

Jaargang 101

Nr.3

Augustus

2009

ALGEMEEN NEDERLANDS
TIJDSCHRIFT VOOR

wijsbegeerte

Focusartikel

'Gij zult niet doodslaan'

Govert den Hartogh

Commentaren

Inez de Beaufort

Marcus Düwell

John Griffiths

Martin van Hees

Liesbet Vanhaute

Henri Wijsbek

Repliek

Govert den Hartogh

Het ANTW is een algemeen filosofisch vaktijdschrift, dat zich richt op een breed scala van deelgebieden, stromingen, discussies en perioden van de filosofie. Naast originele wetenschappelijke bijdragen worden informatieve artikelen over actuele ontwikkelingen opgenomen. Aangeboden teksten worden ter (blinde) beoordeling voorgelegd aan twee deskundigen op het betreffende deelgebied. Discussie en polemieken naar aanleiding van bijdragen worden aangemoedigd. Veel aandacht krijgt de bespreking van publicaties – niet in de laatste plaats dissertaties – van de hand van Nederlandstalige filosofen: ook hier wordt gestreefd naar diversiteit in te bespreken werken en in de keuze van recensenten. Verder is er plaats voor bibliografische overzichtsartikelen en voor congresbesprekingen.

Opggericht door Dr. J.D. Bierens de Haan, is het Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte het driemaandelijks orgaan van de Algemene Nederlandse Vereniging voor Wijsbegeerte. Secretaris van de Vereniging: Dr. H.A. Krop, Erasmus Universiteit, Faculteit der Wijsbegeerte, Postbus 1738, 3000 DR Rotterdam

Redactieraad:

PROF. DR. A. BURMS – DR. R. CORBEY – PROF. DR. A.A. DERKSEN – DR. L. HORSTEN – PROF. DR. F.C.L.M. JACOBS – PROF. DR. P. JONKERS – PROF. DR. TH.A.F. KUIPERS – PROF. DR. A.R. MACKOR – DR. M. MEIJNSING – PROF. DR. E. OGER – PROF. DR. TH.C.W. OUDEMANS – PROF. DR. J. PEIJNENBURG – PROF. DR. H.J. POTT – DR. H.C. DE REGT – DR. H.W. DE REGT – DR. S. ROESER – DR. A.M. TAMMINGA – PROF. DR. P.J.M. VAN TONGEREN – DR. M.F. WILLEMSSEN

Hoofdredacteur

DR. J.S. DE BOER:

Universiteit van Amsterdam, Technische Universiteit Delft

Gebiedsredacteurs

DR. M. VAN DYCK

Universiteit Gent

DR. E. EVINK

Rijksuniversiteit Groningen

DR. W. DE MUIJNCK

Radboud Universiteit Nijmegen

DR. R. TINNEVELT

Radboud Universiteit Nijmegen

Redactie-assistent:

J.W. WIELAND

Kopij en alle correspondentie voor de redactie richten aan de hoofdredacteur: ANTW/Dr. J.S. de Boer, Sectie Filosofie, Technische Universiteit Delft, Jaffalaan 5, 2628 BX Delft; bij voorkeur per email: j.s.deboer@tudelft.nl. Auteursinstructies worden op aanvraag toegestuurd.

Boeken ter recensie en correspondentie over recensies richten aan de boekenredacteur: Dr. M. van Dyck, Centrum voor Logica en Wetenschapsfilosofie, Blandijnberg 2, 9000 Gent, België. Email: maarten.vandyck@ugent.be.

Abonnementen

Particulier	€ 60,00
ANVW lid/student	€ 46,25
Instelling	€ 78,00
Los nummer	€ 18,50



Een abonnement wordt automatisch verlengd, tenzij schriftelijk voor 1 december van het lopende jaar is opgezegd.

Abonnementenadministratie

Koninklijke Van Gorcum BV, Postbus 43, 9400 AA Assen, telefoon 0592-379555
Fax 0592-379552, E-mail: antw@vangorcum.nl, Internet: www.vangorcum.nl

ISSN: 0002-5275

INHOUD

REDACTIONEEL	163
FOCUSARTIKEL	
GOVERT DEN HARTOGH, 'Gij zult niet doodslaan'	164
COMMENTAREN	
INEZ DE BEAUFORT, Indiase sloppenbewoners, demente bejaarden, 196 embryo's in incubators, en bevriende dokters. Drie vragen aan Govert den Hartogh	196
MARCUS DÜWELL, Commentaar op Govert den Hartogh 'Gij zult niet doodslaan'	200
JOHN GRIFFITHS, Wat is er verkeerd aan doden?	204
MARTIN VAN HEES, De ethiek van een taboe	208
LIESBET VANHAUTE, Taboe op doden of inconsistentie in het willen? Govert den Hartoghs euthanasievoorbeeld anders bekeken.	211
HENRI WIJSBEK, Gij zult niet doodslaan! En doodspuiten ook niet!	214
REPLIEK	
GOVERT DEN HARTOGH	218
CONGRESBESPREKING	
JOOP LEO, De schoonheid van de wiskunde	226
RECENSIES	
TIM HEYSSE, STEFAN RUMMENS, EN RONALD TINNEVELT, Habermas. Een inleiding op zijn filosofie van recht en politiek (Bert van den Brink)	230
GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, Over de natuurlijke theologie van de Chinezen (Patricia de Martelaere)	233
ABSTRACTS EN PERSONALIA	235

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opname of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezing, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Redactioneel

???????

“This...is one of the most notorious scandals of moral philosophy: moral philosophers have not managed to explain why it is wrong to kill people.” (Fred Feldman¹)

Het taboe op doden

Misschien overdrijft Feldman een beetje. Wie zou je dit ‘schandaal’ moeten verwijten? De ethiek kent behalve de vrije markt van ideeën gelukkig geen Politiebureau of ander coördinatiemechanisme dat er voor zou kunnen zorgen dat alle belangrijke vragen genoeg (en ook niet teveel) aandacht krijgen. Maar het is wel opmerkelijk, daar heeft Feldman gelijk in, dat er zo weinig over het verbod op doden geschreven is.² Dat is niet alleen het geval in de hedendaagse ethiek. In het moderne natuurrecht gold het recht op leven als het belangrijkste van alle natuurlijke rechten, maar over dat recht werd veel minder uitgeweid dan over het recht op vrijheid of op eigendom. Waarschijnlijk denken filosofen dat het recht vanzelfsprekend is en geen verklaring nodig heeft.

Kijk je echter naar wat er dan wel over geschreven is, dan blijkt meteen dat het aantal verschillende opvattingen legio is.³ Soms wordt geopperd dat het verwerpelijk is mensen te doden omdat zij het recht op leven hebben. Maar over de relatie tussen het verbod en het recht kan verschillend worden gedacht: misschien hebben mensen dat recht omdat het verwerpelijk is hen te doden, of misschien verwijzen het verbod en het recht naar dezelfde normatieve stand van zaken. In elk geval heeft het recht even dringend behoefte aan een nadere verklaring als het verbod.

1 Feldman (1992: 157).

2 Vgl. ook Marquis (1997): “deplorable”; McMahan (2002: 189): “(N)o one, to my knowledge, has ever offered an account of why killing is wrong that even begins to do justice to the full range of commonsense beliefs about the morality of killing.”

3 Ik denk daarbij niet eens aan de manier waarop het verbod, c.q. het recht uiteindelijk in een ethische theorie als utilisme, contractualisme of deugdethiek wordt ingebed: daarbij is de pluraliteit uiteraard even groot als die van zulke theorieën. Zo is de kans dat Feldmans eigen antwoord op zijn vraag breed aanvaard wordt niet groter dan de kans dat zijn ‘Justicized Act Utilitarianism’ (een hybride theorie die handelingsutilisme verbindt met een opvatting van rechtvaardigheid als loon naar verdienste) ruime instemming verwerft. Anders dan Düwell (2008: 25 e.v., 44-45) meen ik daarom dat een antwoord dat niet van een specifieke ethische theorie afhankelijk is de voorkeur verdient, ook al zou die theorie de juiste zijn.

Als we focussen op het recht op leven blijkt de diversiteit aan verklaringen grotendeels te herleiden tot een verschil in opvatting over mensenrechten in het algemeen.⁴ De grote scheidslijn op dit gebied betreft de vraag wat zulke rechten precies beschermen: belangen of keuzen. Dient het recht op leven het belang van de levende persoon bij voortzetting van zijn leven, of maakt het ruimte voor de beslissingen die hij met betrekking tot dat leven neemt? Volgens de eerste opvatting is het recht alleen maar het correlaat van de plicht om het leven te ontzien zolang er belang bij voortzetting van dat leven bestaat, volgens de tweede opvatting is het veeleer een bevoegdheid om over eigen leven te beschikken.⁵ In deze laatste visie zijn alle mensenrechten eigenlijk specificaties van één fundamenteel recht: het recht op keuzevrijheid of zelfbeschikking. Het eigen leven geldt dan als een wezenlijk onderdeel van het domein waarover het individu een exclusief beschikkingsrecht heeft. Men kan het opvatten als geïmpliceerd in een eigendomsrecht over eigen lichaam (*self-ownership*). Natuurlijk zijn er ook tussenposities mogelijk. Misschien zijn sommige rechten “uitoefenbaar” en andere niet⁶, of bestaat een recht als het recht op leven uit een pakket van beschermde belangen en bevoegdheden. Het is aannemelijk dat sommige belangen het best worden gediend door de drager ervan daarover beslissingen te laten nemen.

Het is ditmaal niet mijn thema, maar bij de radicale keuze-theorie wil ik toch een kanttekening plaatsen. Neem het recht om gevrijwaard te zijn van marteling. James Griffin betoogt dat ook dat recht primair de autonomie van de drager beschermt: mensen worden immers gemarteld om hen tegen hun wil informatie te ontfutselen, waarmee hun autonomie wordt aangetast.⁷ Maar voor het verbod lijkt toch ook en vooral de manier waarop die informatie

4 Ik veronderstel hierbij dat mensenrechten een morele betekenis hebben die door het recht wordt erkend, niet gecreëerd. Een uitstekende introductie tot het debat tussen deze beide opvattingen biedt Sumner (1987: hfdst. 2). Een specifieke variant van de conceptie van rechten als beschermde keuzen beschouwt de bevoegdheid om de normatieve positie van anderen te bepalen (bijvoorbeeld door hen van hun plichten te ontheffen) als de kern van een recht. De *locus classicus* voor deze variant is Hart (1982: hfdst. 7).

5 Voor de eerste visie, al te vinden bij Bentham, zie bijv. Feinberg (1980: hfdst. 6-12; 1984) Lyons (1969); McCormick (1982: hfdst. 8); Raz (1986: hfdst. 7; 1994, hfdst.11); Birnbacher (1996); Gewirth (1996: 9). Specifiek m.b.t. het recht op leven: Feinberg (1980: 59, 225); Tooley (1982); Rachels (1986); Marquis (1997). (Deze auteurs hebben overigens sterk verschillende opvattingen van het beschermde belang.) Voor de tweede visie zie bijv. Sumner (1987); Griffin (2008: ‘personhood account’); Beyleveld & Brownsword (2001: hfdst. 4); Steiner (1994: hfdst. 3); maar ook Leenen (1994). Zoals Sumner (1987) uitlegt kan een belangen-theorie wel erkennen dat het belang mede beschermd wordt door een bevoegdheid om keuzen te maken. Volgens Thomson (1990: 285), bijvoorbeeld, beschermt het recht op leven de waarde van het leven voor de persoon die dat leven leeft, maar zij beschouwt dat recht tevens als een soort ‘eigendom’ dat vervreemd en zelfs verkocht kan worden. Omgekeerd kan een keuze-theorie erkennen dat het recht coreleert op plichten die belangen beschermen, zolang de drager van het recht maar keuzen kan maken met betrekking tot die plichten. De cruciale kwestie wordt daarmee of zulke keuzen met betrekking tot alle mensenrechten mogelijk zijn, zie noot 10.

6 Montague (1980).

7 Griffin (2008:52-53). Griffins voornaamste bezwaar tegen de belangentheorie is dat deze theorie geen criterium biedt om te beslissen welke belangen door rechten beschermd zijn, Griffin (2008: 54-55, 88-89). Maar dit probleem geldt evenzeer voor zijn eigen claim dat er een mensenrecht bestaat op “minimal provision”.

verkregen wordt relevant te zijn. En martelen is evenzeer verboden als het om andere redenen gebeurt, of zonder reden, uit louter genoeg in eigen macht en andermans lijden.⁸

Ik wil daarmee niet ontkennen dat het belang dat mensen hebben bij de uitoefening van hun vermogen tot autonomie een van de voornaamste belangen is die door mensenrechten beschermd wordt, het is alleen niet het enige. Het recht op leven heeft daarnaast nog een specifiek verband met het vermogen tot autonomie: alleen wezens die plannen kunnen maken voor de toekomst en die kunnen uitvoeren, die kunnen handelen op grond van redenen en niet alleen instinctief reageren, en die tot heroverweging van hun redenen in staat zijn, kortom ‘personen’, kunnen belang hebben bij voortzetting van hun leven. Voor alle andere levende wezens geldt mijns inziens het argument van Epicurus: als zij er zijn is de dood er niet, en als de dood er is zijn zij er niet, ze kunnen dus niet geraakt worden door de dood en geen belang hebben bij de voortzetting van hun leven. Ook dit is een uiterst controversieel onderwerp, dat een bespreking verdient die ik nu niet kan geven.⁹ Ik noem mijn opvatting daarover alleen om vervolgens aan te geven dat, zelfs als het recht op leven alleen voor personen zou gelden, wezens die beslissingen over hun leven kunnen nemen, het toch (ook) hun belang bij het leven zelf beschermt, niet (alleen) hun belang om zulke beslissingen te kunnen nemen. Zo houdt het recht op leven bijvoorbeeld ook de Samaritaanse plicht van anderen in om je te helpen als je in levensgevaar verkeert.¹⁰

Maar, zoals gezegd, dat het recht op leven (mede) het belang bij het leven dient is niet mijn eigenlijke thema. Er is namelijk in het verbod om te doden nog een andere dimensie te vinden. Heel pregnant komt die tot uiting in de houding van Nederlandse dokters ten opzichte van euthanasie. Ook als een arts in een concreet geval geen enkele twijfel heeft over de vrijwilligheid van het verzoek om levensbeëindiging en over de ernst van het lijden dat dit verzoek motiveert, blijft het voor hem moeilijk om op dat verzoek in te gaan. Sommige artsen zijn daar niet toe in staat, ook al hebben ze er geen principiële bezwaren tegen. Volgens Clark en Kimsma kunnen andere artsen alleen zover komen omdat zij een speciale relatie tot de patiënt ontwikkelen, een andere dan de gewone, een relatie die zij omschrijven als ‘medische vriendschap’.¹¹ (Het is niet moeilijk om te voorspellen hoe tegenstanders van euthanasie in

8 Behalve het belang bij lichamelijke integriteit beschermt het recht stellig ook een belang bij persoonlijke waardigheid: marteling is ook altijd vernederend. Zie §7.

9 Ik geef argumenten voor mijn opvatting in een nog ongepubliceerde tekst *The sting of death*.

10 Als alle mensenrechten nadere invullingen zijn van het recht op zelfbeschikking, volgt daaruit het Volenti-principe. (*Volenti non fit iniuria*: handelingen waarmee iemand heeft ingestemd, kunnen zijn recht niet schenden.) Voorzover mij bekend geldt echter in alle rechtssystemen het Volenti-beginsel juist niet voor de meest fundamentele mensenrechten, het recht op leven, op lichamelijke integriteit en op persoonlijke vrijheid. Sommige aanhangers van de keuzetheorie verwerpen zulke beperkingen, anderen verdedigen die met een beroep op de menselijke waardigheid als een nog fundamenteeler principe, zie §5. Ik heb de grenzen van het Volenti-principe o.m. besproken in den Hartogh (2000).

11 Clark en Kimsma (2004), vgl. Kimsma, Clark en van Leeuwen (2008), van Marwijk e.a. (2008).

binnen- en buitenland op deze visie zullen reageren: blijkbaar moeten die Nederlandse artsen eerst de professionele norm opzij zetten die een zekere mate van distantie tot de patiënt voorschrijft, voor zij de meer fundamentele norm van de heiligheid van het leven kunnen schenden. De bereidheid om op het verzoek in te gaan berust zo gezien op een zelf al onwenselijke vorm van ‘collusie’ tussen arts en patiënt.¹²⁾

Omdat een speciale relatie tot de patiënt nodig is, is het voor vrijwel geen enkele arts denkbaar om in te gaan op een levenstestament waarin gevraagd wordt om euthanasie in een gevorderd stadium van dementie. De meeste artsen rationaliseren dit door aan te nemen dat mensen die zo’n levenstestament opstellen geen idee hebben van wat het betekent om dement te zijn. Maar ook artsen die begrip hebben voor de werkelijke redenen voor het verzoek, of die zelf ook zulke redenen hebben, weten dat ze niet in staat zullen zijn om op zulke verzoeken in te gaan. Het is ondenkbaar om iemand die rustig in het zonnetje zit te suffen met een injectienaald te besluipen omdat zij daar ooit om gevraagd heeft, en goede redenen had om daarom te vragen. Wat ontbreekt is allereerst het onmiddellijke appel dat uitgaat van zeer ernstig lijden, maar bovendien en vooral ook de ‘collusie’, de communicatie met de betrokkene die van de dodende handeling een vorm van samenwerking maakt, de uitvoering van een gemeenschappelijke intentie. Het doden van een Alzheimer-patiënt die van zo’n gemeenschappelijke intentie geen benul meer kan hebben, zul je ervaren als beulswerk, ook al weet je met je verstand dat het goed zou zijn voor deze persoon, gezien zijn levensinstelling gedurende zijn hele leven, om nu te mogen sterven.

Waar komt deze huiver vandaan? Clark en Kimsma hebben daar geen twijfel over: het is het gebod ‘gij zult niet doden’. In zo’n geval is er echter geen recht van de persoon dat in de weg staat: zij heeft belang bij de dood, en zij heeft gekozen voor de dood toen dat nog kon.¹³ In het verbod om te doden gaat dus een element schuil dat het recht op leven overstijgt. Ik zal dat aanduiden als *het taboe op doden*.

