zou het individu in geweten een afweging moeten maken tussen de verschillende premorele (ontische of fysieke) waarden die in het geding zijn, en dan op basis van zijn eigen verantwoordelijkheid een beslissing nemen. [15: F. Böckle, Fundamentalmoral, München:

Kösel-Verlag, 1977, p. 20-26; K. Demmer, Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral, Freiburg im Breisgau-Wien/Freiburg Schweiz: Herder/Universitätsverlag Freiburg, 1985, p. 40-42, 175-195.]

Een typerend voorbeeld hiervan is de Nederlandse euthanasieregeling. In een euthanasiesituatie of bij hulp bij suïcide staat de arts voor een conflict tussen twee plichten, enerzijds het respect voor het leven van de menselijke persoon en anderzijds de noodzaak om het lijden van de patiënt te verlichten. Als hij tot levensbeëindiging overgaat, omdat dat nog de enige mogelijkheid zou zijn om verlichting van het lijden te bewerkstelligen, dan zou de arts in een noodtoestand handelen, een conflict van plichten, waarbij hij in geweten voor het hogere rechtsbelang zou mogen kiezen, hier het wegnemen van het lijden. De Nederlandse euthanasieregeling dekt deze visie, doordat zij een beroep op de noodtoestand in de geschetste situatie mogelijk maakt. Slaagt dit beroep, dan wordt de arts geacht niets te hebben gedaan dat tegen het recht ingaat en derhalve van rechtsvervolgning vrijgesteld.

Auer maakt in dit verband een onderscheid tussen wereldlijk ethos en heilsethos. Dit laatste is volgens hem "het geheel der verplichtingen waardoor 's mensen afhankelijkheid van God en zijn gemeenschap met Christus uitdrukkelijk worden geverifieerd," [16: A. Auer, Autonome moraal en christelijk geloof Antwerpen/Utrecht: Patmos, 1973, p. 142] waarvoor het Nieuwe Testament aanwijzingen geeft.

Het wereldlijk ethos is

"het geheel der uit de structuur van de afzonderlijke menselijke levensterreinen voortvloeiende verplichtingen ... een zakelijk ethos, een immanent ethos dat naar gelang van de begripshorizon van een bepaalde tijd autonoom en seculair wordt ontwikkeld. Het behoort tot de 'waarheid van de wereld' en is daarom onderworpen aan de menselijke geest." [17: Ibid.]

Pleidooi voor het persoonlijk geweten in de klassieke ethiek

Ook de klassieke ethiek kende aan het persoonlijk geweten een centrale plaats toe. Zij zag het geweten als de uiteindelijke norm voor het persoonlijk handelen. Bekend is de volgende passage die Kardinaal Newman na zijn bekeering tot het katholicisme in zijn brief aan de Hertog van Norfolk schreef:

"Als ik verplicht wordt om na de maaltijd een drank uit te brengen op de godsdienst (wat evenwel niet helemaal gepast lijkt) dan zal ik zeker op de paus drinken, als ik zo vrij mag zijn -echter eerst op het geweten en dan pas op de paus." [18: J.H. Newman, Letter to the Duke of Norfolk, § 5, in: Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching, London: Longman, Green, and Co., 1920, vol. II, p. 261.]

Dit lijkt choquerend voor de principiële katholiek en misschien bemoedigend voor wie van een leergezag weinig wil weten. Toen in 1984 twee artsen beschuldigd werden van illegale abortus provocatus en belastingfraude, verklaarde een Franse priester, daarbij S. Thomas van Aquino citerend, tegenover de rechtbank te Nancy:

"In geval van een conflict tussen het gezag en het geweten, is het het geweten, ook al dwaalt het, dat moet prevaleren, omdat geen man of vrouw een wet kan toepassen zonder deze aan het geweten te onderwerpen." [19: S. Pinckaers, La Parola e la coscienza, Turijn: Societa Editrice Internazionale, 1991, p. 195. Cfr S. Thomas van Aquino, De Veritate 17,5.]