Het taboe ligt ten grondslag, of in elk geval mede ten grondslag, aan de onderscheidingen die we maken bij de beoordeling van medisch handelen bij het levenseinde. Neem bijvoorbeeld terminale of palliatieve sedatie: het zo diep mogelijk verlagen van het bewustzijn van een patiënt met de bedoeling die toestand voort te zetten tot aan diens overlijden. In de beleving van artsen is dit een handeling van geheel andere orde dan euthanasie of hulp bij suïcide: het is ‘normaal medisch handelen’, het bestrijden van symptomen, en artsen verzetten zich er dan ook tegen het met bijzondere waarborgen te omringen, zoals bijvoorbeeld een consultatieplicht. Volgens deskundigen is er reden om ons af te vragen of artsen niet te gemakkelijk voor deze uitweg kiezen, ook in situaties waarin er nog andere palliatieve mogelijkheden zouden zijn om het

12 Koerselman (2000). Ik wil niet ontkennen dat Koerselman wijst op een reëel gevaar.

13 Hiertegen wordt vaak ingebracht dat het daarbij alleen om een belang en een keuze van de vroegere persoon gaat, die strijdig is met het belang en de wil van de latere demente persoon. Naar mijn mening komt er een moment in de ontwikkeling van de dementie waarop de demente ‘persoon’ geen belang meer kan hebben bij voortzetting van zijn leven (het argument van Epicurus geldt voor hem) en die voortzetting ook niet meer kan willen. Zie den Hartogh (2008).

lijden van de patiënt te verlichten, mogelijkheden die speciale deskundigheid en extra inzet van tijd en middelen vragen. Bekeken vanuit het standpunt van de patiënt is de beslissing tot terminale sedatie net zo ingrijpend als de beslissing om zijn leven te beëindigen. In beide gevallen gaat het om het einde van het leven waarvan hij het bewuste subject is. Patiënten kunnen een voorkeur voor de ene of voor de andere uitweg hebben, maar fundamenteel is er voor hen geen verschil. Wie de weg van sedatie kiest, heeft daarna ook geen belang meer bij het leven en hoopt dan ook altijd dat de dood snel komt. Kunstmatige toediening van vocht geldt om die reden dan ook als “zinloos handelen”. Maar hoewel beide handelingen voor de patiënt even ingrijpend zijn, geldt euthanasie als doodmaken, en terminale sedatie niet, en dat maakt voor artsen blijkbaar een wezenlijk verschil.¹⁴

Een soortgelijke beschouwing zou gegeven kunnen worden over andere fundamentele onderscheidingen op het terrein van medische beslissingen betreffende het levenseinde. Ook palliatief handelen dat een voorzienbaar levensbekortend effect heeft wordt tot het domein van ‘normaal medisch handelen’ gerekend omdat het niet als een vorm van doden wordt beschouwd. Terecht of ten onrechte? Is het voldoende, relevant of zelfs alleen maar waar dat de arts “niet de intentie had om te doden”? Daarover valt veel te zeggen, maar dat de onderscheiding getuigt van de (perceptie van de) relevantie van het taboe op doodmaken staat vast.¹⁵

Om te besluiten af te zien van (verder) medisch handelen, is het genoeg dat de wilbekwame patiënt daarvoor kiest, of de wilsonbekwame patiënt bij dat handelen geen belang meer heeft. Als euthanasie überhaupt al een legale optie is, worden daaraan echter veel strengere eisen gesteld: euthanasie geldt als ‘doden’, niet alleen ‘laten sterven’. Het is verre van eenvoudig om dat onderscheid precies te maken, het is bijvoorbeeld niet zonder meer beslissend of er sprake is van handelen of van nalaten-te-handelen. Het omdraaien van een schakelaar kan een vorm van abstineren zijn, het nalaten om een eenvoudige levensreddende ingreep uit te voeren een vorm van moord. Maar hoe het onderscheid tussen beslissingen van beide typen ook precies gemaakt moet worden, het traceert een verschil in perceptie van het morele gewicht daarvan.¹⁶

Ik denk inderdaad dat het taboe op doden de fundamentele reden is waarom het in de meeste landen maar steeds niet lukt om euthanasie en/of hulp bij suïcide te legaliseren. In de discussie daarover wordt blijvende strafbaarheid vooral bepleit op grond van zorgen over de mogelijkheden van misbruik van opheffing daarvan. Dat dit niet de diepere reden is blijkt vooral uit de selectivi-

14 Het verschil zou nog geringer worden als we zouden kiezen voor een definitie van de dood als hogere-hersendood. Dan zou het verschil alleen bestaan in de theoretische mogelijkheid om de sedatie nog op te heffen.

15 Mijn opvatting daarover is dat de zogenaamde leer van het dubbele effect alleen van toepassing is als het ‘beoogde’ en het ‘alleen maar voorziene’ effect verschillende personen betreffen. Anders is er geen reden om de effecten niet te salderen. De leer is dan min of meer equivalent aan de versie van de categorische imperatief die verbiedt personen alleen als middel te behandelen en niet altijd ook als doel-in-zichzelf, vgl. Quinn (1993). Ik hoop daar elders dieper op in te gaan.

16 Ook daarop hoop ik elders terug te komen.

teit waarmee dat argument naar voren geschoven wordt.¹⁷ Als we bezorgd zijn dat in een land waarin tientallen miljoenen mensen niet verzekerd zijn tegen ziektekosten dokters onverzekerde patiënten zullen doden als doden niet te allen tijde strafbaar is, zouden we ons nog veel meer zorgen moeten maken over de vrijheid die deze dokters hebben om bij zulke patiënten af te zien van levensreddende behandelingen of hun leven te bekorten onder het mom van symptoombestrijding.

Dat het verbod op doodmaken dieper gaat dan het recht op leven komt dus in het recht tot uiting, ook al wordt dat slechts zelden expliciet erkend. Bekend is de uitspraak van de Amerikaanse opperrechter Antonin Scalia dat het recht de heiligheid van het leven beschermt, zelfs als dat “contrary to a person’s interests, and opposed by his autonomous will” is.¹⁸ Maar het Europese Hof voor de Rechten van de Mens heeft in de zaak Diane Pretty eigenlijk hetzelfde gezegd door op te merken dat artikel 2 van het Europese Verdrag voor de bescherming van de Rechten van de Mens waarin het recht op leven wordt erkend, “unconcerned” is “with issues to do with the quality of living or what a person chooses to do with his or her life”.¹⁹ Het is alleen nogal verwarrend om, zoals hier gebeurt, het taboe als een element van het recht op leven aan te duiden: voor de betrokkene is het meer een last dan een recht. Dat het hof dit taalgebruik kiest, is te verklaren uit het feit dat het verbod op doden in relevante documenten zoals de Europese Verdrag alleen in een bepaling betreffende het recht op leven is verpakt.²⁰ Dat het recht zo in elkaar zit is overigens zelf een feit dat helder denken over het verbod bemoeilijkt.

De vraag naar een rationale

De vraag die ik aan de orde wil stellen is of we een rationale kunnen vinden voor het taboe op doodmaken, een verklaring die het ook in zekere mate rechtvaardigt. Volgens sommigen is het principieel verkeerd om die vraag te stellen; zo’n taboe zou zelf een ultiem gegeven in onze morele ervaring zijn dat niet verder gerechtvaardigd kan worden of hoeft te worden.²¹ Problematisch aan deze opvatting is dat je dan geen criterium in handen hebt om uit te maken voor welke categorie wezens het taboe precies geldt: personen, potentiële personen, levende organismen van de menselijke soort, van andere soorten? Ook dat kan alleen in de morele ervaring gegeven zijn. Maar hoewel het taboe vrijwel universeel wordt ervaren, lopen de opvattingen over het

17 Vgl. Dworkin (1993: 197).

18 In een *concurrent opinion* bij *Cruzan v. Director, Missouri Department of Health* 497 US 261 (1990).

19 *Pretty tegen het Verenigd Koninkrijk*, 29 april 2002. In de rechtspraak van het Bundesverfassungsgericht komen soortgelijke uitspraken regelmatig voor. Zo wordt in BverfGE39.1 (25/2/1975, *Schwangerschatsabbruch 1*) gesteld dat de grondwetsartikelen betreffende mensenrechten niet alleen subjectieve afweerrechten tegen de staat bevatten, maar ook een objectieve orde van waarden.

20 In de Nederlandse Grondwet ontbreekt het recht zelfs.

21 Deze opvatting was kenmerkend voor de Britse intuitionisten zoals Prichard en Carritt in het begin van de 20^e eeuw, en is het nog steeds onder hun hedendaagse geestverwanten zoals Dancy (2004).

toepassingsdomein ervan ver uiteen. Als we niet over een rationale beschikken, kunnen we evenmin beargumenteerd beslissen welke uitzonderingen we toelaten, en ook dat is een omstrede kwestie. Weliswaar is zelfverdediging als rechtvaardiging om een ander te doden in principe vrijwel onbetwist, maar doodstraf en euthanasie zijn dat allerminst. Traditioneel wordt gezegd dat we 'onschuldigen' niet mogen doden, maar het begrip 'onschuldig' blijkt dan een technische betekenis te hebben die is toegesneden op een bepaalde opvatting over de mogelijkheid om doodstraf of euthanasie te rechtvaardigen en in de discussie daarover dan ook geen argument oplevert. De meest fundamentele reden om naar een rationale voor het taboe te zoeken, is tenslotte dat, hoewel het taboe als psychologische ervaringswerkelijkheid gegeven is, het morele gewicht daarvan niet boven verdenking verheven is. Mogelijk is er wel een psychologische verklaring voor het bestaan van het taboe, wie weet misschien zelfs een evolutie-biologische. Maar dat neemt niet weg dat het ons tegelijk zou kunnen afhouden van een rationele omgang met de belangen die mensen kunnen hebben bij voortzetting of juist beëindiging van hun leven, en de keuzen die zij daarover maken. Ook zou men kunnen vermoeden dat het taboe in onze cultuur eigenlijk niet meer is dan een atavistische rest van de christelijke geloofsleer, die ook mensen die dat geloof niet langer delen nog 'in de genen' zit.²² In dat geval zouden we dokters die moeilijk doen over een euthanasieverzoek of een levenstestament moeten voorhouden: we begrijpen dat jullie hier een psychologisch probleem mee hebben, maar dokters moeten wel eens vaker moeilijke beslissingen nemen, zelfs veel moeilijker beslissingen dan een stervende patiënt een paar dagen lijden te besparen, bijvoorbeeld de baarmoeder weg te nemen bij een overigens gezonde jonge vrouw.²³ Dus: gewoon even flink wezen.

De zoektocht naar een rationale voor het taboe wordt gehinderd doordat dit, zoals wellicht bij een taboe te verwachten is, een terrein is waarop heel grote en heel vage woorden worden gebruikt: eerbied voor het leven, de waardigheid van de mens, de waardigheid van de persoon, en doordat het pathos waarmee die woorden gebruikt worden vaak omgekeerd evenredig is met de transparantie van hun betekenis. De discussie verloopt dan veelal in slagzinnen, en radicale conclusies worden getrokken op grond van nauwelijks navolgbare argumenten. De zoektocht wordt daardoor echter niet alleen moeilijker maar ook dringender.

Er zijn drie richtingen waarin een rationale gezocht zou kunnen worden.

- (1) Het menselijk leven zou niet alleen een persoonlijke waarde hebben, een waarde voor degene die het leeft, maar ook een bovenpersoonlijke waarde, vaak aangeduid met termen als 'heiligheid' of 'onaantastbaarheid'.
- (2) De mens, de persoon, of de menselijke persoon heeft een bijzondere morele status, een 'waardigheid', die bijzondere eisen stelt.
- (3) Het taboe heeft iets te maken met de speciale aard van sociale normen en van de relaties die zij tussen normsumenten stichten. Daarbij zijn, zoals

22 Van Dantzig (1995: 27); (1998); vgl. ook Hoerster (1998: 22).

23 Ook dit voorbeeld ontleen ik aan van Dantzig.

we zullen zien, nog weer meerdere mogelijk relevante aspecten van zulke relaties te onderscheiden.

Pas bij het zoeken in de derde richting zal ik tot positieve resultaten komen. Daarbij zullen echter elementen van de alternatieve verklaringen die ik eerst heb afgewezen, verklaringen in termen van de bovenpersoonlijke waarde van het leven en van de menselijke waardigheid, in een nieuwe gedaante terugkomen en alsnog om erkenning vragen.

Heeft het leven bovenpersoonlijke waarde?

Het is een open deur dat voortzetting van het leven voor de meeste mensen waarde heeft, al zijn er pessimisten die het ontkennen, en is nadere uitleg alleen al daarom gewenst. Voortzetting van iemands leven heeft vaak ook waarde voor anderen. Maar zou iemands leven ook een waarde kunnen hebben die niet herleid kan worden op de waarde die het heeft voor hemzelf of voor anderen, een bovenpersoonlijke waarde?

Het is niet eenvoudig zich een duidelijke voorstelling van zo'n bovenpersoonlijke waarde te maken. Misschien wordt met een begrip als 'de heiligheid van het leven' het taboe op doden alleen maar uitgedrukt, niet onderbouwd. Een term als 'onaantastbaarheid' suggereert dat nog sterker. De heiligheid en onaantastbaarheid van het leven wordt gewoonlijk ook alleen beleden en niet uitgelegd, wat het vermoeden versterkt dat we alleen met een projectie, niet met een verklaring van het taboe te maken hebben.

Als het leven een bovenpersoonlijke waarde zou hebben, dan moet die waarde bovendien een heel bijzonder karakter hebben dat – toegegeven – door termen als heiligheid en onaantastbaarheid wel wordt aangeduid, hoe vaag die termen overigens ook zijn. Dat het leven een bovenpersoonlijke waarde heeft, wil namelijk niet zeggen dat we het zouden waarderen er meer van te hebben en ons moreel geroepen voelen daaraan bij te dragen. Het gaat om een waarde die er niet om vraagt vermeerderd, laat staan gemaximaliseerd maar alleen om gerespecteerd te worden.²⁴ Dat is vreemd want het lijkt tot de logica van het goede te behoren dat meer ervan altijd beter is, tenminste tot aan een zekere drempelwaarde. Kennen we andere voorbeelden van zaken die in deze bijzondere zin waardevol zijn? Ronald Dworkin meent dat we niet dringend meer Tintoretto's zouden willen hebben, terwijl we er tegelijk voor terugschrikken een van de bestaande Tintoretto's te vernietigen.²⁵ Als hij daar gelijk in zou hebben – het idee lijkt me hoogstens begrijpelijk voor iemand die net in Venetië is geweest – dan hangt dat echter toch samen met het aantal Tintoretto's dat we al hebben: dat bevindt zich dan kennelijk ongeveer op de drempelwaarde.

24 Vgl. de formulering die Pettit (1991) geeft van het onderscheid tussen consequentialisme en deontologie: "the proper way to respond to values" is voor consequentialisten "to promote them", voor deontologen "to honour them". Volgens dit criterium is de heiligheid van het leven een deontologische norm.

25 Dworkin (1993: 74). Dat de analogie niet deugt blijkt ook uit het feit dat we het evenzeer zouden betreuren als een van de bestaande Tintoretto's door brand verloren zou gaan.

Maar door het leven heilig te noemen bedoelen we ook niet dat er een optimale hoeveelheid leven is waarboven we van het goede teveel zouden krijgen. Dat de bovenpersoonlijke waarde van het leven deze bijzondere en wellicht unieke eigenschap heeft, versterkt het vermoeden dat we eigenlijk alleen te maken hebben met een vermomming in waardenkleed van het taboe op doden.²⁶

Sommige auteurs vermijden dit probleem door te stellen dat het juist de persoonlijke waarde van het leven is die het onaantastbaar maakt. Zo geeft John Finnis ons een lijst van zeven fundamentele goederen die alle essentieel zouden zijn voor een goed leven, en “leven” is het eerste van die goederen.²⁷ Finnis stelt vervolgens dat de waarde van deze goederen incommensurabel is, zodat we nooit een reden kunnen hebben om één van deze goederen op te offeren voor een of meer van de andere. Een mens zou dan ook nooit een belang kunnen hebben bij de dood, of een redelijk verzoek kunnen doen om te mogen sterven. Daarom houdt het recht op leven tegelijk de onaantastbaarheid van dat leven in.

Die radicale incommensurabiliteitstheze is niet erg plausibel. Zelfs voor iemand die zich op een brandstapel van de Heilige Inquisitie bevindt zou het dan nog verkieslijk zijn enige minuten in de vlammen te mogen doorleven. Even problematisch is het om het biologische leven te beschouwen als waardevol (voor de betrokkene) in zichzelf. Het biologische leven is het vehikel voor bijna alle goederen die aan een biografisch leven waarde kunnen geven.²⁸ Maar draagt het zelf ook rechtstreeks aan die waarde bij?²⁹ Wat is er voor iemand die duurzaam gesedeerd is of in een onomkeerbare vegetatieve toestand verkeert, zo mooi aan om in elk geval nog te leven? Wat voor belang heeft een boom er bij om te leven?³⁰ Zaken kunnen alleen waarde hebben voor een wezen dat een waarderend gezichtspunt inneemt en van daaruit die waarde in beginsel kan beamen.³¹ De waarde die Finnis aan het leven toekent kan daarom geen andere dan een bovenpersoonlijke waarde zijn, en zijn conceptie van de onaantastbaarheid van het leven is even misleidend als die van het Europese hof: hij stelt een last als een recht voor.

26 Soms wordt ieder aspect van de werkelijkheid dat vraagt om een bepaalde respons als een waarde beschouwd. (De waardigheid van de mens of de persoon is dan ook een waarde.) Dat is een conceptie van waarde die een deontologische norm insluit.

27 Finnis (1979). Het betoog van Dworkin (1993) dat iedereen, liberaal of conservatief, *pro life of pro choice*, de “intrinsieke” waarde of heiligheid van het leven zou erkennen, berust erop dat hij geen onderscheid maakt tussen objectieve of kritische aspecten van persoonlijke waarde (wat goed is voor iemand ook als hij dat zelf niet inziet) en bovenpersoonlijke waarden, zie den Hartogh (1997).

28 Bijna, want als je boeken na je dood nog gelezen worden draagt dat ook bij tot de persoonlijke waarde van je leven: er bestaan dus posthume goederen.

29 Zie Raz (2001: hfdst. 3).

30 In de milieufilosofie is het gangbaar om te zeggen dat bomen een “eigen goed” hebben, zie bijv. Achterberg (1986: 29-30, 110-119); Taylor (1986: 60-71). Maar daarmee kan alleen bedoeld zijn dat we de kwaliteit van het bestaan van een boom, anders dan van een artefact, kunnen bepalen zonder verwijzing naar de doelen van een gebruiker. Het kan niet betekenen dat het bestaan van de boom waardevol is voor de boom zelf. Zie Den Hartogh (1993: 4-10).

31 Wat niet betekent dat zaken geen waarde voor dat wezen kunnen hebben als het die niet zelf waardeert.

Bestaan er eigenlijk wel bovenpersoonlijke waarden? Bovenpersoonlijke waarden worden soms geïdentificeerd met intrinsieke waarden. Maar het begrip 'intrinsieke waarde' is dubbelzinnig. Aan kunst, bijvoorbeeld, wordt vaak een intrinsieke waarde toegeschreven. Daarmee wordt bedoeld dat een kunstwerk niet een middel is om kunstgenot op te wekken zoals alcohol een roes opwekt. Het kunstgenot zelf is een erkenning van de kwaliteit van het kunstwerk. Niettemin bestaat de waarde van kunst erin dat zij het leven van mensen verrijkt. Ook natuurlijke objecten kunnen intrinsieke waarde voor mensen hebben. (En voor andere levende wezens die een waarderend gezichtspunt kunnen innemen.) Zulke intrinsieke waarden zijn tegelijk persoonlijke waarden.³²

Thomas Nagel geeft als voorbeeld van een bovenpersoonlijke waarde de oplossing van een buitengewoon ingewikkeld wiskundig vraagstuk dat door vrijwel niemand begrepen wordt en geen praktisch nut heeft.³³ We zouden ons kunnen voorstellen dat deze oplossing geschreven staat op een steen die zich door de ruimte beweegt lang nadat de zon is uitgedoofd. Heeft het dan nog waarde dat die oplossing 'bestaat'? Ik vermoed dat wie geneigd is dat te beamen alleen bedoelt dat de voorstelling van die steen iets aantrekkelijks heeft voor degene die zich die voorstelling maakt.