De klassieke grondregel dat men altijd een zeker geweten dient te volgen, bevestigt de beslissende betekenis die het gewetensoordeel minstens voor de desbetreffende handelende persoon heeft. Soms wekt het op het



eerste gezicht enige verwondering wanneer dit ook van het zeker doch dwalend geweten wordt gezegd. Wie een zeker doch dwalend geweten volgt, doet ofwel iets dat objectief verkeerd is, ofwel laat iets na dat objectief goed is. Toch is hij subjectief schuldig als hij tegen zijn geweten ingaat, ook al is zijn gedrag objectief gezien onberispelijk.

De apostel Paulus zinspeelt op het bindend karakter van het dwalend geweten wanneer hij spreekt over de onenigheid die onder de christenen is ontstaan met betrekking tot het gebruik van vlees en wijn:

“Behoud gij intussen uw eigen overtuiging voor het aanschijn van God. Gelukkig is hij die zich bij zijn beslissing niets heeft te verwijten. Wie twijfelt en toch eet, is al veroordeeld, omdat hij niet volgens zijn overtuiging handelt. Alles wat strijdt met de overtuiging van het geweten, is zondig” (Rom. 14, 22-23; cfr 1 Kor. 8, 1-13).

S. Paulus ziet geen bezwaar in het eten van vlees of drinken van wijn, maar zegt dat iemand die in zijn geweten zich hierdoor bezwaard voelt, zondigt wanneer hij het toch doet. Zijn handeling is objectief goed, maar druist tegen het eigen geweten in. [20: S. Thomas van Aquino, Summa Theologica I-II, 19,5.] Dit betekent dat uiteindelijk het geweten voor de morele beoordeling van de persoon beslissend is, en niet of hij objectief gezien goed of slecht handelt.

Het lijkt alsof de klassieke ethiek hier op het scherp van de snede balanceert. Als het geweten het laatste woord heeft, wat is dan nog de waarde van de objectieve norm?

Het autonome geweten onder kritiek

Er lijkt geen grote sprong nodig te zijn om van de gedachte dat het geweten – en niet de objectieve norm – mij uiteindelijk beoordeelt, te komen tot de opvatting dat de norm door het geweten zelf wordt gesteld. Het feit dat beide ogenschijnlijk zo dicht bij elkaar liggen, noopt tot een nadere bezinning over de verhouding die er tussen het persoonlijk geweten en de objectieve norm bestaat.

De norm die mijn geweten mij voorhoudt, heeft – zoals we allen uit eigen ervaring weten – iets onvoorwaardelijks, iets absoluuts. Niets heeft zo’n autoriteit als het eigen geweten. Tegenover de morele verplichting die het geweten ons voorhoudt, kan men nooit neutraal staan, zoals bijvoorbeeld een natuurwetenschapper dat wel kan tegenover de principes van zijn wetenschap. Deze algemene ervaring is niet te verenigen met de gedachte dat de norm door mijn eigen geweten zou zijn ontworpen. Hoe zou deze norm ooit zo’n absoluut en gezagvol karakter kunnen hebben, wanneer zij een persoonlijk ontwerp van mij is en voor anderen in principe geen geldingskracht zou hebben?

Newman beschrijft hoe de mens in zijn geweten beseft tegenover iemand te staan, die gemachtigd is hem een norm op te leggen. [21: Newman onderscheidt in het geweten twee aspecten, de “moral sense,” het oordeel van de rede over de moraliteit van de handeling, en de “sense of duty,” de opdracht en de sanctie die in het gewetensoordeel vervat liggen. Dit laatste is voor hem het belangrijkste aspect van het geweten. Zie J.H. Newman, An Essay in Aid of A Grammar of Assent, ed. I.T. Ker, Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 105-106.] Alleen wanneer de morele norm van een Persoon boven mij uitgaat, kan zij een dergelijk absoluut karakter hebben. Newman ziet hierin een Godsbewijs. Deze Persoon boven mij kan niemand anders dan God zijn. [22: Ibid. p. 109-121.] Freud zou zeggen dat mijn ouders “deze personen boven mij” zijn. Echter, hoe kan dan verklaard worden, dat dezelfde fundamentele normen ondanks accentverschillen in allerlei culturen zijn terug te vinden? Zowel bij Confucius als bij Boeddha vinden we het vijfde tot en met het tiende gebod van de decaloog uit de Heilige Schrift terug.