Toch lijkt het me onweersprekelijk dat er bovenpersoonlijke waarden bestaan. Een argument daarvoor is het volgende.³⁴ Als een vrouw IVF wil, zal zij eerst onderworpen worden aan een screening.³⁵ Ze mag niet verslaafd zijn, geen geschiedenis hebben van kindermishandeling, niet ouder zijn dan, zeg, 41 jaar, geen drager van een ernstig genetisch defect, in sommige klinieken mag ze niet alleenstaand zijn, en tot voor kort niet lesbisch. Fertiliteitsartsen stellen deze eisen, zeggen ze, 'in het belang van het toekomstige kind'. Maar als de conclusie van het onderzoek is dat de IVF niet doorgaat, zal er helemaal geen kind zijn, en het kan niet in het belang van een niet-bestaand wezen zijn om ook in de toekomst niet te bestaan.

In feite stuiten we hier op twee problemen. Het eerste probleem doet zich voor in die situaties waarin we geen reden hebben om te verwachten dat het toekomstige kind een leven tegemoet gaat dat het bij de voortduur zou wensen te verlaten. In dat geval zal het kind zelf zijn bestaan prefereren boven niet-bestaan en kan het dus niet in zijn belang zijn om zijn bestaan te voorkomen. Dit is Parfitts eerste non-identiteitsprobleem.³⁶ Een tweede probleem is dat je iemand niet kunt schaden door zijn bestaan te veroorzaken, zelfs niet als hij dit bestaan dagelijks vervloekt. Want je kunt alleen door een handeling geschaad worden als je zonder die handeling beter af zou zijn geweest. Maar als je niet verwekt wordt, kun je niet beter af zijn, want dan besta je niet. Dit is Parfitts tweede non-identiteitsprobleem, dat hijzelf, m.i. ten onrechte, niet

32 Misverstand zou kunnen worden vermeden door van ultieme waarden te spreken. Rønnow-Rasmussen & Zimmerman (2005: xxv), zeggen terecht dat met 'intrinsieke waarden' traditioneel ultieme waarden in deze zin bedoeld zijn.

33 Vgl. Nagel (1979: 129-130); (1986: 153).

34 Uitvoeriger uiteengezet in Den Hartogh (2006b).

35 Hunfeld en Passchier (2006).

36 Parfit (1984: 359) onderscheidt beide problemen.

onoverkomelijk acht.³⁷ Alleen al vanwege het eerste probleem zal het door-
gaans niet “in het belang van het toekomstige kind” zijn om niet verwekt te
worden. Toch zullen de meesten van ons in principe sympathie hebben voor
de werkwijze van de fertilitateitsartsen, ook als we het niet met alle criteria die
zij gebruiken eens zijn. Stel dat een vrouw via pre-implantatie diagnostiek een
embryo wil uitzoeken dat een ernstige handicap heeft. Dat ervaren we als bui-
tengewoon verwerpelijk, maar niet omdat het toekomstige kind daarvan het
slachtoffer is. Voor Joel Feinberg is dit dan ook de enige vorm van ‘victimless
wrongdoing’ waar het strafrecht aan te pas zou mogen komen.³⁸ In zulke beslis-
singen – te denken valt natuurlijk ook aan beslissingen die zowel de identiteit
van toekomstige generaties als de kwaliteit van hun bestaan bepalen – blijkt
toekomstig leven een waarde te hebben die niet als een persoonlijke waarde
kan worden opgevat. Wat echter meteen opvalt is dat deze bovenpersoonlijke
waarde van het leven afhangt van de persoonlijke waarde van de inhoud van
dat leven: van de aanwezigheid (in voldoende mate) van goederen die het
de betrokkene mogelijk maken een goed leven te hebben. En daarom is die
bovenpersoonlijke waarde van het leven ook een variabel gegeven. Waarover
we ons drukmaken is immers juist dat die bovenpersoonlijke waarde van het
leven van het toekomstige kind “voldoende” moet zijn, hoe we die drempel-
waarde ook in de praktijk denken te kunnen bepalen.

Die bovenpersoonlijke waarde van het leven is zeker ook relevant voor ons
begrip van de betekenis van het sterven en dus van het doden. Ook als iemand
eenmaal bestaat, heeft zijn toestand, en daarmee ook zijn voortbestaan, een
waarde die uitstijgt boven de waarde die een en ander heeft voor hemzelf, of
voor anderen. Dat verklaart mede waarom we het als iets dramatisch ervaren
dat iemand sterft in de bloei van zijn leven: er gaat iets waardevols verloren,
niet alleen voor hemzelf of voor anderen. Maar die overweging is niet van
belang als een leven al afgerond is en kan daarom het taboe op doodmaken
in zo'n geval niet verklaren. De bovenpersoonlijke waarde van het leven, zou
je kunnen zeggen, superveniëert op de persoonlijke waarde. Daarom kan het
beroep op die bovenpersoonlijke waarde het taboe niet verklaren.

Een andere niet-theologische uitleg van de bovenpersoonlijke waarde van
het leven is mij eigenlijk niet bekend.³⁹ Ook weer geen schandaal misschien,
maar toch ook een opmerkelijk feit.

37 Parfit (1984: 487-490). Waarom het probleem onoverkomelijk is, heb ik uiteengezet in
een nog ongepubliceerde tekst, *Not to be born were best*, vgl. Heyd (1992).

38 Feinberg (1988), zo ook Harris (1993). (Ook Feinberg beschouwt het tweede non-iden-
titeitsprobleem als oplosbaar, zie Feinberg (1992).) Op dit punt blijkt duidelijk het falen
van de argumentatiestrategie van Dworkin (1993) die gebaseerd is op het uitgangspunt
dat de staat alleen geïnteresseerd mag zijn in rechten, niet in onpersoonlijke waarden,
vgl. Den Hartogh (1997).

39 Een uitzondering is Ronald Dworkin's seculiere versie van de scheppingstheologie,
Dworkin (1993). De bovenpersoonlijke waarde van het menselijk leven die volgens
hem door iedereen wordt erkend, zou berusten op de investeringen die in dat leven
gemaakt zijn door God, de natuur, de ouders, in het bijzonder de moeder, anderen, en
de persoon die het leven leeft zelf. Ik zie echter niet in waarom de “investeringen” die
door de natuur zijn gedaan een bijzonder respect verdienen. (Dat zou het tuinieren
vrijwel onmogelijk maken.) De overige investeringen verdienen dat respect alleen naar
de mate waarin het investeringen zijn in iets waardevols, vgl. den Hartogh (1997: 58-59;
McMahan (2002: 465-466). Dworkin's interpretatie is daarom afhankelijk van een meer

De menselijke waardigheid

In zijn magistrale werk *The Ethics of Killing* (2002) verwerpt Jeff McMahan de opvatting dat het recht op leven het belang bij dat leven beschermt van degene die dat leven leeft. Dat belang kan immers sterk uiteenlopen, en dan zou de schending van het recht dat dit belang beschermt, dus ook een uiteenlopend moreel gewicht hebben. Je zou dan (*ceteris paribus*) een lagere straf moeten krijgen als je een oudere persoon vermoordt, laten we zeggen iemand van boven de pensioengerechtigde leeftijd. (Zoals de leeftijd waarop je moet opkrassen eufemistisch genoemd wordt.) In feite lijkt het strafrecht echter de overtuiging uit te drukken dat aan ieders leven gelijke beschermwaardigheid toekomt, en die overtuiging wordt breed gedeeld.⁴⁰

Als het recht op leven niet afhangt van de persoonlijke waarde van het leven – en evenmin, zou ik willen toevoegen, van de bovenpersoonlijke waarde die immers evenzeer variabel is – waar is het dan op gebaseerd? Volgens McMahan drukt het gelijke morele gewicht van het recht een gelijke morele status uit die aan ‘personen’ toekomt op grond van hun persoon-zijn, een status die hij aanduidt als de waardigheid van de persoon. “(W)hile the *badness of death* is correlative with the value of the victim’s possible future life, the *wrongness of killing* is correlative with the value or worth of the victim himself.”⁴¹

Stel dat McMahan gelijk heeft in zijn opvatting dat de morele kritiseerbaarheid van een dodende handeling geen functie is van de daardoor toegebrachte schade. Volgt daaruit dan inderdaad dat het recht op leven geen belang beschermt? Niet noodzakelijk: als onze belangen tellen, ligt daarmee niet automatisch vast hoe ze tellen. Bij het stellen van prioriteiten in de gezondheidszorg wordt rekening gehouden met de extra levensverwachting na een geslaagde behandeling. Maar dit kan op twee manieren gebeuren. Kenmerkend voor de ene methode is het gebruik van QALY’s of een vergelijkbare maat: de prioriteit van een behandeling neemt dan toe met het aantal extra levensjaren dat daarna nog verwacht mag worden. Een alternatieve manier is echter om aan iedereen die recht heeft op zorg een gelijk budget toe te kennen dat iedereen zelf kan verdelen over de beschikbare medische voorzieningen, na geïnformeerd te zijn

fundamentele conceptie van persoonlijke of bovenpersoonlijke waarde. Bovendien is zowel de omvang van de investeringen als in elk geval de persoonlijke waarde van het goed waarin geïnvesteerd is, variabel, en daarom is de investeringswaarde van een menselijk leven, die een functie is van beide factoren, eveneens variabel. Maar het taboe op doodmaken lijkt een constant moreel gewicht te hebben. Het kan dus niet verklaard worden in termen van investeringswaarden.

40 Lippert-Rasmussen (2007) betwist dit. Ook volgens Thomson (1990: 154) is de ernst van een rechtsschending een functie van de daardoor toegebrachte schade voor de drager van het recht. Het argument van McMahan is ook te vinden bij Raz (2001: 124).

41 McMahan (2002: 242). In feite beperkt McMahan dit tot personen die een bepaalde drempelwaarde van “personhood” bereiken; daar beneden zou het recht op leven wel correleren met het belang erbij. Waarom volgt uit de waardigheid van de persoon dat het verkeerd is hem te doden? Een mogelijk argument is het volgende. Je waardigheid berust op je vermogen tot autonomie, dus mag je dat vermogen niet aantasten, maar dat doe je door je leven te beëindigen. Griffin (2008: 217; Velleman (2008). Tegen dat argument kan worden ingebracht dat je je waardigheid niet beëindigt door je leven te beëindigen. Je komt dan immers niet in een onwaardige toestand terecht, en sommige van je rechten (bijv. op eer en goede naam, op respectvolle bejegening van je dode lichaam en uitvoering van je testament) blijven zelfs van kracht. Vgl McMahan (2002: 476 e.v.).

over de kans dat hij elk van die voorzieningen nodig heeft. We mogen dan verwachten dat heel oude mensen zelf aan levensverlenging minder belang hechten dan jongeren. Maar dat hangt van hen af. Als zij al hun geld willen inzetten op de kans op levensverlenging, hoe gering die kans ook is, dan is dat hun zaak. Bij deze methode telt ieders eerste prioriteit even zwaar.

McMahan zou kunnen tegenwerpen dat we goede reden hebben om de tweede manier om belangen te wegen te prefereren, en dat die reden juist ligt in de gelijke waardigheid van personen.⁴² Waardigheid is de uiteindelijke grond waarom iemands belangen tellen. Jouw belangen hebben morele betekenis omdat jijzelf morele betekenis hebt. Een alternatieve opvatting is dat waardigheid verklaart waarom niet je belangen, maar je beslissingen tellen. Varianten of mengvormen van deze beide opvattingen bepalen ook de structuur van het constitutionele recht in vele Europese landen, althans in de interpretatie die de meeste juristen daaraan geven. Het duidelijkst geldt dat voor Duitsland. Het *Bundesgrundgesetz* opent immers met de uitspraak: “Die Würde des Menschen ist unantastbar.” Het artikel stelt vervolgens dat het Duitse volk *daarom* onaantastbare en onvervreembare mensenrechten erkent, waarvan in de volgende artikelen een opsomming wordt gegeven, te beginnen met het recht op leven. Wij hebben blijkbaar rechten omdat, en dus ook voor zover, wij waardigheid hebben.

Het Nederlandse recht heeft zich volgens velen in dezelfde richting ontwikkeld. In het fameuze Valkenhorst-arrest postuleert de Hoge Raad een “algemeen persoonlijkheidsrecht” waaruit alle bijzondere persoonlijkheidsrechten afgeleid zouden zijn, en dat in dit arrest gebruikt wordt om er een nieuw specifiek persoonlijkheidsrecht uit af te leiden: het recht om geïnformeerd te zijn over je genetische ouders.⁴³ Dat algemene persoonlijkheidsrecht wordt (naar Duits voorbeeld) veelal gelijk gesteld aan de menselijke waardigheid.

Waardigheid is een relatief hoge status in een status-ordening: er wordt een hoed bij afgezet. Twee soorten van waardigheid dienen te worden onderscheiden. De eerste soort van waardigheid berust op verdienstelijke individuele eigenschappen, zoals deugd, deskundigheid of prestatie. Waardigheid in deze zin is duidelijk gradueel en variabel, zowel tussen personen als met betrekking tot dezelfde persoon in verschillende levensfasen. Een waardigheid van dit type wordt bedoeld als verlies van waardigheid of de wens om waardig te sterven wordt aangegeven als de reden voor een euthanasieverzoek. Waardigheid van de tweede soort is een eervolle status die iemand inneemt op grond van een bepaalde positie, bijvoorbeeld een ambt of een functie, of het lidmaatschap van een bepaalde club. Iedereen met dezelfde positie heeft dezelfde waardigheid, en dit is een binaire, geen graduele kwestie: je hebt die waardigheid of je hebt die niet. In deze zin kun je uiteraard ongelijke waardigheid hebben in één rol en gelijke in een andere, bijv. hogere waardigheid als rechter en gelijke als mens. (Dit werd miskend door de advocaat Enait toen hij weigerde op te staan voor de rechtbank omdat volgens de Islam alle mensen gelijk zouden zijn. Dat

42 In zijn kritiek op Velleman, McMahan (2002: 473 e.v.), blijkt dit toch zijn opvatting te zijn, ook al is die niet te verenigen met zijn eerdere weerlegging van de *harm-based account of the morality of killing*.

43 15/4/1994, NJ 1994, 608. Je zou dit recht kunnen opvatten als een “recht op rechten”, de claim om als drager van rechten erkend te worden, vgl. Arendt (1951).

betekent dat Enait maar één waardigheid erkent: die van mens, en dat komt in feite neer op een weigering het gezag van de rechtbank te erkennen.)

De waardigheid van de mens of de persoon is (al bij de Stoa) een waardigheid van het tweede type, onafhankelijk van individuele eigenschappen.

In de besproken opvatting bestaat je menselijke waardigheid dus niet daarin dat je bepaalde rechten hebt, het is er de grondslag voor.⁴⁴ Daarom is het mogelijk dat uit diezelfde waardigheid ook andere, nog niet gepositieerde rechten vloeien, maar evenzeer dat daaruit ook plichten vloeien, en niet alleen plichten om de belangen of de keuzen van anderen te respecteren. Het is dan zelfs niet bij voorbaat uitgesloten dat je plichten hebt ten opzichte van jezelf, plichten om je eigen waardigheid te respecteren, plichten die tegen je eigen belangen en keuzen in kunnen gaan. Dit is een argumentatievorm die de laatste decennia in het constitutionele recht in diverse Europese staten zoals Frankrijk en Duitsland, en eveneens in het Europese recht, steeds breder is ingezet. Het beroemdste voorbeeld is het Franse arrest waarbij dwergwerpen (*lancer de nains*) werd verboden. De dwerg Manuel Wackenheim liet zich in het circus als een projectiel in de lucht werpen. Hoewel Wackenheim betoogde dat dit de enige manier was waarop hij deel kon nemen aan het maatschappelijk verkeer en in zijn eigen levensonderhoud kon voorzien, werd het hem door de *Conseil d'Etat* verboden omdat het in strijd met de menselijke waardigheid zou zijn.⁴⁵ Vergelijkbaar is een oudere uitspraak van het *Bundesverfassungsgericht* die peepshows verbood.⁴⁶ Met name in bioethische regelgeving, bijvoorbeeld in de Europese Conventie voor Bioethiek, worden inmiddels in naam van de menselijke waardigheid tal van handelingen verboden: de verkoop van organen, commercieel draagmoederschap, klonen, het maken van chimaeren of hybriden, kiembaantherapie, het produceren van embryo's voor onderzoek of zelfs voor beenmergtransplantatie ten gunste van een broertje of zusje.⁴⁷ Het minst omstreden voorbeeld is ongetwijfeld het meest klassieke: het categorische ver-

44 Erkend moet worden dat veel juridische auteurs zich niet van het verschil bewust zijn.

Als zij zeggen dat mensenrechten zijn "afgeleid" uit de menselijke waardigheid, kan de relatie er zowel een van specificatie als van rechtvaardiging zijn.

45 CE ass., 27/10/1995, Recueil Dalloz 1966, Jur. P. 177. Bevestigd door het EHRM, 16/7/1996 en het Mensenrechtencomité van de VN 26/7/2002.

46 Het is niet altijd duidelijk of het motief voor de vrijheidsbeperking in het (vermeende) belang van de betrokkene of derden of (ook) in de menselijke waardigheid is gelegen, dus (in de termen van Feinberg) een vorm van paternalisme of van moralisme is. Dit geldt bijvoorbeeld voor het fameuze arrest *Laskey, Jaggard and Brown v. United Kingdom* (19/2/1997) van het EHRM waarin de Britse veroordeling van de klagers op grond van sadomasochistische praktijken waaraan zij vrijwillig deelnamen, intact werd gelaten.

47 Dat laatste is in Nederland nog steeds verboden, krachtens het planningsbesluit klinisch genetisch onderzoek van 23/1/2003, vgl. den Hartogh (2002a). Met uitzondering van Frankrijk (bijv. de Milhaud-uitspraak van 1994 die experimenten met hersendode patiënten verbiedt) wordt overigens in de rechtspraak de menselijke waardigheid vooral ingezet als argument voor *empowerment* en niet voor *constraint*. Dat geldt voor de Nederlandse rechtspraak, maar in het bijzonder ook voor de rechtspraak van het EHRM, waarin *Pretty* en (mogelijk) *Laskey* uitzonderingen zijn. Een beroemde Amerikaanse uitspraak in de categorie *constraint* is *Moore v Regents of the University of California* (9/7/1990): volgens het *Supreme Court of California* zou het tegen de menselijke waardigheid zijn om John Moore het recht te geven te delen in de winst, gemaakt op het geneesmiddel dat ontwikkeld was uit kankercellen die bij zijn operatie waren verzameld.

bod van slavernij, dat zich dus ook uitstrekt tot vormen van slavernij waarin iemand zich vrijwillig begeeft, bijvoorbeeld tegen een koopsom.