Dat het geweten ten aanzien van een pure afweging van de goede en de kwade effecten van de concrete handeling tegenover elkaar autonoom zou zijn, lijkt door de praktijk te worden bevestigd. In verreweg de meeste gevallen gaan we zo met recht en reden te werk. Bij de beslissing om met de beademing bij een comateuze patiënt door te gaan of te stoppen weegt de behandelend arts de kans op levensbehoud en de mogelijke conditie van de patiënt na herstel van het bewustzijn af tegen de nadelen en de complicaties. Deze afweging is echter alleen op zijn plaats, wanneer het om algemene normen of om de toepassing van absolute normen gaat. Valt een handeling rechtstreeks onder een absolute norm -zoals bijvoorbeeld actieve euthanasie onder de norm dat men geen onschuldige mensen mag doden- dan impliceert zij een intrinsieke schending van de menselijke persoon als een doel in zich. Zij kan dan niet omwille van een goede intentie gerechtvaardigd worden, omdat zij moreel gezien geen object is dat zich voor een afweging door het persoonlijk geweten leent. [23: Voor een kritische bespreking hiervan zie W.J. Eijk, "De Hedendaagse stromingen en de christelijke mensvisie in de medische ethiek," in: W.J. Eijk, J.P.M. Lelkens (red.), *Wat is menswaardige gezondheidszorg?*, Oegstgeest: Colomba, 1994, p. 17-24.]

Dat de menselijke rede normen schept, leidt de moraaltheoloog Merks af uit de algemene thomistische definitie van de wet: "een ordening van de rede op het gemeenschappelijk goed gepromulgeerd door hem die de zorg voor de gemeenschap heeft." [24: S.Thomas van Aquino, *Summa Theologica* I-II, 90,4c. K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1978, p. 121-187.] Het ordenen wordt door Merks geïnterpreteerd als een scheppende activiteit van de rede. Kennen betekent echter - zeker binnen de thomistische kenleer - niet iets scheppen, maar iets ontvangen en ontdekken, getuige haar definitie van de waarheid als *adaequatio intellectus ad rem* (de overeenkomst tussen de werkelijkheid en wat door de rede gekend wordt). [25: A. Laun, *Das Gewissen*, op. cit., p. 77-81. Cfr S.Thomas van Aquino, *Summa Theologica* 1,16,1 en 1,21,2; S. Thomas van Aquino, *De Veritate* 1,1.] In de natuurwetenschappen moet ervoor worden gewaakt dat de onderzoeker de onderzoeksresultaten niet naar zichzelf toe interpreteert. Voor het experimentele onderzoek van de effectiviteit en bijwerkingen van nieuwe geneesmiddelen is dubbelblind onderzoek vereist. Zowel de arts als de patiënt weten niet of de laatste het echte geneesmiddel of een placebo is toegediend, om te voorkomen dat beide in hun waarnemingen worden beïnvloed. *Mutatis mutandis* geldt hetzelfde voor de moraal. De rede ontdekt normen, maar ontwerpt ze niet.

Wie zegt dat het geweten autonoom is, vergeet dat het geweten kan dwalen. Wanneer een mohammedaan in ons land met vier vrouwen tegelijk zou willen trouwen wordt hem dat niet toegestaan, omdat de Nederlandse wetgever - en naar men mag aannemen het overgrote deel van de Nederlandse bevolking - het huwelijk als een levensverbintenis tussen één man en één vrouw ziet en polygamie een bedreiging voor de emancipatie van de vrouw acht. Dit betekent echter dat men ervan uitgaat dat de voorstander van het polygame huwelijk in geweten dwaalt.

De autonomie van de moderne mens moet trouwens niet overschat worden. De publieke opinie wordt grotendeels gevormd door de reclame en de massa media. Het contact van mensen in onze maatschappij met de realiteit komt grotendeels door bemiddeling van de elektronische massa media tot stand. De belangrijke gebeurtenissen zijn diegene die door de massa media worden geregistreerd en aan het grote publiek doorgegeven. Wat niet wordt opgenomen door de massamedia, blijft verborgen en wordt om die reden voor irrelevant gehouden. De selectie van de gebeurtenissen die worden verslagen, en de wijze waarop deze belicht en becommentarieerd worden, maken dat de massa media een systeem vormen dat zichzelf censureert. Hierin liggen - zij het ook misschien onbedoeld - allerlei mogelijkheden tot manipulatie van de massa. [26: S. Fernandez-Ardanaz, "L'influsso dei mass-media nella formazione della coscienza morale," op. cit., p. 122-125]

Een belangrijk bezwaar tegen de autonome ethiek is dat zij geen basis levert voor de sociale ethiek. "De moderne mens wordt gekenmerkt door een radicaal individualisme, dat ertoe neigt om aan de gemeenschap als

een morele waarde tekort te doen,” zo zei kardinaal Simonis tijdens het vierde lustrumcongres van het Nederlands Artsenverbond in december 1992. [27: A.J. Kardinaal Simonis, “Politiek en bescherming van het leven,” *Vita Humana* 20 (1993), speciale uitgave februari/mei, p. 72.] De ene mens staat binnen deze ethiek als een “botsautootje” tegenover de ander: de ouders tegenover het gehandicapte ongeboren kind, het individu tegenover het gezin, het bedrijf en de maatschappij, de werknemer tegenover de werkgever. Voorzover men zich aaneensluit om groepsgewijs sociale afspraken te maken, gaat het uiteindelijk om de bescherming van privé-belangen. De fout van het radicaal-individualistische denken is dat het de maatschappij als een louter functionele en niet als een morele waarde op zich ziet. Dit is geen pleidooi voor een collectivistische ethiek, want zowel aan de collectivistische als aan de radicaal-individualistische maatschappij ligt de opvatting ten grondslag dat persoonlijke belangen niets anders dan privé-belangen zijn. Dit doet tekort aan de sociale wezensnatuur van de mens. In een maatschappij die hiermee rekening houdt wordt erkend dat iedere mens als persoon een unieke en onvervangbare waarde heeft en tegelijkertijd wezenlijk op zijn medemensen is aangewezen:

“Hij krijgt zijn leven, zijn opvoeding, en in belangrijke mate ook zijn cultuur, geloof en wereldbeschouwing van anderen. Niemand kan zonder liefde en respect van medemensen leven. Persoon en samenleving staan binnen deze visie niet tegenover elkaar maar veronderstellen elkaar.” [28: *Ibid.* p. 73.]

De autonome ethiek doet daarom aan een fundamentele wezenstrek van de mens tekort.

Het toepassingsmodel

Uit de boven geciteerde passage uit de Romeinenbrief (Rom. 2, 14-15) blijkt dat aldus de Heilige Schrift het geweten van voorgegeven normen uitgaat. Enerzijds kunnen die bekend zijn uit de Openbaring, anderzijds door de morele natuurwet, de eerste principes van de morele orde die God met de schepping aan de mens heeft meegegeven. Door deze laatste mogelijkheid klinkt er dus toch iets van Gods stem in het geweten door. Hoe kan het dan voorkomen dat het geweten dwaalt? Omdat S. Bernardus van Clairveaux (1091-1153) meende dat iedereen via het geweten de stem van God in zijn innerlijk verneemt, achtte hij onwetendheid van de morele norm en bijgevolg een dwalend geweten uitgesloten. Wie een objectief kwade handeling verricht, zou daar tot op zekere hoogte weet van hebben en dus ook subjectief schuldig zijn. Zijn tegenstander in dit opzicht was Petrus Abaelardus (1079-1142), volgens wie iemand met een dwalend geweten altijd vrijuit gaat, omdat hij geen slechte intentie zou kunnen hebben. Als de vervolgers van Christus en de martelaren meenden te doen wat God van hen vroeg, hoe zouden ze dan hebben kunnen zondigen, zo vroeg Abaelardus zich af. [29: Petrus Abaelardus, *Ethica seu scito te ipsum*, XIII (PL 178, kol. 653). Over de tegenstelling tussen Abaelardus en S. Bernardus zie J. Stelzenberger, *Syneidesis, conscientia, Gewissen*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1963, p. 101-103, en A. Valsecchi, “Coscienza,” in; Rossi, A. Valsecchi, *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni Paoline, 1987 (7e ed.), p. 172-174.]