Als de Benelux-landen het niet in de weg stonden, zou op deze grond waarschijnlijk ook euthanasie in de Europese conventie zijn verboden. De grondgedachte klinkt duidelijk door in het citaat dat ik eerder (in §3) gegeven heb uit de uitspraak van het Europese Hof in de zaak Diane Pretty. Die grondgedachte wordt onderbouwd in een bekend artikel van David Velleman over suicide en hulp daarbij: wie het leven wil verlaten omdat langer leven niet meer in zijn belang is, tast daarmee zelf de waardigheid aan die de fundamentele reden is waarom zijn belangen tellen. “Your interests matter because you matter.”⁴⁸ Voor de Kantiaan Velleman berust de waardigheid van de persoon op het vermogen tot autonomie, en de plichten die met die morele status gegeven zijn, houden dan ook op als dat vermogen verloren gaat. Andere auteurs verdedigen andere criteria voor morele status en baseren daarop dan het verbod om te doden, zonder dat altijd duidelijk wordt of dat verbod nu alleen het (veronderstelde) belang bij het leven beschermt, of ook nog de waardigheid van de mens of de persoon wanneer dat belang is verdwenen.⁴⁹

Veel van deze waardigheidsplichten zijn controversieel. Andere Kantianen en Duitse juridische auteurs met een liberale inslag geloven er niet in: waardigheid vormt voor hen alleen de basis voor erkenning van rechten, met name van rechten die opgevat kunnen worden als specificaties van het recht op zelfbeschikking, en niet van plichten die van zulke rechten onafhankelijk zijn. Maar als de erkenning van de menselijke waardigheid een moreel uitgangspunt is dat aan de erkenning van rechten voorafgaat, kan de mogelijkheid van zulke plichten niet bij voorbaat worden afgewezen. Waarom zou waardigheid alleen in *empowerment* erkend kunnen worden, en niet ook in *constraint*?⁵⁰

Kunnen we het taboe op doden op deze wijze eveneens funderen in de waardigheid van de mens? Die vraag valt in twee delen uiteen. (1) Is het juist om de menselijke waardigheid te zien als de grondslag van zowel rechten als (daarvan onafhankelijke) plichten? (2) Als we dat doen, hebben we dan een toegang tot een nader begrip van het taboe op doden? Ik zal nu eerst betogen dat het antwoord op de eerste vraag ontkennend moet zijn, waardoor de tweede vraag niet meer aan de orde kan komen. Hieronder, in §7, zal ik echter mijn bezwaren tegen de zelfstandige betekenis van de waardigheidsnorm nuanceren, en dan alsnog aan de tweede vraag toekomen.

Mijn probleem met de menselijke waardigheid als grondslag van rechten en plichten kan geïllustreerd worden aan Kants beruchte beschouwing over wreedheid ten opzichte van dieren. Volgens Kant is het moreel verwerpelijk om dieren te laten lijden omdat je dan ook ongevoelig wordt voor het lijden

48 Velleman (1999); (2006: 40-44); (2008), geïnspireerd door Anderson (1993: 26-30). Een vergelijkbare argumentatie (wij kunnen niet anders dan onze projecten voor waardevol houden, maar ze kunnen alleen waarde hebben als ons vermogen om projecten te kiezen onconditionele waarde heeft) staat centraal in de Kant-interpretatie van Korsgaard (1996, i.h.b. hfdst.4). Zij onderschrijft ook de conclusie m.b.t. tot de toelaatbaarheid van suicide, maar alleen binnen het kader van een “ideal theory”, pp. 151-152.

49 Zie bijv. Jaworska (2007).

50 Beyleveld & Brownsword (2001: passim). Verderop in deze § bespreek ik het antwoord dat deze auteurs zelf op deze vraag geven.

van mensen.⁵¹ Anders dan Descartes ontkent Kant dus niet dat dieren kunnen lijden⁵², alleen is dat feit op zichzelf voor hem moreel niet relevant, omdat dieren geen morele status hebben. Hij lijkt zijn notie van morele status dus te gebruiken als een vakje uit een sorteerbak.⁵³ Als we weten welke belangen je hebt, weten we nog niet genoeg, we moeten ook nog weten of je waardigheid hebt, want dan pas tellen je belangen.⁵⁴ Als er wezens zijn die dezelfde belangen hebben, maar geen status hebben, zoals dieren voor Kant, dan tellen die belangen niet. Dat lijkt me moreel problematisch. Het is het lijden zelf, ongeacht wie er lijdt, dat een morele respons oproept. Geen wezen dat lijdt hoeft zich nader te legitimeren om aanspraak te maken op verlichting van dat lijden.⁵⁵

Men zou tegen deze kritiek kunnen inbrengen dat Kant de morele respons primair helemaal niet ziet als een appreciatie van belangen maar als een erkenning van de ruimte die personen vragen voor hun autonomie. En niet-menselijke dieren hebben in zijn ogen geen 'praktische rede'.

Maar ook als we de morele respons zo opvatten kan morele status niet gebruikt worden om te sorteren. Waar we ook personen aantreffen die in staat zijn tot autonomie, die kunnen handelen op grond van redenen, op die redenen kunnen reflecteren en zich met hun keuze kunnen identificeren, daar vraagt die autonomie in principe om dezelfde morele ruimte. Geen wezen dat in staat is tot autonomie hoeft zich nader te legitimeren om dat vermogen op een bepaald domein ongehinderd te kunnen uitoefenen.

Ik heb eerder opgemerkt dat sommige Kantiaanse auteurs waardigheid alleen als basis van *empowerment*, niet van *constraint* willen beschouwen. Hun argument daarvoor is dat aan mensen waardigheid juist toekomt op grond van hun vermogen tot autonomie. Daarom kunnen we die waardigheid alleen erkennen door ruimte te maken voor de uitoefening van autonomie, niet door die autonomie te beperken. Dat argument laat echter zien dat morele status bij deze auteurs uiteindelijk niet echt sorteert, en dat het beroep op waardigheid in hun argumentatie dus redundant is. Datzelfde blijkt bij alle auteurs aan wie we vragen waarop morele status dan berust. Het blijkt altijd ten diepste om het feit te gaan dat mensen belangen hebben en/of om het feit dat ze keuzen (kunnen) maken. Maar dan kunnen we altijd rechtstreeks vaststellen: hier is een

51 *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, § 17, vgl. ook Kant (1997: 212-213, 434-435). In zijn tijd is Kants opvatting als verlicht te beschouwen omdat hij in elk geval wreedheid tegenover dieren (en zelfs specifiek het gebruik van proefdieren in experimenten voor louter speculatieve doeleinden) veroordeelde, al was het op problematische gronden. Vgl. Korsgaard (2004: 89-90).

52 Zie voor een expliciete afwijzing van de opvatting van Descartes *Kritik der Urteilskraft* §90 l. Anm.

53 Kettner (2004: 310) bedoelt dit blijkbaar als hij waardigheid een *sortal* noemt, maar ik betwijfel of dat overeenkomt met het canonieke gebruik van die term door Strawson (1959). Je kunt bijvoorbeeld niet tellen hoeveel waardigheden er in één rechtzaal zijn, alleen hoeveel dragers van waardigheid.

54 Vgl. Düwell (2008: 105): als je vaststelt dat een wezen kwetsbaar is, blijft de vraag open waarom je daar rekening mee zou houden.

55 Vgl. Jacobs (2008: 311, noot 13). Ik ontken niet dat deze algemene uitspraak, zoals iedere algemene uitspraak in het praktische domein, *defeasible* is. Het lijden zou bijvoorbeeld deel kunnen uitmaken van een welverdiende straf.

wezen dat lijdt, of een wezen dat autonome beslissingen neemt, en dat vraagt om consideratie, respectievelijk om respect. Er is dan nooit een tweede vraag die eerst ook nog beantwoord moet worden: maar heeft dit wezen wel morele status, heeft het wel 'waardigheid'? De grondslag voor consideratie en respect wordt gevormd door de kenmerken die een wezen daarvoor kwalificeren, zijn morele status bestaat alleen in het feit dat het die kwalificaties bezit.⁵⁶

Maar als morele status in het algemeen, en waardigheid in het bijzonder, geen sorterende rol heeft, kunnen we daarin ook geen onafhankelijke grondslag vinden om plichten op te funderen die van de mensenrechten onafhankelijk zijn. En we kunnen daar dus ook geen verklaring van het taboe op doden in vinden.

Het is eigenlijk vreemd dat juist Kantianen dat niet zien. Voor Kantianen kan waardigheid eigenlijk niet de grondslag van de morele wet zijn, die kan ons immers niet voorschrijven recht te doen aan een waardigheid van de mens die al onafhankelijk van de morele wet zelf gegeven zou zijn. Want die waardigheid zou dan zelf alleen nog in termen van een moreel realisme begrepen kunnen worden, als een waarde die onafhankelijk van de redelijke wil 'bestaat'. Voor Kantianen kan geen object een waarde hebben die daaraan niet door de redelijke wil verleend wordt, ook de redelijke wil zelf niet.⁵⁷

Als we in de menselijke waardigheid niet de grondslag van de mensenrechten en dus ook niet van daarvan onafhankelijke plichten kunnen zien, blijven we zitten met het probleem dat sommige vormen van *constraint* vrijwel niet betwist zijn, en iets met waardigheid te maken lijken te hebben. Dat geldt in elk geval voor de eerder besproken norm die mensen de bevoegdheid ontzegt zichzelf vrijwillig in slavernij te begeven. Zelfs Feinberg erkent nolens volens de geldigheid van die norm; hij kan daar wel mee leven, zolang die norm maar opgevat wordt als een vorm van moralisme (een verbod op 'harmless wrongdoing') en niet van paternalisme. Over een verbod als dat op dwergwerpen kan men van mening verschillen, maar het onbehaaglijke gevoel dat zo'n praktijk niet ten volle strookt met de menselijke waardigheid zal ook menigeen delen die daar uiteindelijk niet de consequentie aan zou willen verbinden Wackenheimer van zijn broodwinning te beroven.

Dat conflict met de menselijke waardigheid een relevante maar niet noodzakelijk doorslaggevende overweging is, bevestigt overigens alleen maar dat deze notie niet de grondslag van het hele rechtengebouw kan zijn. (In §7 zal ik bespreken hoe we aan deze overweging dan wel recht kunnen doen.) Als we dit inzien zullen we de grondstructuur van het constitutionele recht in de Europese landen anders moeten interpreteren. Het algemene persoonlijkheidsrecht in het Nederlandse recht bijvoorbeeld moet dan niet opgevat worden

56 Vgl. Raz (2001: 127-128). In dit hoofdstuk wijst Raz zowel de sorteer-conceptie van menselijke waardigheid af, als de opvatting dat respect voor personen niet meer inhoudt dan op de juiste wijze te reageren op hun eigenschappen en omstandigheden, een opvatting die hij aan Frankfurt toeschrijft en zelf in Raz (1986: 157) nog verdedigde. Zijn positie is nu dat de bovenpersoonlijke waarde van personen als *valuers* een zelfstandige morele overweging is, maar niet de grondslag voor de geldigheid van rechten.

57 Regan (2002). Er is ook een Kantlezing mogelijk die zijn ethiek inderdaad als een vorm van moreel realisme opvat: de autonome persoon is een doel-in-zichzelf. Zie Audi (2005).

als het fundament van de bijzondere rechten, maar als hun som of inbegrip. Het zegt: al deze rechten samen vormen een samenhangend geheel dat dient om iedereen de mogelijkheid tot zelfontplooiing en/of zelfbeschikking – die discussie heb ik terzijde geschoven – te garanderen. Omdat het om een samenhangend geheel gaat, kan aangenomen worden dat een specifiek recht dat niet uitdrukkelijk genoemd wordt maar wel past in het geheel, erkend moet worden. Aangezien het een eervolle positie is om drager van dit gehele pakket van rechten te zijn, kunnen we dat dragerschap desgewenst met de term ‘waardigheid’ aanduiden. Daarmee introduceren we echter geen nieuwe normatieve overweging.⁵⁸

Misschien kun je zeggen dat daarmee wel bepaalde aspecten van de normatieve betekenis van rechten geaccentueerd worden, bijvoorbeeld hun semi-absolute karakter, als *side-constraints* (Nozick) of *trumps* (Dworkin).⁵⁹ Zoals Kant al zei: dragers van rechten hebben waardigheid, geen prijs. Maar als die rechten bepaalde belangen en/of keuzen beschermen, dan kan het niet de bedoeling van de toekenning van waardigheid zijn om andere wezens die dezelfde belangen hebben en dezelfde keuzen maken van die bescherming uit te sluiten. Rotsen hebben geen rechten, niet omdat het entiteiten van een moreel inferieur soort, maar omdat het geen mogelijke voorwerpen van respect en consideratie zijn.⁶⁰

De sociale moraal

Ik heb het tot nu toe gehad over morele plichten om rekening te houden met belangen of keuzen van wezens die belangen hebben of keuzen maken. Zulke plichten heb je of je hebt ze niet, en het doet er daarbij niet toe wat andere mensen daarvan denken. Maar doden is niet alleen een *malum in se*, maar ook een *malum prohibitum*, verboden door een sociale norm. (Die ook juridische status heeft, en dat niet alleen omdat er een wetsartikel over gaat.) Laten we daarom bekijken wat het betekent dat een sociale norm bestaat. Misschien geeft ons dat de sleutel in handen om het taboe op doodmaken alsnog te begrijpen.

Een sociale norm is een patroon van wederkerige verwachtingen. Als een sociale norm door een groep mensen wordt erkend, verwachten zij van elkaar het gedrag dat de norm voorschrijft en zij weten van elkaar dat ze dat verwachten: de verwachtingen zijn *common knowledge*. Ze geloven ook dat die

58 Een bezwaar tegen dat woordgebruik is dat het de erkenning van morele status als een vorm van eerbetoon beschrijft, wat niet onjuist maar eenzijdig is.

59 Ook aan Vellemans slogan “your interests matter because you matter” kan een goede zin worden gegeven. Namelijk: wij houden gepast rekening met jouw belangen en beslissingen, omdat we moreel geïnteresseerd zijn in jou, niet omdat we daarmee een bijdrage leveren aan de vergroting van het totale geluk in de wereld, of onze eigen praktische identiteit bevestigen, vgl. Anderson (1993: 26-30). Dus niet: omdat jij het soort wezen bent dat het verdient dat er met zijn belangen en beslissingen rekening wordt gehouden. In deze interpretatie drukt de slogan uit dat onze morele redenen om rekening te houden met de belangen en keuzen van anderen “person-affecting” zijn, vgl. Narveson (1967) en Parfit (1984: 394). Dan valt daaraan geen argument tegen “escapist suicide” te ontlelen.

60 Feinberg (1980: 160).

verwachtingen gerechtvaardigd zijn. Die rechtvaardiging kan er in bestaan dat de norm ieder groepslid in staat stelt zijn gedrag op dat van de anderen af te stemmen op een manier die wederzijds voordeel oplevert, of die het mogelijk maakt een collectieve plicht te vervullen. De norm die doden verbiedt maakt het mogelijk het publieke goed van veiligheid te realiseren, met inbegrip van een gedeeld gevoel van veiligheid. Er zijn vaak natuurlijke prudentiële redenen om zo'n norm te volgen, en omdat aan overtreding van de norm sancties verbonden zijn, op z'n minst de sanctie van algemene afkeuring, zijn er gewoonlijk ook aanvullende 'kunstmatige' prudentiële redenen. Maar het is karakteristiek voor een sociale norm om ook aan morele redenen te appelleren, bijvoorbeeld aan redenen van betrouwbaarheid, solidariteit of *fairness*. Zulke motieven kunnen we aanduiden als coöperatieve deugden, ze bestaan uit disposities om op geëigende manieren, in gedrag en emoties, te reageren op het bestaan van het patroon van wederkerige verwachtingen.⁶¹

Ik meen dat sociale normen in de ethiek nog steeds verwaarloosd worden. Misschien heb ik het belang ervan in het verleden zelf wel eens iets overdreven. Mijn promotor Trudy van Asperen placht op te merken: volgens Govert den Hartogh mag je een ander niet doden omdat dat niet van je verwacht wordt. Alsof het een etiquetteregel was. Ik heb, hoop ik, inmiddels duidelijk gemaakt, dat er een morele plicht bestaat die onafhankelijk is van de verwachtingen van anderen, en daarvan mede de grondslag kan uitmaken. Maar de sociale norm voegt aan die onafhankelijke plicht iets toe. Ik zal nu die toegevoegde elementen langslopen om te bezien wat ze voor mijn vraagstelling opleveren.

De reden dat sociale normen in de ethiek verwaarloosd worden, is dat hun bestaan in de ogen van ethici alleen maar een sociaal feit is. In de termen van Herbert Hart: het betreft hier alleen de positieve moraal, niet de kritische moraal, morele opvattingen die mensen hebben en die niet noodzakelijk juist hoeven te zijn. Daarbij wordt over het hoofd gezien dat het niet gaat om een toevallige convergentie van opvattingen over de morele plicht, maar om een gegeven dat iets aan die plicht toevoegt, het element van coördinatie, en dat daarom een eigen morele betekenis heeft. Natuurlijk is het mogelijk dat er sociale normen bestaan, bijv. normen betreffende eer of sexualiteit, die zozeer moreel bekritiseerbaar zijn, dat de enige plicht die je met betrekking tot die normen kunt hebben de plicht is om ze te bestrijden. (Het 'uns tyranniserende Gesellschafts-etwas' dat baron von Innstetten dwingt majoor Crampas uit te dagen tot een duel.⁶²) Er kunnen anderzijds ook normen bestaan die boven elke kritiek verheven zijn. Het centrale punt is echter dat een norm niet het morele optimum hoeft te vertegenwoordigen om toch moreel relevant te kunnen zijn. In sommige ethische theorieën die meer dan andere oog hebben voor de sociale dimensie van de moraal, wordt dit centrale punt toch nog steeds onderschat. Dat geldt bijvoorbeeld voor ideaal regelutilisme en voor diverse vormen van contractualisme. Ideaal regelutilisme vraagt van ons te handelen overeenkomstig regels die, als ze algemeen aanvaard zouden zijn, de best mogelijke resultaten zouden hebben. Maar als die regel in feite *niet* algemeen

61 Den Hartogh (2002b: hfdst.1).

62 Theodor Fontane, *Effi Briest*, hfdst.27.

aanvaard is, kan het juist heel slechte gevolgen hebben om je aan zo'n regel op je eentje te houden. Als je zou handelen op basis van deze theorie, zou je op een voetballer lijken die zich in het veld afvraagt wat de beste strategie is die zijn team zou kunnen volgen, en niet welke strategie hij mag verwachten dat de anderen volgen, welke bijvoorbeeld in de kleedkamer is afgesproken of door de coach is voorgeschreven.⁶³ Een sociale norm heeft, als die voldoet aan minimale morele voorwaarden, een zeker gezag, vergelijkbaar met (of beter: gerepresenteerd door) het gezag van een wetgever of rechter, of van partijen die een overeenkomst of verdrag sluiten. Dat een sociaal feit normatieve betekenis heeft, is in het ene geval niet merkwaardiger dan in het andere.⁶⁴

Als een verzameling sociale normen door een aantal mensen wordt aanvaard, creëert dat feit zelf speciale relaties tussen die mensen, waardoor ze elkaar opvatten als leden van een groep, je zou kunnen zeggen: van een morele gemeenschap. (Al kan van de term 'gemeenschap' een suggestie van hechte verbondenheid uitgaan die ik niet bedoel te impliceren. 'Genootschap' zou misschien een betere term zijn.) In deze zin kun je inmiddels zeggen dat de mensheid een morele gemeenschap vormt, omdat er een algemeen aanvaard corpus is van mensenrechten. Zoals gezegd: er is een plicht om niet te doden die niet afhankelijk is van een sociale norm. Maar met die plicht is niet automatisch een recht gegeven. Het recht veronderstelt dat je een appèl op de draager van de plicht kunt doen dat niet alleen het gezag van de plicht heeft, maar ook dat van de algemene erkenning van die plicht door de gemeenschap. In die zin kunnen er geen 'natuurlijke' rechten bestaan, alle rechten veronderstellen een gemeenschap die een patroon van wederkerige verwachtingen deelt.