Beide hebben gelijk en ongelijk, doordat zij slechts een deel van de waarheid zien. Inderdaad lijkt het vreemd dat als een mens de stem van God in zich draagt, deze niet in het geweten doordringt. Toch weten we uit ervaring dat mensen bijvoorbeeld door de opvoeding verkeerde opvattingen kunnen hebben en daarom voor hun gewetensdwaling niet altijd persoonlijk verantwoordelijk worden gesteld.

De oplossing voor dit schijnbare dilemma biedt de klassieke verklaring van het geweten volgens het toepassingsmodel van de grote middeleeuwse theologen uit de dertiende eeuw. [30: L. Elders, “La doctrine de la conscience de saint Thomas d’Aquin,” *Revue Thomiste* 83 (1983), p. 533-557.] S. Thomas van Aquino verklaart – althans in zijn latere werken – het geweten niet als een apart vermogen, [31: In zijn commentaar op de *Sententiae* van Petrus Lombardus twijfelt Thomas er nog aan, of althans de *synderesis*, het habituele

geweten – waarover straks meer -, een habitus of een apart vermogen is: In II Sent, d. 24, q. 2, a. 3: “Et ideo dico quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem substitutam habitui sicut nobis innato.” In zijn latere werken gaat hij zonder meer van de eerste opvatting uit: Summa Theologica I,79,12; De Veritate 16,1.] maar als een zeer gespecialiseerde functie van de rede. Daarbij maakte hij een onderscheid tussen het zogenaamde habituele geweten, de kennis die de rede heeft van de fundamentele principes van de morele orde, de morele natuurwet, en het actuele geweten of geweten zonder meer, het gewetensoordeel. Via een redenering past de rede de fundamentele norm toe op de concrete persoonlijke handeling. In zijn meeste eenvoudige vorm beantwoordt deze redenering aan het klassieke enkelvoudige syllogisme: [32: Het voorbeeld is ontleend aan S. Thomas van Aquino, In II Sent, d. 24, q. 2, a. 4. Cfr. De Veritate 17,2c.]

habitueel geweten	elk kwaad moet vermeden worden	maior
praktische rede	overspel is een kwade handeling	minor
(actueel) geweten	deze handeling van overspel mag ik niet verrichten	conclusie

Uit twee oordelen, de maior als oordeel van een algemene strekking en de minor als oordeel met een verbijzondering, wordt als conclusie het gewetensoordeel getrokken. Het geweten is dus feitelijk de conclusie van een redenering, waardoor de concrete handeling aan de desbetreffende norm(en) wordt getoetst. De maior in dit voorbeeld is de meeste fundamentele norm die er bestaat, namelijk dat het goede gedaan en het kwade vermeden moet worden. Deze norm kent iedereen. Ten aanzien van de inhoud van wat goed en kwaad is, lopen de meningen uiteen. De praktische rede kent de minor spontaan vanuit de morele natuurwet of vanuit de Openbaring, maar kan deze ook ontdekken door over de wezensnatuur van de menselijke persoon na te denken.

In werkelijkheid gaat het niet om één enkelvoudig syllogisme, maar om een lange reeks van syllogismen achter elkaar. Meestal nemen we dat niet in onszelf waar, omdat de conclusie zo snel getrokken wordt, dat het lijkt alsof de werking van het geweten op pure intuïtie berust. Overigens moet de werking van het geweten volgens het toepassingsmodel – in tegenstelling tot de tendens die de klassieke katholieke moraalhandboeken toonden – niet als een passieve toepassing van morele principes op concrete gevallen worden afgeschilderd. Het gaat niet om een wiskundige deductie. Ofschoon het geweten niet actief is in die zin dat het ten aanzien van normen creatief is, vergt de toepassing van normen een hoge mate van activiteit en rijping van de persoon in kwestie. [33: L. Melina, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Milano: Edizioni Ares, 1993, p. 92; E. Kaczynski, “La coscienza morale nella teologia contemporanea,” in: A. Lobato (red.), *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, op. cit., p. 70-75.] De arts die allerlei voor- en nadelen van het doorgaan met kunstmatige beademing of het staken ervan evalueert om tot een verantwoorde beslissing te komen, zal actief de verschillende relevante factoren en waarden onderzoeken en overwegen. Door continu bij allerlei beslissingen gewetensvol en dus volgens de waarheid te werk te gaan, komt de innerlijke rijping van de mens als mens tot stand. Hierin ligt, aldus Wojtyła, de eigenlijke creatieve functie van het geweten:

“De creatieve rol van het geweten valt samen met het kaliber van de persoon; het is geheel innerlijk en heeft betrekking op het handelen, zowel als op de zelfvervolmaking van de persoon. Inderdaad bestaat de creatieve rol van het geweten in het feit dat het de normen omvormt tot die unieke en onvergelykelijke vorm die zij binnen de ervaring en vervolmaking van de persoon krijgen.” [34: L. Wojtyła, *The acting person*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 165.]

Een ander opmerkelijk fenomeen is dat de werking van het geweten met heftige gevoelens gepaard kan gaan. Daardoor kan men de indruk krijgen, alsof het geweten in het gevoel in plaats van in de rede is gelokaliseerd.



Toch hoeft het samengaan van een functie van de rede met sterke gevoelens geen verbazing te wekken, als men bedenkt dat de menselijke persoon een substantiële eenheid van geest en lichaam is. Een geestelijk proces zal daardoor gemakkelijk °or lichamelijke en emotionele reacties kunnen worden begeleid.

Met hun toepassingsmodel ter verklaring van de werking van et geweten brachten de middeleeuwse theologen uit de dertiende eeuw uitkomst in de controverse tussen S. Bernardus en Petrus Abaelardus. Het habituele geweten kan voor iemand die de morele natuurwet aanneemt, inderdaad als de “stem van God” in het innerlijk van de mens worden beschouwd. Daarom kan het habituele geweten, de habituele kennis van de meest fundamentele principes van de morele natuurwet, terecht onfeilbaar worden genoemd. Dit kan echter niet worden gezegd van het (actuele) geweten. Dit is iets van de mens zelf, namelijk een conclusie van zijn eigen redenering. Hierdoor wordt duidelijk hoe in het innerlijk van het menselijk geweten Gods stem doorklinkt, terwijl het gewetensoordeel kan dwalen. De dwaling kan het gevolg zijn van een fout in de redenering waarmee de norm op de eigen handeling wordt toegepast. [35: S. Thomas van Aquino, *De Veritate*, 17,2c: “... conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum. In qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter: uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non bene applicatur. Sicut in syllogizando contingit peccatum dupliciter: vel ex eo quod aliquis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syllogizat.”] Een belangrijker bron echter is de wil. De arts die weet dat hij eigenlijk meer tijd en aandacht aan een ongeneeslijke patiënt zou moeten besteden, maar daar tegenop ziet, houdt zich zelf voor dat er nog zoveel andere zaken zijn die hij moet doen, waarmee hij zijn geweten sust. [36: S. Thomas van Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 29, R. Garcia de Haro, *Legge, coscienza e liberta*, Milano: Edizioni Ares, 1984, p. 108-109.]

De vorming van het geweten

Wie het geweten voor autonoom verklaart, zal weinig zien in de vorming van het geweten. Het klaarblijkelijke feit dat het geweten kan dwalen, maakt echter de noodzaak tot vorming ervan evident. Te meer wordt dat duidelijk, als men inzielt dat het geweten een functie van de rede is. Wie arts wil worden, moet eerst in hoofdzaak een training van de rede ondergaan. De algemene opvoeding is ook voor een groot deel het ontwikkelen van de verschillende redelijke vermogens. Wat voor alle andere functies van de rede opgaat, geldt ook voor het geweten. Het heeft vorming nodig.

Zoals reeds is opgemerkt, kunnen mensen in veel gevallen voor hun gewetensdwaling niet persoonlijk verantwoordelijk worden gehouden. Opvoeding en cultuur bepalen voor een aanzienlijk deel welke normen iemand aanhangt en hoe hij ze op zijn handelen toepast. Het gaat hier echter om een fundamentele verantwoordelijkheid die men niemand helemaal van de schouders kan nemen. De morele opdracht die de mens als redelijk wezen heeft, om zijn redelijke vermogens op elk gebied tot ontplooiing te brengen, betreft ook de vorming van zijn geweten.