Een essentieel kenmerk van elke morele gemeenschap is reciprociteit: van niemand kan legitiem verwacht worden dat hij alleen de lasten van het lidmaatschap helpt te dragen zonder mee te delen in de baten ervan. Die reciprociteit verklaart waarom een bedreiging van je leven aan de aanvaller zijn claim op het recht op leven ontnemt, in elk geval voor de duur van de bedreiging. Sommige morele gemeenschappen, niet alle, worden daarnaast gekenmerkt door gelijkheid: alle leden hebben dezelfde rechten en plichten. Dat geldt bij uitstek voor de gemeenschap van de mensenrechten. Het lidmaatschap van deze gemeenschap is een additionele morele status of waardigheid. Dat is dus, om precies te zijn, niet de waardigheid van de mens of van de persoon, maar die van het lid van de morele gemeenschap van mensen of personen. Dit verklaart om te beginnen wat we eerder niet konden verklaren: waarom iedere vorm van slavernij verboden is, ook een vorm van slavernij die berust op vrijwillige onderwerping. Daarmee wordt immers een relatie tussen twee mensen gecreëerd die niet verenigbaar is met hun gelijke lidmaatschap van de morele

63 Deze kritiek geldt uiteindelijk zelfs voor de meest sophisticated versie van ideaal regelutilisme, Regan (1980), die uitdrukkelijk uitgaat van de coördinerende functie van regels. Zie mijn commentaar in den Hartogh (1985: 277-282). Soortgelijke aantekeningen zouden gemaakt kunnen worden bij het contractualisme van Scanlon 1998.

64 Om dezelfde reden is het bestaande recht ethisch belangrijker dan de meeste ethici zich realiseren. Bij een argument op het niveau van de sociale moraal zijn gedachtenexperimenten zoals die kenmerkend zijn voor het werk van veel ethici (Parfit, Thomson, Kamm) irrelevant.

gemeenschap van dragers van mensenrechten. Zelfs Feinberg accepteert dat, hoe schoorvoetend ook: “it is immoral to be a slave-owner”.⁶⁵

Deze vorm van waardigheid is niet redundant zoals de notie die ik in de vorige paragraaf besprak. De plichten die daaruit voortkomen gelden alleen ten opzichte van dragers van mensenrechten. Maar waardigheid in deze vorm is niet de grondslag van die rechten. Daarom wordt met deze notie van waardigheid wel een vorm van particularisme of speciesisme geïntroduceerd, maar het is slechts een milde vorm. Door overwegingen van waardigheid in deze zin te accepteren ontkennen we niet dat wezens op wie die overwegingen niet van toepassing zijn toch aanspraak maken op morele consideratie en/of respect. Consideratie en respect zullen alleen iets andere vormen aannemen. Als de risico's van xenotransplantatie aanvaardbaar zouden zijn, zouden zelfs vegetariërs er waarschijnlijk geen bezwaar tegen hebben om een postmortaal varkenshart voor transplantatie te kopen.

Kunnen deze ideeën ons helpen om het taboe op doodmaken te begrijpen? Drie richtingen zijn de moeite van een nadere verkenning waard.

Is doden altijd een aantasting van de menselijke waardigheid?

We hebben gezien dat de notie van waardigheid vaak gebruikt wordt om niet alleen rechten te funderen maar ook bepaalde plichten, zelfs plichten die de uitoefening van de rechten inperken. Als we waardigheid niet opvatten als de morele status zonder meer – voorwerp zijn van morele consideratie of respect – maar als de bijzondere status die het lidmaatschap van een morele gemeenschap inhoudt, kunnen we zulke plichten dan begrijpen?⁶⁶ Ik heb zojuist aan het voorbeeld van vrijwillige aanvaarding van slavernij laten zien dat dit inderdaad mogelijk is. Een ander voorbeeld is de plicht om af te zien van onmenselijke en vernederende vormen van bestraffing, hoewel daardoor niet alleen de abstracte waardigheid van de mens maar ook de concrete sociale status, de eer van het individu beschermd wordt. Hetzelfde geldt voor het verbod op discriminatie. Dat de relatie tussen dragers van mensenrechten essentieel gekenmerkt wordt door gelijkheid kan ook een reden zijn waarom we ten aanzien van doden de ernst van de rechtsschending niet afhankelijk maken van het belang van de betrokkenen bij het leven: het is voor ieder zijn fundamentele belang en dat het belang verschilt doet niet terzake.⁶⁷

Dwergwerpen en handel in menselijke organen zijn niet op dezelfde letterlijke manier onverenigbaar met de gelijke waardigheid van leden van de morele gemeenschap. Maar omdat de gelijke waardigheid van mensen een aspect is van de *common knowledge* die in mensenrechten wordt verondersteld, is actieve en regelmatige erkenning daarvan noodzakelijk, en die erkenning kiest vaak symbolische vormen. (Het is om vergelijkbare redenen dat we

65 Feinberg (1986: 81).

66 Het is van belang dat het bij deze vorm van waardigheid inderdaad gaat om het eervolle karakter van de status dat om respect vraagt, en niet alleen, zoals bij de waardigheid van de mens of de persoon, om een status die toevallig ook eervol is. Precies daarom is het beroep op deze vorm van waardigheid niet redundant.

67 Daarmee geef ik McMahan op dit punt alsnog grotendeels gelijk.

opstaan als de rechters in de rechtbank binnenkomen, of de leden van de promotiecommissie in de aula: het is geen rechtstreekse maar alleen een symbolische ontkenning van hun gezag om te blijven zitten.)

Zulke symbolische vormen van erkenning van waardigheid berusten op conventies, maar ze zijn niettemin meestal niet volstrekt arbitrair; ze haken gewoonlijk vast aan associatieve verbanden tussen zaken. Het is moreel problematisch om het enige erfstuk dat je herinnert aan een geliefd overleden persoon te verkopen, en dat is wellicht ook een van de redenen waarom we orgaanhandel minder kies vinden.⁶⁸ In veel gevallen waarin een beroep op de menselijke waardigheid wordt gedaan, is óf het onderliggende associatieve verband óf de conventionele symbolische betekenis daarvan niet evident. Zo zie ik niet in waarom het tegen de menselijke waardigheid zou zijn om een persoon op de wereld te zetten die genetisch identiek is aan een ander. De veronderstelling lijkt beledigend voor één-eiige tweelingen.⁶⁹ Maar in het algemeen zijn symbolische waarden ongetwijfeld reëel en van reëel moreel belang. Dat belang moet wel in proporties worden gezien. Mensen schijnen een zekere aangeboren neiging tot afgoderij te hebben, zij vinden symbolische waarden vaak belangrijker dan de reële waarden die daardoor worden gesymboliseerd. Zo wordt het argument van de menselijke waardigheid wel eens ingezet als argument tegen een geen-bezwaar systeem voor orgaandonatie.⁷⁰ Maar de sabbath is er voor de mens, niet de mens voor de sabbath.⁷¹

Is het altijd een aantasting van iemands waardigheid als lid van de morele gemeenschap om iemand het leven te ontnemen, zoals het altijd zo'n aantasting is om hem tot slaaf te maken? In de discussie over *wrongful life claims* wordt vaak verondersteld dat het al indruist tegen de menselijke waardigheid van een kind om aan te nemen dat het beter was geweest dat het niet was geboren. Ook de Hoge Raad is blijkens het Kelly-arrest (18/3/2005) deze mening toegedaan, ook al is de Raad er zelf niet aan ontkomen dit impliciet toch aan te nemen.⁷² Daarbij wordt over het hoofd gezien dat het in deze aanname gaat over de persoonlijke waarde van het leven van een kind als Kelly, de waarde

68 Kamm (1993: 213), vgl. Den Hartogh (2003: hfdst.21). Het verschil is wel dat we bij orgaanhandel niet primair denken aan de waardigheid van de eigenaar van de organen maar aan die van 'de mens': de *Gattungswürde*, Habermas (2005). Dat geldt ook voor alle handelingen m.b.t. embryo's die de wet verbiedt. Mensen kunnen er een postuum belang bij hebben dat hun lichaam ook na hun dood met respect wordt behandeld, maar embryo's hebben niet zo'n belang. Het is een interessante vraag of het Wackenheim verboden wordt zich te laten werpen uit respect voor zijn eigen waardigheid of voor die van ons allemaal, en of in het laatste geval de persoon van Wackenheim niet louter als middel gebruikt wordt.

69 Ook dan is het weer de vraag wiens waardigheid wordt beschermd: die van de gekloonde persoon of die van "de mens".

70 Feinberg (1985: 72-86). "Sentimental absorption in symbols distracts one from the interests that are symbolized." (75)

71 Marcus 2: 25, verwijzend naar de geschiedenis van David en Achimelech in 1 Samuel 21 de heiligheid van de broden is geen reden om ze te onthouden aan mensen die honger lijden.

72 Immers, het enige wat de verloskundige verweten kon worden is dat Kelly is geboren, niet dat zij gehandicapt is geboren: zij had immers niet zonder handicaps ter wereld kunnen komen, Den Hartogh (2006a).

van dat leven *voor haar zelf*.⁷³ Als het oordeel dat het leven voor iemand een ondraaglijke last is juist is, kan het geen aantasting van de waardigheid van de betrokkene zijn om dat te erkennen.⁷⁴

Als mensen gedood worden zonder hun instemming en terwijl zij een uitzicht hadden op een leefbaar leven, is het duidelijk dat niet alleen hun belang bij het leven en hun zeggenschap over dat leven worden aangetast, maar ook hun gelijke waardigheid als drager van rechten. Is het mogelijk dat hun belang en hun zeggenschap niet worden aangetast maar hun waardigheid wel? Je zou kunnen denken aan de Rotenburgse kannibaal. Ook in dat geval was het weliswaar verre van evident dat Meiwes' slachtoffer geen belang bij verder leven had, en dat de toestemming die hij Meiwes had gegeven voldeed aan de criteria van wilsbekwaamheid. Maar als je dat allebei zou aannemen, zou het inderdaad duidelijk zijn dat de handelwijze van Meiwes in strijd was met de menselijke waardigheid, ook al het doden zelf, niet alleen wat daarop volgde.

Je kunt zeggen dat mensen die suïcide plegen terwijl ze een reële kans hadden op terugkeer naar een leefbaar bestaan, niet alleen hun eigen belang miskennen maar ook gebrek aan zelfrespect tonen. Het is zelfs mogelijk dat een fundamenteel gebrek aan zelf-respect de reden is voor de suïcide: ik ben het niet waard om nog te bestaan, "ik ben een plaag voor de mensheid". Daarbij gaat het echter om de variabele waardigheid die mensen ontlenen aan hun persoonlijke eigenschappen, niet om hun gelijke waardigheid als mens.⁷⁵ Om het scherp te stellen: gebrek aan zelfrespect kan volkomen terecht zijn. (Had Mugabe het maar.) Als dat niet zo is, als een doodswens voortkomt uit een té lage inschatting van eigen verdiensten, is dat een grond voor medeleven en niet voor verwijt. In dat geval zal het gewoonlijk in iemands belang zijn om niet aan zijn doodswens toe te geven, maar te werken aan herstel van het zelfrespect. Als dat onmogelijk is, is een bij uitstek tragische situatie ontstaan. Maar ook in dit laatste geval kan ik mij indenken dat een arts weigert mee te werken aan levensbeëindiging. Hij zou dan inderdaad kunnen aanvoeren dat dat in strijd zou zijn met de waardigheid van de betrokkene.

Een doodswens kan dus inderdaad zo gemotiveerd zijn dat de inwilliging ervan de menselijke waardigheid aantast. In het eerder genoemde artikel behoort Velleman dat dit ook geldt voor het motief dat het leven een last is

73 Vgl Den Hartogh (2005); Den Hartogh (2006a). Wel zijn er situaties (bijvoorbeeld als de medische fout al voor de conceptie is gemaakt) waarin dit oordeel conceptueel onmogelijk is om dezelfde reden waarom de gedachte van de IVF-dokters dat zij wens-moeders screenen "in het belang van het kind" onmogelijk is: niet-bestaan is niet een toestand van iemand die beter of slechter voor die persoon kan zijn, Den Hartogh (2005); Den Hartogh ongepubliceerde tekst *Not to be born were best*.

74 Uiteraard zijn de euthanasiewetten in Nederland, België en Luxemburg gebaseerd op het uitgangspunt dat zo'n oordeel juist kan zijn. (In de argumenten van Kant en Velleman tegen de aanvaardbaarheid van suïcide wordt dat ook niet ontkend.) Het Kelly-arrest is op dit punt met deze wetgeving in strijd.

75 Ook Griffin (2008: 217-218), overziet dit als hij stelt dat suïcide kan voortkomen uit gebrek aan zelf-respect en dat interpreteert als tekortschietende erkenning van de intrinsieke waarde van het bestaan van "normative agents".

geworden.⁷⁶ Iemand die om die reden kiest voor de dood zou zijn morele status, de waarde van zijn persoon, ondergeschikt maken aan zijn belang. Ik heb in § 5 daartegen ingebracht dat iemands morele status erin bestaat dat zijn belangen tellen, zodat het onmogelijk is je status op te offeren aan je (welbegrepen) belangen.⁷⁷ Ik zie geen enkele andere reden waarom iemand die op deze grond zijn eigen leven beëindigt, daarmee zichzelf als lid van de morele gemeenschap oneer zou aandoen. Hoe zit dat met een ander, bijvoorbeeld een arts die om hulp gevraagd wordt? Stel dat die hulp op een routineuze wijze wordt verleend: de arts vinkt de zorgvuldigheidseisen af en voert de dodelijke injectie uit alsof hij een bloedprik geeft. Zo'n arts zou inderdaad gebrek aan respect tonen.⁷⁸ Daarom is het van zo wezenlijk belang dat de handeling in onderlinge samenwerking en "medische vriendschap" wordt uitgevoerd. Als dat gebeurt kan er van gebrek aan respect geen sprake zijn.

Verschansing

In landen waarin een wettelijk verbod op euthanasie van kracht is, wordt dat vaak als volgt verdedigd: het is waar dat er situaties voorkomen waarin het ondubbelzinnig in het belang van de betrokkene is dat zijn verzoek om nu te mogen sterven wordt gehonoreerd. Maar die gevallen zijn zeldzaam. En als de wet toestaat om op zo'n verzoek in te gaan, dan zullen er veel meer gevallen voorkomen waarin óf het verzoek van de betrokkene niet aan alle eisen voldeed, óf er alternatieve mogelijkheden waren om het lijden te verlichten, en zelfs gevallen waarin de betrokkene dat verzoek doet omdat hij nu eenmaal die optie heeft en zijn omgeving hem eigenlijk geen andere keus laat.⁷⁹ Een wettelijke bepaling kan nooit zo geformuleerd worden, en een toetsingssysteem nooit zo opgezet dat dit wordt uitgesloten. Dan is het maar beter euthanasie helemaal te verbieden, ook al legt dat sommige mensen een voor henzelf onnodige last op de schouders.⁸⁰

Je zou het taboe op doodmaken op dezelfde manier kunnen interpreteren: als een indirecte manier om het recht op leven te beschermen. De Amerikaanse rechtsfilosoof Frederick Schauer heeft de fraaie term *entrenchment* geïntroduceerd, die ik in letterlijke vertaling zal lenen om het (semi-)absolute karakter van bepaalde normen te analyseren.⁸¹ Iedere norm beoogt een bepaald belang te beschermen, bijvoorbeeld het belang bij leven of bij keuzevrijheid. Dat de

76 Ik ben het wel eens met Velleman 2008 dat iemands leven een (persoonlijke) waarde voor hemzelf kan hebben ook als hij zich blijvend ongelukkig voelt, en dat hij zichzelf dan door zelfdoding tekort kan doen. Waar ik mij tegen verzet is zijn verdergaande stelling dat iemand zijn eigen waardigheid aantast als hij een leven beëindigt dat geen enkele waarde meer voor hem kan hebben.

77 McMahan (2003: 473-485) betoogt daarnaast dat Velleman de mens van vlees en bloed ondergeschikt maakt aan zijn rationele natuur.

78 Dat geldt overigens evenzeer voor terminale sedatie.

79 Velleman (1992).

80 Vaak wordt hier aan toegevoegd: en dokters maken dan zelf in een concreet geval wel uit of ze zich aan de wet moeten houden of niet. Alsof daarmee de genoemde gevaren niet eerder vergroot dan verkleind worden.

81 Schauer (1991). Schauer (1992) past de theorie toe op wetgeving m.b.t. "the right to die".

norm 'verschanst' is betekend dat het ons niet toegestaan is om de beschermde belangen rechtstreeks tegen andere belangen af te wegen.

Wat dit precies betekent zal ik duidelijk maken aan de hand van een standaard-probleem uit de literatuur over de verplichting om de wet te gehoorzamen. Stel, je nadert een kruispunt van wegen die je vele honderden meters ver volledig kunt overzien en die geheel vrij zijn van verkeer. Het stoplicht staat op rood. Ben je nu verplicht te stoppen, "looking ridiculous in the eyes of the gods"⁸², of heb je het recht als volgt te redeneren: stoplichten dienen om de doorstroming van het verkeer te bevorderen met een minimum aan veiligheidsrisico's, in dit geval is het veiligheidsrisico nihil, dus dien ik het algemene doel van het stoplicht het beste door gewoon door te rijden? Auteurs die voor het eerste opteren, gebruiken daarvoor doorgaans een argument dat Socrates al bewoog om zich niet aan gevangenschap en executie te onttrekken: als het recht privé-personen toestaat zelf te beoordelen of ze al of niet reden hebben wettelijke regels te volgen, en vervolgens op dat oordeel af te gaan, dan ondermijnt het recht zichzelf. Je hoeft geen Amsterdammer te zijn om van dit argument niet al te diep onder de indruk te zijn. Wat de persoon die meent te mogen doorrijden claimt is immers niet dat hij een discretionaire bevoegdheid heeft om onbelemmerd naar eigen inzicht te handelen, of dat inzicht nu juist is of niet. Onze chauffeur beroept zich slechts op het feit dat hij, gegeven de onderliggende rationale van de regel zelf, geen reden heeft zich daaraan te houden; hij erkent dat hij strafbaar is als hij daarin ongelijk heeft.⁸³

De eerste claim, het beroep op een discretionaire bevoegdheid, verdraagt zich inderdaad niet met het bestaan van enige algemeen verbindende regel. De tweede claim veronderstelt alleen dat een intelligente omgang met regels ook het vermogen insluit gerechtvaardigde uitzonderingen op de regel te onderkennen. Het is niet voor regels in het algemeen, alleen voor verschanste regels kenmerkend dat het beroep op zo'n rechtvaardiging wordt uitgesloten, ook als het terecht is.⁸⁴

Verschaning kan verschillende vormen aannemen.⁸⁵ Wat mij nu interesseert is de volgende vorm: wat wordt uitgesloten is dat anderen zich afvragen of jij nog wel belang bij het leven hebt, of in elk geval handelen op basis van het antwoord dat zij op die vraag geven. Die verschaning wordt gerechtvaardigd door gebrek aan vertrouwen in de juistheid van hun antwoord. Als wij de verschanste regel volgen, zullen wij soms ten onrechte doen alsof jij nog belang bij het leven hebt, maar als ons op dit punt deliberatie wordt toegestaan, zou jij voor je leven moeten vrezen. Dit zowel vanwege de feilbaarheid van ons oordeel, met name onze ingewortelde neiging om korte termijn belangen een

82 Raz (1979: 25).

83 John Locke maakt dit onderscheid in zijn antwoord op de objectie dat toekenning van een recht op verzet aan de onderdaan het overheidsgezag ondermijnt: tegen een tirannieke overheid heeft de burger altijd nog "Jephtha's appeal", *Second Treatise on Government*, §§ 21, 176, 241.

84 Volgens veel juristen claimen juridische regels altijd volledig verschanst te zijn. Schauer erkent echter dat een rechtstreeks beroep op de onderliggende rationale van de regel in het recht vaak geaccepteerd wordt, vgl. den Hartogh (2002: hfdst.7.9). Een fraai voorbeeld is het *Huizer Veearts-arrest*, NJ 1933, 918. Verschaning kent dus gradaties.

85 Met name: dat jouw door het recht beschermde belang in beginsel niet mag worden afgewogen tegen belangen van anderen, zodat het recht een 'troefkaart' (Dworkin) is.

relatief te groot gewicht toe te kennen, maar ook vanwege de gevaren van een zich maskerende kwade wil. Als mensen de optie hadden om serieus na te denken over uitzonderingen op het verbod (anders dan zelfverdediging), zouden ze zich te goeder trouw kunnen vergissen, of te kwader trouw misbruik van die optie kunnen maken. We zouden op z'n minst strenge eisen willen stellen aan de vrijwilligheid en weloverwogenheid van het verzoek, maar als de betrokkene eenmaal dood is, kan alleen op schriftelijke documenten en het getuigenis van derden worden afgegaan om te beoordelen of daaraan voldaan is. (Nog afgezien van de al genoemde vraag of wij er per saldo op vooruitgaan door die optie te krijgen.) In die zin heeft doden een finaliteit die andere handelingen missen, ook al zouden die op zichzelf grotere gevolgen hebben voor het leven van de betrokkene als geheel. Het recht op leven beschermt het fundamentele belang dat mensen normaal bij het leven hebben, in een context die gekenmerkt wordt door menselijke feilbaarheid.⁸⁶

We stuiten hier ook op een tweede mogelijke reden waarom de verwijtbaarheid van doodmaken niet zomaar een functie is van de schade die daardoor wordt toegebracht. Dan zouden we het aan elkaar om te beginnen al moeten toevertrouwen om die schade te wegen. En we stuiten ook op een aanvullende reden waarom mensenrechten een semi-absoluut karakter hebben, niet zomaar afgewogen mogen worden tegen andere morele overwegingen zoals het algemeen belang. Ook dat is een afweging die we niemand toevertrouwen.

Eén aspect van de common sense moraal dat op grond van deze gedachtegang begrijpelijk wordt is het onderscheid tussen doden en laten sterven. De mogelijkheid dat anderen ons in levensgevaar aan ons lot overlaten is ernstig genoeg, maar de mogelijkheid dat ze ons zullen doden is in veel hogere mate bedreigend. Dit omdat het onthouden van hulp doorgaans voortkomt uit onverschilligheid en niet uit agressie, terwijl situaties waarin zulke onverschilligheid ons in levensgevaar brengt relatief zeldzaam zijn.⁸⁷

Ik heb eerder gezegd dat voor tegenstanders van de legalisering van euthanasie het taboe op doden hun fundamentele motief lijkt te zijn, ook als ze zich in hun argumentatie in de eerste plaats concentreren op de gevaren van legalisering. Als we het taboe echter opvatten als een verschanste norm, is het zelf al een verinnerlijkte respons op dezelfde en soortgelijke gevaren.⁸⁸

86 Birnbacher (1996); Birnbacher (1995: 200-212). Over deze functie van verschansing – afzien van *fine-tuning* om fouten te vermijden – in het algemeen Schauer 1991, 149-155.

87 Voor Birnbacher is dit de enige uitzondering op zijn algemene stelling dat er geen systematisch moreel verschil is tussen doen en laten. Overigens, als het gaat om artsen, en met name om artsen die stervende patiënten begeleiden, is het minstens even gevaarlijk hen toe te staan om ons te laten sterven als om ons te doden. Enerzijds kan men daaraan de conclusie verbinden dat een striktere regulering van medische belissingen om af te zien van levensverlengende handelingen (buiten het strafrecht) wenselijk is, zoals John Griffiths sinds Griffiths (1987) bepleit. Anderzijds dat een uitzondering op het taboe op doden voor artsen het best te rechtvaardigen valt. Dat zij onder voorwaarden het recht (en zelfs de plicht) hebben geïndiceerde palliatieve zorg te bieden, ook als die voorzienbaar het leven bekort, is eigenlijk al zo'n uitzondering.

88 De gedachte ligt voor de hand dat het taboe dan uiteindelijk toch een aspect van het recht op leven is, omdat immers de rechtendrager zelf daar, zij het indirect, van profiteert. Weliswaar ontleent hij dit profijt aan de creatie van veiligheid als een publiek goed. Maar dat de toekenning van individuele rechten publieke goederen beoogt te dienen, is niet uitzonderlijk, zoals Raz (1986: hfdst.10), aan de hand van het recht op vrije meningsuiting fraai laat zien.

De relationele waarde van het leven

Een laatste overweging komen we als volgt op het spoor.⁸⁹ Pasgeboren kinderen hebben volgens algemene overtuiging het recht op leven. Dat kan eigenlijk niet juist zijn, want zulke kinderen hebben nog geen belang bij het leven, laat staan dat ze er beslissingen over kunnen nemen. Ze hebben er geen belang bij omdat ze zelf geen gezichtspunt kunnen innemen van waaruit ze waarde aan het leven kunnen toekennen. Het argument van Epicurus gaat voor hen op. Het idee dat ze belang bij het leven zouden kunnen hebben berust op een conceptie van persoonlijke waarde als die van Finnis en van de ecocentrische milieufilosofen.

Wat voor pasgeboren kinderen wel geldt is het taboe op doodmaken. We hebben nog geen redenen gevonden die dat zouden kunnen verklaren. Mijn suggestie: we beschouwen pasgeboren kinderen als lid van de morele gemeenschap. Ze ontlenen die status niet aan de eigenschappen die ze al hebben, maar aan de relaties die ze hebben tot anderen, op z'n minst de relatie die ze hebben tot *ieder* ander.

Het moment waarop kinderen deze status volledig krijgen is de geboorte. Het is niet toevallig dat een kind pas bij zijn geboorte rechtspersoonlijkheid krijgt, drager wordt van juridisch erkende rechten. De geboorte is in de biografie van elk van ons een essentieel moment, hoewel onze individuele eigenschappen op die dag niet plotseling veranderen. Wat verandert is onze sociale positie: daarom vieren we onze verjaardag. Ik sluit daarmee niet uit dat voorafgaande aan de geboorte het leven van het ongeboren kind ook al een zekere relationele waarde heeft, die dan echter nog variabel is, groeiend door de tijd heen en van grotere betekenis voor de ouders, in het bijzonder de moeder, dan voor anderen. Dit is wat op het spel staat bij de beslissing tot abortus, niet de persoonlijke of bovenpersoonlijke waarde van het leven van de foetus.⁹⁰ Zwangerschap bestaat er niet simpel in een omgeving aan de foetus te verschaffen waaraan deze voeding en bescherming ontleent. Het ongeboren kind is "tegelijk mij en niet mij", een wezen waarmee je bijna als met een deel van jezelf verbonden bent en in de ontwikkeling waarvan je actief bent betrokken. Dat wezen te vernietigen komt daarom dichtbij een vorm van gedeeltelijke zelf-vernietiging.⁹¹

Zoals gezegd, de relationele waarde van het pasgeboren en zeker van het ongeboren kind berust er niet op dat het de eigenschappen heeft die nodig zijn voor morele status. Het neemt nog geen eigen gezichtspunt in van waaruit het in staat is waarde toe te kennen aan zijn eigen leven. Een zwangere vrouw ontwikkelt een relatie tot het wezen dat in haar groeit, lang voordat dat wezen verlangens en herinneringen of zelfs maar bewustzijn heeft. In zekere zin behandelen we foetussen en pasgeborenen *alsof* ze al de eigenschappen hebben die hen morele status verlenen. En dat is maar goed ook, want als we dat

89 Zie hierover verder Den Hartogh (1993: 30-32) en Den Hartogh (1997: 60-61).

90 Relevant is daarnaast ook de 'waardigheid' van de foetus in de symbolische of associatieve betekenis die ik in §7 heb onderscheiden.

91 Dworkin (1993: 54-57), zich baserend op MacKinnon (1991) en andere auteurs uit de traditie van de zorgethiek. Vgl. Jaworska (2007).

niet deden zouden ze die eigenschappen niet ontwikkelen⁹² Ik hoorde onlangs van een kind dat op het consultatiebureau een achterstand in taalontwikkeling bleek te hebben. De moeder verklaarde dat ze niet tegen het kind praatte omdat het toch niets terug zei.

Relationele waarde is echter ook niet volledig onafhankelijk van de ontwikkeling van die persoonseigenschappen. Anders zou de relatie tussen moeder en vrucht, en die tussen ons allen en pasgeboren kinderen niet verschillen van die tussen een kind en zijn pop. (Of van de verpleegkundigen betrokken bij de behandeling van mevrouw Stinissen en hun patiënte. Zij verklaarden dat haar leven ook na een comateuze toestand van 16 jaar niet beëindigd mocht worden omdat zij zo'n goede relatie met haar hadden.) Het gaat om een relatie van geanticipeerde, niet zo maar gefantaseerde wederkerigheid, waarin bovendien niemand het preciese moment kan aangeven waarop reële wederkerigheid intreedt.⁹³

Op dezelfde manier kunnen we de morele status van Alzheimerpatiënten in een gevorderd stadium van hun ziekte beoordelen. Daarom is de opvatting dat levenstestamenten ongeldig zijn, omdat die patiënten numeriek niet meer identiek zijn aan de vroeger personen, niet ter zake. De kwestie van de identiteit betreft niet een individu op zichzelf beschouwd, maar een knooppunt in een netwerk van sociale relaties. We gaan niet alvast de erfenis van een Alzheimerpatiënt verdelen, we komen op zijn verjaardag ook als het begrip verjaardag alle betekenis voor hem heeft verloren en we praten tegen hem, als tegen een kind, al weten we dat hij er (bijna?) niets van begrijpt. Hij heeft nog een sociaal bestaan, ook al is zijn persoonlijk bestaan (bijna?) geheel afgebroken.

De relationele waarde van het menselijk leven verschilt van de bovenpersoonlijke waarde zoals die gewoonlijk wordt opgevat, namelijk als een waarde die het leven op zichzelf beschouwd heeft, los van zijn relaties tot andere zaken.⁹⁴ Maar door de aandacht te richten op die relationele waarde heb ik toch op het niveau van de sociale moraal alsnog gevonden wat ik in §4 vergeefs heb gezocht: een aspect van de waarde van het leven dat niet op de persoonlijke waarde daarvan herleid kan worden, en ook niet variabel is zoals de bovenpersoonlijke waarde die ik in die paragraaf heb geïdentificeerd.

Als we het taboe op doodmaken opvatten als een uitdrukking van deze relationele waarde, kunnen we nog beter begrijpen waarom het voor een arts die besluit tot euthanasie van zo wezenlijk belang is om een hechte band met de patiënt te ontwikkelen. Afgezien daarvan heeft de arts tot die patiënt alleen de morele relatie die alle mensen ten opzichte van alle mensen hebben, en die relatie houdt het taboe op leven in. Die relatie moet verdiept worden voor die grens kan worden overschreden.

92 Mitchell (1990: 42), in een commentaar op de "Singer-these" dat morele status berust op de karakteristieke eigenschappen van een persoon.

93 Het bezwaar van Harman (2007) dat "relationele waarde" op fantasie berust overtuigt mij daarom niet. Deze vorm van "losse afhankelijkheid" van individuele eigenschappen is kenmerkend voor intieme relaties en bepaalt hun particularistische karakter, vgl. Jacobs (2008: hfdst.4).

94 Een "intrinsieke" waarde in de betekenis die Korsgaard (1996: hfdst.9) aan die term geeft, te onderscheiden van een ultieme (niet-instrumentele) waarde.

De meeste patiënten die om euthanasie vragen komen niet alleen bij de dokter omdat die hen relatief humane middelen kan verschaffen om dat sterven mogelijk te maken. Ze komen ook om een bevestiging te krijgen van hun opvatting dat euthanasie op dit moment voor hen de juiste keuze is. Mensen met een duurzame doodswens die daar rationeel mee om kunnen gaan, zoeken om dezelfde reden ook contact met hun intimi. Wat daaruit spreekt, is het idee dat de uitvoering van zo'n beslissing niet een loutere privé-zaak is. Je verlaat ook je plek als lid van de gemeenschap, je verbreekt je relaties, en ook daarom voel je de druk om je daarvoor te verantwoorden. Daarom heeft het iets bots om de keuze voor de dood uitsluitend te bezien als de uitoefening van een zelfbeschikkingsrecht.⁹⁵

Met communitaristische noties als de morele gemeenschap moet je overigens voorzichtig zijn. Het is niet mijn bedoeling om die morele gemeenschap (door wie vertegenwoordigd?) een soort eigendomsrecht over het individu te geven, en daarmee herinneringen op te roepen aan de tijd toen suïcide verboden was omdat het de koning van een onderdaan beroofde. Ik ontken dan ook niet dat wilsbekwame mensen het morele recht hebben om zelf te beslissen om een eind aan hun leven te maken, zoals zwangere vrouwen het recht hebben tot abortus te besluiten, ook al heeft de vrucht voor hen al de relationele betekenis van 'het ongeboren kind'.⁹⁶ Het recht betreft echter alleen een beslissingsbevoegdheid, en je kunt die bevoegdheid op een meer of minder verantwoorde manier uitoefenen. Belangen van andere mensen horen daarbij een rol te spelen, maar zelfs als die niet langer relevant zijn, ook nog de relationele waarde van het leven.

We hebben het hier dus over een aspect van de waarde van het leven dat wel mede de morele huiver verklaart die mensen ervaren als hen gevraagd wordt mee te werken aan de beëindiging van het leven van een ander, maar die op zichzelf onvoldoende is om een afdwingbaar verbod op zulke medewerking te rechtvaardigen.

Conclusie

Alle drie aspecten van de notie 'gemeenschap van rechtendragers' die ik heb onderscheiden, kunnen relevant zijn voor het begrijpen van het taboe op doden, al is de relevantie van het eerste aspect beperkt. Daarmee is een

95 In de recente documentaire *Voor ik het vergeet...* spreken alle familieleden van de patiënt de taal van het zelfbeschikkingsrecht ('dit was wat hij wilde'), terwijl ze in feite betrokken zijn in een proces van collectieve besluitvorming waarin ook de patiënt pas een definitieve conclusie trekt als die door allen gedeeld wordt. Deze behoefte om de beslissing door intimi te laten delen, plaatst hen soms onder druk, vgl. enkele gevalsbeschrijvingen in Chabot (2001). Ook voor artsen is het in de praktijk bijna een noodzakelijke voorwaarde om in te gaan op een verzoek om euthanasie dat de familie dat verzoek onderschrijft.

96 Juridisch gezien bestaat dat recht niet, men kan het niet afleiden uit het feit dat de wet zelfdoding niet verbiedt. (Evenmin als zelfverminking.) Dat zou ook kunnen berusten op het nuchtere inzicht dat zo'n verbod niet effectief zou zijn. Er zou pas van een recht gesproken kunnen worden als het verboden was tussenbeide te komen bij de uitoefening daarvan en op grond van dat verbod bijvoorbeeld een claim tot schadevergoeding denkbaar was. Velaers (1996).

rationale gevonden die recht kan doen aan de betekenis van het taboe in onze morele ervaring. Maar ten opzichte van de gangbare retoriek waarin die ervaring veelal wordt uitgedrukt, heeft deze rationale ook een relativerende, ontmythologiserende strekking. De “heiligheid van het leven” blijkt er ten dele in te bestaan dat het leven een symbolische betekenis heeft die verwijst naar een meer fundamentele waarde. Het leven is daarnaast ook ‘onaantastbaar’ omdat de bevoegdheid het aan te tasten te bedreigend is. En ten slotte heeft het leven een relationele betekenis die erom vraagt meegewogen te worden, ook al zou het de levende persoon niet schaden als dat niet gebeurt.

Zulke interpretaties hebben onmiskenbaar een zekere reductionistische strekking; zij zullen de mensen die zich het meest enthousiast op de heiligheid van het leven beroepen niet bevredigen. De relationele interpretatie van de bovenpersoonlijke waarde van het leven zal misschien voor hen nog het meest acceptabel zijn, maar juist deze interpretatie leent zich er het minste toe om er een verbodsnorm op te funderen. Deze relativering is natuurlijk niet onwelkom. Wij kunnen recht doen aan de breed gedeelde intuïties waarop de partijgangers van de heiligheid van het leven zich beroepen zonder hun conclusies te omarmen.⁹⁷

Literatuur

- Achterberg, W. (1986) *Partners in de Natuur*. Utrecht: van Arkel.
- Anderson, E. (1993) *Value in Ethics and Economics*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harvest Harcourt. Audi, R. (2005) *The Good in the Right, A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton: Princeton University Press.
- Beylveld, D, R. Brownsword (2001), *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*. Oxford: Oxford University Press.
- Birnbacher, D. (1995), *Tun und Unterlassen*. Stuttgart: Philip Reclam jun.
- Birnbacher, D. (1996), Ambiguities in the Concept of Menschenwürde, in: K. Bayertz (red.), *Sanctity of Life and Human Dignity*. Dordrecht: Kluwer.
- Chabot, B. (2001) *Sterfwerk, De Dramaturgie van Zelfdoding in Eigen Kring*. Nijmegen: SUN.
- Clark, C.C., en G.K. Kimsma (2004), “Medical Friendships” in Assisted Dying, *Cambridge Quarterly of Health Care Ethics* 13, pp. 61-67.
- Dancy J. (2004) *Ethics Without Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Dantzig, A. van (1998) Doodgaan is doodgewoon. Een pleidooi voor de medische exceptie, *Medisch Contact* 53, pp. 63-65.
- Dantzig, A. van (1995) *Is alles geoorloofd als God niet bestaat?* Amsterdam: Boom. Düwell, M. (2008) *Bioethik: Methoden, Theorien und Bereiche*. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Dworkin, R. (1993), *Life's Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia*. London: Harper Collins Publ.
- Feinberg, J. (1980) *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Feinberg, J. (1984) *Harm to Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1985) *Offense to Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1988) *Harmless Wrongdoing*. Oxford: Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1992) Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming, in: *Freedom and Fulfillment*. Princeton: Princeton University Press, pp 3-36.
- Feldman, F. (1992) *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*. New York: Oxford University Press.

⁹⁷ In dit opzicht komt mijn benadering toch overeen met die van Dworkin (1993).