Evenzeer is het een opdracht om anderen van wie men er oprecht van overtuigd is dat zij in geweten dwalen, de objectieve waarheid voor te houden. Men mag uiteraard niemand dwingen iets te doen dat tegen zijn geweten ingaat. Dat betekent echter niet dat men geen pogingen zou mogen ondernemen om iemand van zijn dwaalwegen terug te brengen. Dit nalaten zou liefdeloos zijn, zoals het bijvoorbeeld ook liefdeloos om iemand de (redelijke) kennis van nieuwe veeteelt- en landbouwmethoden te onthouden.

Een mens komt niet uitsluitend op eigen kracht tot de kennis van de waarheid. Wie zijn verstand door studie scherpt, maakt gebruik van de ervaring van zijn medemensen en het onderricht dat anderen hem geven. Ook voor de kennis van de objectieve waarheid ten aanzien van het handelen is men op zijn medemensen aangewezen. Wanneer een christen met het gezag van de Heilige Schrift – of een katholiek daarbij ook met het kerkelijk leergezag – rekening houdt, betekent dat niet dat hij zijn persoonlijk geweten uitschakelt en in plaats



daarvan een autoriteit navolgt. Het is primair zijn eigen geweten dat – door zijn geloof gevormd – hem zegt dat hij met de Heilige Schrift – of tevens met de uitspraken van het kerkelijk leergezag – rekening moet houden. [37: Veritatis splendor n. 64, in: Veritatis splendor. Over enkele fundamentele vraagstukken van de morele leer van de Kerk, Oegstgeest: Colomba, 1993.] In deze zin moet Newmans wat uitdagende uitspraak worden verstaan, dat hij eerst op het geweten en dan pas op de paus een toast zal uitbrengen.

Het zou een misvatting zijn te menen dat de vorming van het geweten een puur intellectuele aangelegenheid zou zijn. Als een arts zijn patiënt met de waarheid omtrent diens prognose moet confronteren, dan kan hij daarvoor terugschrikken omdat hij geen moedig mens is. Hij zal er dan snel toe geneigd zijn naar excuses te zoeken om het niet te hoeven doen. Kortom, het gewetensoordeel wordt gemakkelijk door iemands (morele) karaktereigenschappen, met name zijn hele patroon aan deugden en ondeugden, beïnvloed. Gewetensvorming zonder een gelijktijdige training van de wil en de beheersing van het gevoelsleven haalt weinig uit. Voor een gezond gewetensoordeel is voorts de deugd van de prudentie, die de mens in staat stelt om te zien welke handeling aan het gestelde doel geproportioneerd is, van eminent belang. [38: Overigens moet onderscheid worden gemaakt tussen het gewetensoordeel (een oordeel van de speculatieve rede) en de prudentie (die vooral de concrete bijzonderheden van afzonderlijke situaties betreft en zich in hoofdzaak van ervaringen uit het verleden en niet primair van morele principes bedient). Over de invloed van de prudentie op het gewetensoordeel zie L. Elders, “La doctrine de la conscience de saint Thomas d’Aquin,” op. cit., p. 556-557.]

Conclusie

Aan het begin vroegen we ons af hoe het komt dat werkers in de gezondheidszorg – zoals mensen in het algemeen – het gewetensoordeel ieder voor zich als het uiteindelijke kompas voor hun handelen hanteren, terwijl zij in goed geweten tot heel verschillende opvattingen kunnen komen. Het antwoord is niet dat het persoonlijk geweten voor ieder de bron van de eigen normen is, maar dat het geweten bij de toepassing van objectieve normen op de concrete handeling kan dwalen. Gewetensvol handelen vraagt daarom op de eerste plaats een gewetensvol zoeken naar de objectieve waarheid. De kennis van de objectieve waarheid omtrent de menselijke persoon, om wie het in de geneeskunde uiteindelijk draait, is een noodzakelijke voorwaarde voor een gewetensvolle gezondheidszorg.