- Finnis, J. (1979) *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press. Gewirth, A. (1992) *The Community of Rights*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Griffin, J. (2008) *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Griffiths, J. (1987) Een toeschouwers-perspectief op de euthanasie-discussie. *Nederlands Juristenblad* 62, pp. 681-693.
- Habermas, J. (2005) *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Harman, E. (2007) Sacred Mountains and Beloved Fetuses: Can Loving or Worshipping Something, Give It Moral Status? *Philosophical Studies* 133, pp. 55-81.
- Harris, J. (1993) *Wonderwoman and Superman*, Oxford: Oxford University Press.
- Hart H. (1982) *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartogh, G.A. den (1985) *Wederkerige Verwachtingen: Konventie, Norm, Verplichting*. Amsterdam: eigen beheer.
- Hartogh, G.A. den (1993) *Kun je een zygote liefhebben?* Meppel/Amsterdam: Boom.
- Hartogh, G.A. den (1997) The Values of Life, *Bioethics* 11, pp. 43-66
- Hartogh, G.A. den (2000) Euthanasia: Reflections on the Dutch discussion, in: Raphael Cohen-Almagor (red.), *Medical Ethics at the Dawn of the 21st Century*, New York: Annals of the New York Academy of Sciences vol. 913, pp. 174-187.
- Hartogh, G.A. den (2002a) Mijns broeders hoeder. Een kind verwekken voor transplantatiedoelinden. *Medisch Contact* 57 (3), pp. 104-106.
- Hartogh, G.A. den (2002b) *Mutual Expectations: A Conventionalist Theory of Law*. The Hague: Kluwer
- Hartogh, G.A. den (2003) *Gift of Bijdrage? Morele aspecten van orgaandonatie*. Den Haag: Rathenau-Instituut.
- Hartogh, G.A. den (2005) Het filosofisch gehalte van de medische ethiek. De casus 'wrongful life'. In: Johan Braeckman, Bert de Reuver & Thomas Vervisch (red.), *Ethiek van DNA tot 9/11*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 15-40.
- Hartogh, G.A. den (2006a) Schadevergoeding voor het leven? In: M. Buijsen (red.), *Onrechtmatig leven? Opstellen naar aanleiding van baby Kelly*. Nijmegen: Valkhofpers, pp. 50-78.
- Hartogh, G.A. den (2006b) "In het belang van het kind", in: G. den Hartogh, I. de Beaufort (red.), *Een hoge prijs voor een kind*. Assen: Van Gorcum, pp. 181-187.
- Hartogh, G.A. den (2008) Het gezag van levenstestamenten, in: I. de Beaufort, M. Hilhorst, e.a. (red.), *De Kwestie: Praktijkboek Ethiek voor de Gezondheidszorg*. Den Haag: Uitgeverij Lemma, pp. 261-265.
- Heyd, D. (1992) *Genethics*. Berkeley: University of California Press.
- Hoerster, N. (1998), *Sterbehilfe im Säkularen Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hunfeld, J. en J. Passchier (2006), De rol van empirisch-wetenschappelijke kennis in de medisch ethische besluitvorming: het toelatingsbeleid tot behandeling met IVF als illustratie, in: G. den Hartogh, I. de Beaufort (red.), *Een hoge prijs voor een kind*. Assen: Van Gorcum pp. 63-69.
- Jacobs, F. (2008) *Een Filosofie van Emoties en Verlangens*. Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds.
- Jaworska, A. (2007), Caring and Full Moral Standing, *Ethics* 117, pp. 460-497.
- Kamm, F. (1993) *Morality, Mortality Volume 1, Death and Whom to Save from It*. New York: Oxford University Press.
- Kant, I. (1997), *Lectures on Ethics*, Peter Heath (vert.), Peter Heath en J.B. Schneewind (red.). New York: Cambridge University Press.
- Kimsma, G., C. Clark en E. van Leeuwen (2008), Euthanasie stelt unieke eisen, *Medisch Contact* 63 (33/34), pp 1350-1353
- Koerselman, FA. (2000) Een A-morele Psychiatrie? Over de Illusie van het Weldoen. In: F. Kortmann en G. den Hartogh (red.), *Weldoen op Contract: Ethiek en Psychiatrie*. Assen: Van Gorcum.
- Korsgaard, C.M. (1996) *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C.M. (2004) Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. In: Grethe B. Peterson (red), *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: The University of Utah Press, Volume 25/26; zie www.TannerLectures.utah.edu.
- Leenen, H.J.J. (1994) *Handboek Gezondheidsrecht, deel 1: Rechten van mensen in de gezondheidszorg*. Alphen aan den Rijn: Samsom H.D. Tjeenk Willink, derde druk.

- Lippert-Rasmussen, K (2007) Why Killing some People Is More Seriously Wrong Than Killing Others, *Ethics* 117, 716-738.
- Lyons, D. (1969) Rights, Claimants and Beneficiaries, *American Philosophical Quarterly* 6, pp. 173-185.
- MacKinnon, C.A. (1991) Reflections on Sex Equality under Law, *Yale Law Journal* 100, pp 1281-1328.
- Marquis, D. (1997) Why Abortion is Immoral, in: Joel Feinberg and Susan Dwyer (red.) *The Problem of Abortion*. Belmont CA: Wadsworth, pp 24-39.
- Marwijk, H, I. van, Haverkate, P. Van Roijen, A-M The (2008), De Impact van Euthanasie op Nederlandse Huisartsen. *Huisarts en Wetenschap* 51 (12), pp. 588-593.
- McCormick, N. 1982 *Legal Rights and Social democracy: Essays in Legal and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- McMahan, J. (2002) *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mitchell, B. (1990) The Value of Human Life, in: Peter Byrne (red.), *Medicine, Medical Ethics and the Value of Life*. Chichester: John Wiley, pp. 34-46.
- Montague, Ph. (1980) Two Concepts of Rights, *Philosophy and Public Affairs* 9, pp. 372-384.
- Nagel, T. (1979) *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1986) *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Narveson, J. (1967) Utilitarianism and New Generations. *Mind* 76, pp. 62-72.
- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Ph. (1991) Consequentialism, in: P. Singer (red.), *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Quinn, W. (1993) Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect, in: *Morality and Action*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 175-193.
- Rachels, J. (1986) *The End of Life: Euthanasia and Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, J. (1979) *The Authority of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, J. (1986) *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Eaz, J. (1994) *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, J. (2001) *Value, Respect, and Attachment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Regan, D.H. (1980) *Utilitarianism and Cooperation*. Oxford: Oxford University Press.
- Regan, D.H. (2002) The Value of Rational Nature, *Ethics* 112, pp. 267-291.
- Ronnow-Rasmussen, T & M.J. Zimmerman (2005), *Recent Work on Intrinsic Value*. Dordrecht: Springer.
- Scanlon, T.M. (1998) *What We Owe To Each Other*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Schauer, F. (1991), *Playing by the Rules: A Philosophical Examination of Rule-Based Decision-Making in Law and in Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Schauer, F. (1992) The right to die as a case study in third-order decision making, *Journal of Medicine and Philosophy* 17, pp. 573-587.
- Steiner, H. (1994) *An Essay on Rights*. Oxford: Blackwell.
- Strawson, P.F. (1959) *Individuals: an Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Sumner, L.W. (1987), *The Moral Foundations of Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, P.W. (1986) *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Thomson, J.J. (1990) *The Realm of Rights*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Tooley, M. (1982) *Abortion and Infanticide*. Oxford: Oxford University Press.
- Velaers (1996) Het leven, de dood en de grondrechten: juridische beschouwingen over zelf-doding en euthanasie. In: *Over zichzelf beschikken? Juridische en ethische bijdragen over het leven, het lichaam en de dood*. Antwerpen: MAKLU, pp. 469-574.
- Velleman (1992) Against the Right to Die. *Journal of Medicine and Philosophy* 17, pp 665-681. Revised version (2007) available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1006992>.
- Velleman (1999) A Right of Self-Termination? *Ethics* 109, pp. 606-628.
- Velleman, J.D. (2006) *Self to Self: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Velleman, J.D. (2008) Beyond Price. *Ethics* 118, pp. 191-212.
- Werner, M.H. (2004) Menschenwürde in der bioethischen Debatte: eine Diskurstopologie, in: M. Kettner (red) *Biomedizin und Menschenwürde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp 191-220.

Indiase sloppenbewoners, demente bejaarden, embryo's in incubators, en bevriende dokters

Drie vragen aan Govert den Hartogh

COMMENTAREN

INEZ DE BEAUFORT

Een magistraal artikel. Hartoghiaans doorwrocht in gesprek met de groten en de praktijk. Vol voorbeelden en (verrassende) verbanden, wijsheid en praktische ervaring. Den Hartogh verklaart het taboe op doden¹, en kleedt dat ethisch subtiel aan. Drie kwesties die mij intrigeren en waarvan ik hoop dat hij deze ook wil oplossen.

Het blijft bizar: grote morele opwinding over euthanasie bij mensen die veelal binnen een paar dagen dood zouden gaan, maar we voelen ons niet of niet in dezelfde mate verantwoordelijk voor mensen die we dood laten gaan en die nog een heel leven voor zich hadden. Elke drie seconden sterft er een kind door armoede. Wie de dood wenst en voor wie de dood goed is die willen we niet doden, voor wie de dood niet wenst en de dood niet goed is doen we vaak geen moeite. *De eerste kwestie: waarom kunnen we zo goed laten doodgaan? En is het wel goed dat we dat zo goed kunnen? Wat zegt het over de status van conventies en hun relatie met eeuwenoude taboes?* Gelden de ethische kleren die Den Hartogh het taboe op doden aantrekt, niet ook (en wanneer en hoe) voor laten doodgaan?² Het verschil is wel te verklaren, volgens Den Hartogh: "De mogelijkheid dat anderen ons in levensgevaar aan ons lot overlaten is ernstig genoeg, maar de mogelijkheid dat ze ons doden is in veel hogere mate bedreigend." Het was misschien zo. Is dat nu nog zo? Zou een Indiase sloppenbewoner dat ook vinden? En bovendien als het moreel minder erg wordt gevonden, is dan de kans dat het je overkomt niet groter waardoor het extra bedreigend wordt? En is de verklaring ook de rechtvaardiging? Anders gezegd: wat te vinden van de discrepantie tussen de kracht van het taboe op doden en het idee dat als er 'laten' voorstaat het minder of zelf niet erg is?³ Kan onverschilligheid evengoed een vorm van agressie zijn (p. xx)? En dan doel ik hier niet op het veelbesproken vernuftig goochelen met intenties aan een (sterf-)bed en onze visie op laten sterven (waarover meer), maar op onze verantwoordelijkheid voor *the bottom billion*, mensen die overlijden omdat ze niet te eten hebben of aan ziektes lijden die met eenvoudige medische en niet-medische middelen te voorkomen waren. Den Hartogh wijst zelf met nadruk op de paradox van

1 Ik heb aarzelingen bij de keuze voor de term 'taboe'. Vanwege de associaties met onbedenkerde en onbespreekbare intuïties.

2 Dat dit een psychologische ervaringswerkelijkheid is, betekent immers niet dat het daarom moreel klopt.

3 Laten sterven kan hetzelfde morele gewicht hebben, dat lijkt Den Hartogh ook te stellen. Het kan dus ook verplicht of goed zijn. Maar het wordt heel anders beleefd.

de onverzekerden in de VS. Hebben we een nieuw taboe op laten doodgaan nodig? En hoe kom je daaraan? En wat te doen als dat er simpelweg niet is, dat taboe. Kun je dat uitvinden?

Die mensen laten we natuurlijk niet persoonlijk en individueel dood gaan, althans niet zoals wanneer we bekijken hoe het paradigmatische kind verdrinkt in de paradigmatische vijver bij gebrek aan de paradigmatische Samaritaan – het is niet *mijn* schuld, maar het is misschien wel *onze* schuld. Het confronteert ons met een probleem van conventies: sommige verwachtingen zijn niet meer of niet meer helemaal passend, het gezag van de historische vanzelfsprekendheid staat ter discussie.⁴ Is het niet ook een “notorious scandal of moral philosophy” dat we niet hebben uitgelegd waarom het verkeerd is om mensen te laten doodgaan? Dwerfen werpen mensen tegen de borst, mensen laten doodgaan door gebrek aan elementaire voorzieningen zou ons evenzeer tegen de borst moeten stuiten.

De tweede vraag is: zijn we te afhankelijk van dokters, moeten we meer op zoek naar hulp bij zelfdoding of andere dokterloze oplossingen? Misschien wilde Hugo Claus niet dat men zijn verjaardag kwam vieren terwijl hij geen idee zou hebben wie er gezellig slagroomtaart rond zijn bed zouden eten in het verpleeghuis alwaar zijn leefruimte beperkt zou zijn zodat niet officieel maar officieus de erfenis deels al wel had moeten worden verdeeld. Den Hartogh stelt dat het er relationeel nog bijhoren en de symbolische betekenis van personen betekenen dat we demente bejaarden niet kunnen doden ook als zij dat uitdrukkelijk hadden gevraagd. Immers een van het zonnetje genietende demente bejaarde besluipen met een injectienaald – de scene kon zo uit een antipropagandafilm over euthanasie in Nederland (of België) komen maar aangezien Den Hartogh zuinig is met retorische franje blijft het beeld wel hangen – druist tegen ons gevoel in. Maar juist het besef dat je nog behandeld zult worden als wie je niet meer bent, symbolisch of uit liefde op grond van relaties uit het verleden, of uit gewoonte, dat is nu net de angst die sommigen hebben. Juist dat maakt het zo hartverscheurend onwaardig. Iemand die dat erbij-zijn-en-niet-meemaken niet wil, is thans genooddaakt zoals Hugo Claus er vroeg uit te stappen, namelijk kort na de diagnose van dementie. Zelfs als hij dat moment eigenlijk te vroeg zou vinden. Vergelijkbare vragen rijzen in het geval van mensen die in een permanente vegetatieve staat verkeren. “Wij hebben haar niet kunnen redden,” sprak Berlusconi, meester van de krokodilentranen, bij de dood van Eluana Englaro. Heel Italië was in rep en roer. Zij verkeerde al 17 jaar in een permanente vegetatieve staat.

We hebben ons in Nederland afhankelijk van dokters gemaakt als bijna de enigen die het gebod mogen overtreden. Belangrijk voordeel is dat je het zorgvuldig kunt regelen. Daarmee hebben we ons evenwel ook aan de dokters overgeleverd, aan hun welwillendheid, hun moraal, hun ‘medische vriendschap’. Uiteraard: een dokter die op een euthanasieverzoek antwoordt: “Dat doen we even, wanneer had u het gehad willen hebben? Ik heb de spullen

4 Wat ik moeilijk vind is hoe Den Hartogh conventies selecteert op houdbaarheid: fossiele conventies over eer en seksuele moraal mogen wel afgeschaft worden. p... maar wie beslist dat eigenlijk. De verhouding tussen verklaren en rechtvaardigen is complex, zelfs soms gespannen.

standaard in de auto dus we kunnen het ook meteen doen, dan is het maar gebeurd; vorige week heb ik ook nog met drie patiënten 'de euthanasie bedreven' (Van Kooten en De Bie); altijd tot uw dienst," die deugt niet. Zij mag er beslist niet klaar voor zijn, laat staan zin in hebben. Een zekere moeizaamheid is onontbeerlijk en geruststellend. Maar als Den Hartogh stelt: "de meeste patiënten die om euthanasie vragen komen niet bij de dokter omdat die hen relatief humane middelen kan verschaffen om dat sterven mogelijk te maken. Ze komen ook om een bevestiging van hun opvatting dat euthanasie op dit moment voor hen de juiste keuze is." (p.xx) dan vraag ik me af of als dat echt waar is, dat ook wenselijk is. Wil je de goedkeuring van de dokter of wil je de goede dood en weet je dat je om die te krijgen je de goedkeuring van de dokter moet verwerven.⁵ Je moet tekst en uitleg geven, je zaak bepleiten, soms verdedigen waarom je geen terminale palliatieve sedatie wilt. (Immers dat is geen doden, maar laten sterven, tenminste zo wordt het gezien, en dus 'makkelijker', wat ik toch dubbel blij vinden).⁶ Je moet dankbaar zijn als de dokter ook vindt dat je lijden boven de rode grens is op de schaal van Job en bereid is je te helpen.

Omwille van degenen die vooral om de humane middelen komen, en niet vanwege het stempel 'goedgekeurd door de dokter', meer aandacht graag voor dokterloze opties, een 'pil van Drion', de Zwitserse benadering, of een andere manier om je lot in eigen hand te kunnen nemen om te voorkomen dat je in naam van het overigens doorgaans zeer gewaardeerde lidmaatschap van de Club van de Mensenrechtendragers, veroordeeld bent tot afhankelijkheid omdat je leven nog een relationele en symbolische waarde heeft.⁷ Op het altaar van de bovenpersoonlijke waardigheid geofferd te worden is geen aantrekkelijk idee. Dat vonden Dianne Pretty en Chantal Sebire hoogstwaarschijnlijk ook. En die hebben dan uiteindelijk een dokterloze oplossing gezocht en gevonden. Dat is voor de Eluana Englaro's en Terri Schiavo's van deze wereld niet mogelijk.

En dan ten slotte... *is de grens van de geboorte niet (te) arbitrair?* Je hoort erbij na je geboorte.⁸ Stel dat we – ik weet het: voorbeelden die niet kunnen mogen niet,⁹ ongeveer het enige waar ik het met Den Hartogh oneens ben – in het kader van de vrouwenemancipatie en nieuwe schoonheidsidealen waar striae niet bijhoren, embryo's vanaf het eerste begin in incubators grootbrengen. Als ouder ga je uiteraard elke dag even kijken. Misschien zijn er zelfs thuisincubators, een soort embryoaquarium waarin het aankomende gezinslid

5 Zie van Tol D, Van de Vathorst S, Keizer B, Euthanasie voor beginners. Medisch Contact 2008, 4, 25 jan. 140-142

6 Als de demente bejaarde zacht snikkend in foetale houding in zijn bed ligt, roepend om zijn moeder terwijl hij incontinent voor ontlasting en urine is, lijkt er geen taboe op het *laten sterven*, of althans minder sterk. Overigens merkt Den Hartogh dit ook op, zie noot 87

7 Uiteraard zul je vanwege allerhande hellende vlakken: dat mensen niet meer behandeld worden die dat wel willen, dat mensen onder druk gezet worden om op te stappen, etc. waarborgen moeten verzinzen.

8 Den Hartogh zegt mooie dingen over de relatie tussen de ongeborene en de zwangere die duiden op *inside information*, en de vraag of die geboorte niet te arbitrair is als cruciale grens versterken.

9 Zie noot 64 van Den Hartogh.

vrijelijk ronddobbert. Of realistischer: denk aan foetale chirurgie waarbij je even buiten het moederlichaam bent en dan weer terug... ben je dan even een soort van geboren geweest of niet? Of nog realistischer: een baby die twee maanden te vroeg wordt geboren en zijn even oude collega die de negen maanden buikverblijf netjes uitzit. Als een moordlustige gek, niet gehinderd door het taboe op doden een acht maanden zwangere vrouw in de buik steekt en de ongeborene doodt, is het dan geen moord?

Als de grens (enigszins) arbitrair is, is dat dan erg, immers er zijn zoveel grenzen, ook in het recht, die evengoed (enigszins) anders hadden kunnen liggen. Als we niks beters hebben, dan hebben we niks beters. Maar er hangt van dit entreebewijs wel heel veel af.

Literatuur

Tol, D van, Van de Vathorst, S, Keizer B, Euthanasie voor beginners, 2008, *Medisch Contact*, pp. 140-142.

Commentaar op Govert den Hartogh 'Gij zult niet doodslaan'

COMMENTAREN

MARCUS DÜWELL

Om te beginnen wil ik mijn dankbaarheid tot uitdrukking brengen dat ik een commentaar op Govert den Hartoghs tekst mag schrijven en daardoor mijn waardering voor hem tot uitdrukking kan brengen. Goverts emeritaat is een goede gelegenheid om te benadrukken hoeveel de Nederlandse ethiek-beoefening aan Govert te danken heeft. Ik hoop dat hij nog lang mee kan draaien. Govert den Hartogh zoekt in zijn stuk een verklaring, een rationale voor 'het taboe op doden' en hij bespreekt in wezen drie verklaringsmodellen: een model van de *heiligheid van het leven*, een concept van *waardigheid van de persoon* en een verklaring vanuit de *speciale aard van sociale normen*. De modellen vormen geen strikte alternatieven, veeleer wil het laatste model aspecten van de andere twee modellen gedeeltelijk integreren en een plausibeler interpretatiecontext ter beschikking stellen. Ik wil nu kort op de *vraagstelling* van het artikel ingaan, dan het *model van de sociale moraal* bespreken om aansluitend enkele opmerkingen over de *waardigheid van de persoon* te maken.

Den Hartogh wil 'het taboe op doden' verklaren en er een rationale voor vinden dat kennelijk tegelijkertijd *verklarend* en *rechtvaardigend* is. Het is tenminste moeilijk zijn hermeneutiek van de morele ervaring anders te begrijpen. Nu zijn taboes in het algemeen handelingsoriëntaties die diep in onze leefwereld zijn geworteld en die niet ter discussie mogen worden gesteld. Een taboe dat verklaard wordt, wordt dus of in zijn sociale functie verklaard of de ratio achter het taboe wordt gereconstrueerd en in zijn normatieve kracht gerechtvaardigd. Strikt genomen is het in het tweede geval echter geen taboe meer maar een handelingsnorm of -principe waarvan wij de morele legitimiteit kunnen inzien. Een dusdanige rechtvaardiging is door een verwijzing of sociale acceptatie nog niet gegeven. Zou men die noodzaak van rationale rechtvaardiging ontkennen, dan zou een taboe alleen door zijn geaccepteerd-zijn in de leefwereld al een normatieve kracht kunnen claimen zonder dat de compatibiliteit van het taboe met de mensenrechten of andere morele gezichtspunten nog getoetst kan worden. Als men echter de normatieve inhoud van het taboe rationeel rechtvaardigt (dus een stap verder gaat dan vele hermeneutici ten opzichte van de morele ervaring willen gaan), dan doet men beroep op normatieve en meta-ethische veronderstellingen die op hun beurt weer alleen in de context van sommige ethische theorieën geconceptualiseerd en gerechtvaardigd kunnen worden en in andere niet (een concept als menselijke waardigheid is in een utilistische theorie moeilijk voor te stellen). Op deze veronderstellingen kan men bewust reflecteren of ze gewoon maar veronderstellen, men kan er namen (zoals utilisme of contractualisme) aan vastknopen of niet,

maar zonder beroep op de legitimiteit van deze theoretische veronderstellingen kan men geen positieve normatieve uitspraken doen. Het is wel mogelijk dat zo'n verbod ook uit het perspectief van verschillende theorieën verdedigbaar is, maar als de ambitie is om te toetsen of het algemene verbod te doden ook daadwerkelijk terecht bestaat of dat het alleen maar een ongefundeerd taboe is, dan moet de legitimiteit van de theoretische veronderstellingen ter discussie gesteld kunnen worden. Mij is dus niet duidelijk waar het antwoord op de legitimiteit van het verbod te doden, waar het in voetnoot 3 om gaat, op gebaseerd is als niet op een ethische theorie. Anders blijft de reconstructie van het taboe gewoon een verklaring van mogelijke interpretaties van de betekenis van het taboe dat de vraag naar zijn legitimiteit onbeantwoord laat.

Als wij nu naar Den Hartoghs eigen concept van een 'sociale moraal' kijken, zoals het in de delen 5 tot en met 8 ontwikkeld wordt, dan kan ik met dit concept in grote lijnen instemmen (afgezien van detailvragen). Een omvattend moreel verbod op het doden van mensen kan alleen maar gelegitimeerd worden als wij het in wezen uitbreiden tot de morele gemeenschap en breder trekken als een correlaat op concrete rechten van personen. Daar komen dan terecht ook symbolische uitdrukkingen van de menselijke waardigheid in beeld en een bescherming van degene bij wie nog niet, of niet meer in een strikte betekenis, sprake is van persoonsrechten. Deze beschermenswaardigheid kent dan wel beperkingen als er sprake is van conflicten met persoonsrechten en van grensgevallen. Zonder met Den Hartogh op alle punten in te stemmen, lijkt mij deze conceptualisering van het verbod om te doden in de ruime context van een sociale moraal nodig om het verbod niet alleen te kunnen reconstrueren maar ook om het te legitimeren. Een morele gemeenschap die in een ruime betekenis de waarde en de rechten van het individu beschermt moet grosso modo een dusdanige sociale moraal geïncorporeerd hebben en dat leidt tot een algemeen verbod om mensen te doden.

Nu wil Den Hartogh deze 'sociale moraal' noch communitaristisch denken noch als louter acceptatie van de feitelijke moraal opvatten. Zijn hele beschrijving van de 'sociale moraal' lijkt echter een moraal te zijn die de overtuiging van het respect voor de waarde van het individu en zijn rechten geïnternaliseerd heeft en deze overtuiging ook symbolisch tot uitdrukking brengt. Ook lijkt het erop dat een beroep op de 'morele gemeenschap' niet ertoe kan leiden dat bepaalde fundamentele rechten van het individu buiten spel worden gezet (zoals aan het eind van deel 8 m.b.t. de suïcide en de abortus benadrukt wordt). Daarmee wordt dan echter duidelijk dat het voorstel van Den Hartogh al een heleboel *theoretische veronderstellingen* maakt. Hij veronderstelt dat mensen wezens zijn die rechten hebben en dat wij deze moeten respecteren. In wezen wordt ook de symbolisering die in de sociale moraal tot uitdrukking komt slechts dan begrijpelijk, als het respect voor de mens aan deze symbolisering ten grondslag ligt. De sociale symbolisering is een belichaming van een set van morele overtuigingen waar een idee van een morele status aan ten grondslag ligt, een idee dat aan deze morele status rechten verbonden zijn en een concept van hoe door rechten menselijke belangen of keuzes beschermd worden. De ethische theorie die Den Hartogh nodig heeft om zijn morele claims te rechtvaardigen zou dus best wel een theorie van *menselijke waardigheid* genoemd kunnen worden. De waardigheid-theorie van Den Hartogh gaat

ervan uit dat wij verplichtingen hebben voor welke het respect voor de rechten van mensen centraal staat, maar die niet op respect voor concrete rechten gereduceerd kunnen worden. Er moet dus een respect voor autonome mensen centraal staan maar tegelijkertijd zal de 'sociale moraal' niet alleen maar de keuzevrijheid beschermen. Als Den Hartogh wil argumenteren waarom in het geval van abortus en suicide wel degelijk de symbolisering binnen de sociale moraal minder prioritair is dan het respect voor de morele rechten, dan moet hij een verhaal hebben over waarom rechten prioritair zijn en hij moet de samenhang tussen de waardigheid van de mens, de rechten, de symboliseringen en de prioriteiten tussen deze elementen kunnen uitleggen. Dat alles is op zijn minst omstrede.

Nu lijkt mij voor deze achtergrond de kritiek op de theorie van *waardigheid van de persoon* in deel 4 alleen maar te begrijpen omdat Den Hartogh enkele stellingen die hij bekritiseert al als vanzelfsprekend veronderstelt. Zo is mij niet duidelijk waarom hij veronderstelt dat wij geen theorie van een morele status nodig hebben, die de menselijke positie anders beoordeelt dan die van dieren; dit veronderstelt hij dan ook, maar hij beargumenteert het niet. En het is mij niet duidelijk waarom Den Hartogh zelfs geen theorie van morele verplichting nodig denkt te hebben. "Geen wezen dat lijdt hoeft zich nader te legitimeren om aanspraak te maken op verlichting van dat lijden. (...) Geen wezen dat in staat is tot autonomie hoeft zich nader te legitimeren om dat vermogen op een bepaald domein ongehinderd te kunnen uitoefenen" (p. xx). Dit alles wordt gesteld en niet beargumenteerd. Deze argumentatie lijkt mij echter nodig, de aanspraak die de autonomie of het lijden van anderen op ons gedrag maakt, zal hier immers een morele aanspraak zijn die voor ons handelen verregaande implicaties kan hebben. Den Hartogh beantwoordt echter controversiële vragen door eenvoudigweg sterke stellingen te maken. In hoeverre, in welke mate en onder welke omstandigheden het lijden van mensen en hun vermogen tot autonomie een morele claim op ons kunnen leggen, wordt verschillend beoordeeld. Welke morele antwoorden daar gepast zijn, in hoeverre hier rechten een rol spelen die een categorische aanspraak doen op menselijk gedrag en hoe verschillende mogelijke morele claims de prioriteit kunnen krijgen, zijn vragen die verschillende ethische theorieën verschillend beantwoorden. Een theorie van menselijke waardigheid probeert hier een antwoord te geven. Daarbij is waardigheid niet alleen maar een redundante herhaling van het begrip autonomie of een samenvatting van de mensenrechten, maar de uitdrukking van een morele claim die achter de mensenrechten staat en die het constateren dat iemand het vermogen tot autonomie heeft, nog niet tot uitdrukking heeft gebracht. Dit wordt alleen maar als redundant ervaren als de noodzaak niet gezien wordt om de basale evaluatieve veronderstellingen van de 'sociale moraal' te legitimeren. De notie 'menselijke waardigheid' kan de samenhang van het respect voor de persoon (en de daarmee verbonden rechten) met de grondslagen van morele verplichtingen in een samenhang denken en staat daarbij open voor symbolische en sociale realisaties in een morele gemeenschap die de onderlinge verplichtingen niet reduceert tot het beschermen van keuzevrijheid. Precies deze samenhang heeft *Kant* op het oog als hij in de formuleringen van de categorische imperatief het idee van de morele wet en het respect voor personen aan elkaar verbindt. Den Hartogh

ziet alleen het alternatief dat of het respect voor de persoon afgeleid is van de morele wet, of er een spanning tussen de twee formules van de categorische imperatief bestaat (voetnoot 59). De Kantiaanse optie om deze formuleringen van de categorische imperatief als intern verbonden te denken, als formuleringen van de categorische imperatief die beide even fundamenteel zijn, komt bij hem niet in beeld. Deze kritische kanttekeningen nemen niet weg dat het perspectief van Den Hartogh zich in grote lijnen in Kantiaanse begrippen laat reconstrueren. In deze lijn vindt men dan echter een verhaal dat het mogelijk maakt ook controversiële vragen te rechtvaardigen.

Wat is er verkeerd aan doden?

COMMENTAREN

JOHN GRIFFITHS

Ik volg een andere weg dan Den Hartogh – minder geraffineerd en minder filosofisch belezen. Maar ik kom uit bij wat naar ik meen in essentie dezelfde conclusie is, namelijk deze: doden is niet intrinsiek verkeerd. Dat is het alleen en voor zover er een (al dan niet juridische¹) regel bestaat die het verbiedt. (Voor de goede orde: ik laat de wijze waarop het doden gebeurt – al dan niet gepaard gaand met lijden of met schade aan derden – buiten beschouwing.)

Anders dan Den Hartogh acht ik het onnodig om stil te staan bij de vraag of doden verkeerd is omdat het strijdig is met een 'recht op leven'. Ik werd namelijk al vroeg in mijn rechtsfilosofische ontwikkeling overtuigd door het argument van Hohfeld (1946), dat het idee van een 'recht' zonder een tegenoverstaande 'plicht' analytische onzin is. Mijn recht op leven is hetzelfde als de plicht van anderen om mij niet van het leven te beroven en kan daar derhalve geen verklaring of rechtvaardiging voor zijn.

Ik doe ook geen beroep op emotionele/psychologische barrières tegen doden (noch de vermeende 'algemeen' gedeelde opvatting, dat het verkeerd is). Indien het Den Hartoghs standpunt is, dat het 'taboe' die op doden berust een verklaring of rechtvaardiging inhoudt voor het feit dat er regels zijn tegen doding, ben ik het niet met hem eens. De zaak ligt zaak precies andersom. Er is in feite geen universeel taboe of algemeen gedeeld bezwaar tegen doden. De specifieke regels van een gegeven samenleving – en de socialisatie die men investeert in de handhaving daarvan – zijn de oorsprong van de lokale taboes of gedeelde opvattingen die men in die samenleving aantreft.²

Laat ik deze inleidende opmerkingen bondig samenvatten. Naar mijn mening is de enige vraag betreffende de moraliteit van doden, die de moeite van het stellen waard is, deze: *Waarom is er een regel die doden verbiedt en wat houdt het in?*

1 De verschillen tussen juridische en andere sociale regels zijn voor mijn betoog onbelangrijk en worden genegeerd.

2 Hierin ligt een bezwaar tegen de wijze waarop Dworkin (1993) een beroep doet op 'what we believe' in verband met abortus en euthanasie. Daarbij komt tevens een methodologisch bezwaar tegen de slordige wijze waarop sommige filosofen aan informatie over algemeen gedeelde opvattingen menen te kunnen komen (vgl. Griffiths (1993) m.b.t. Dworkin).

Argumenten uit noodzakelijkheid.

Is er iets *noodzakelijkerwijs* (dat wil zeggen, onafhankelijk van contingente feiten) verkeerd aan doden? Wie de enorme diversiteit aan opvattingen en praktijken rondom doden die de geschiedenis en de antropologie ons bieden in ogenschouw neemt, zal snel tot de conclusie komen dat het zoeken naar noodzakelijke (en dus universele) bezwaren daartegen onbegonnen werk is.

Louter redeneren (logica) brengt ons niet ver. Tenzij wij daarbij gebruik maken van vooronderstellingen die niet evident zijn (bijvoorbeeld, ten aanzien van 'het wezen van de mens'), blijkt elk ijzersterk lijkend argument uiteindelijk op een droogreden te berusten; het faalt zodra de onschuldige vraag 'waarom?' wordt gesteld. Neem bijvoorbeeld de categorische imperatief. Misschien kan men een regel tegen doden daarvan afleiden (Kant kon overigens met hetzelfde gemak de absolute noodzaak van de doodstraf beargumenteren). Maar *waarom* mag ik niet handelen op een wijze die ik bij anderen onacceptabel zou vinden? De meeste mensen in de meeste samenlevingen door heel de geschiedenis heen zouden een dergelijk opvatting raar hebben gevonden.

Kunnen we verder komen door uit te gaan van een gezaghebbende bron (zoals het Zesde Gebod)? Natuurlijk wel, maar op voorwaarde dat het morele gezag van onze bron niet in twijfel kan worden getrokken. Het is echter evident dat een dergelijke bron niet bestaat. Voor elke god die doden verbiedt (doorgaans, overigens, alleen onder gelovigen) zijn er andere goden, even 'gezaghebbend', die het doden toestaan of zelfs eisen. Kortom, een beroep op een gezaghebbende bron helpt alleen wanneer men met een geloofsgenoot spreekt. Men stelt op deze wijze geen *noodzakelijke* moraal vast, slechts een *sektarische*.

Contingente argumenten.

Als doden niet *noodzakelijkerwijs* verkeerd is, zijn er wel *contingente* argumenten voor de stelling dat het toch universeel moreel verboden is? We kunnen twee soorten onderscheiden: argumenten gebaseerd op feiten met betrekking tot de mens, en argumenten gebaseerd op feiten met betrekking tot menselijke samenlevingen. Geen van beide zet veel zoden aan de dijk, want zelfs als wij er in zouden slagen de relevante feiten buiten alle twijfel vast te stellen, dan nog zou de conclusie dat doden verkeerd is *vanwege deze feiten* de toets van het gemene vraagje 'waarom?' niet doorstaan. Stel, bijvoorbeeld, dat het waar was dat door natuurlijke selectie mensen een fundamenteel sociaal karakter hebben gekregen, en dat het daarom voor hen 'onnatuurlijk' is om andere mensen te doden, waarom zou doden om die reden verkeerd zijn? Zeldzaam is immers heel iets anders dan moreel verwerpelijk.

Bovendien, hoe wij ook staan tegenover de mogelijkheid een morele norm af te leiden van een feit, in het geval van doden zouden we daar niets aan hebben. Er zijn gewoon geen relevante universele feiten met betrekking tot mensen of hun samenlevingen waar wij een beroep op zouden kunnen doen. Het doden van mensen – één voor één of *en masse* – is zo menselijk als maar zijn kan. Doden wordt ook universeel noch vrij algemeen afgekeurd. De meeste samenlevingen hebben weliswaar enkele algemene regels die doden verbieden (hier kom ik straks op terug) maar deze zijn zo doorzeggend met uitzonderingen (om de bloeddorstige goden te bevredigen, om misdadigers te straffen, om

ongewenste pasgeborenen of lastige ouderen uit de weg te ruimen, om huis of erf te beschermen, om redenen van staat, enzovoorts) dat er weinig overblijft van een *algemeen* verbod. De regels zijn dikwijls niet van toepassing op buitenstaanders zoals vijanden, soms niet op slaven, of zelfs niet op vrouwen en kinderen. Het is hooguit een geruststellende mythe, dat mensen of hun samenlevingen doorgaans een grote afkeer tegen doden vertonen. Een kleine greep uit de treurige geschiedenis van de menselijke moorddadigheid zou genoeg moeten zijn om wie dan ook uit een dergelijke dogmatische sluimer te doen ontwaken: Cambodja, Rwanda, Joegoslavië, Irak... .

De onvermijdelijkheid van regulering.

Kortom, de gebruikelijke argumenten gebaseerd op contingente feiten met betrekking tot mensen of hun samenlevingen geven geen antwoord op de vraag *waarom* doden verkeerd is. Er is echter één feit waar het idee dat doden verkeerd is wel op gefundeerd kan worden. Voor zover ik weet is er nooit een samenleving geweest die het doden niet *reguleerde*. Overal en altijd hebben samenlevingen regels met betrekking tot wie mag doden of gedood worden, wanneer en hoe het gedaan mag worden, en wat de gevolgen er van zijn. De regels zelf zijn niet universeel. Maar het feit dat er regels zijn is dat wel. En dit feit wijst op een bepaald soort onvermijdelijkheid.³

Vooralsnog is Hobbess (1651) in dit verband interessant. De sleutel tot zijn politieke filosofie is de stelling dat zonder regulering van intermenselijk geweld – zonder de daarbij geschapen bevrijding van de angst voor gewelddadige dood – het leven “*solitary, poore, nasty, brutish and short*” zou zijn. Een samenleving die geweld niet adequaat reguleert kan niet lang bestaan (en wordt daarom nergens aangetroffen).

Het Hobbessiaanse argument wordt heden ten dage vooral aangetroffen in de meer algemene gedaante van het idee van ‘*collective goods*’ (Hardin 1968). Vele wenselijke en zelfs essentiële maatschappelijke goederen (zoals de vrijwaring van willekeurig geweld, het duurzame en efficiënt gebruik van eindige natuurlijke hulpbronnen, het voorkomen van opwarming van de aarde) kunnen niet door individueel gedrag gerealiseerd worden. Het zou zelfdestructief voor een individu zijn om het nodige gedrag te vertonen tenzij hij er op kan rekenen dat anderen dat ook zullen doen. In de oorlog van iedereen tegen iedereen overleeft alleen diegene die de ander eerst doodslaat. Regulering is dus de voorwaarde voor het bestaan van een collectief goed (zoals maatschappelijke vrede). Zonder de door regulering geboden zekerheid maakt niemand de investeringen (van allerlei aard) die de voorwaarde zijn voor een goed leven.⁴

3 Ik twijfel over de vraag, of deze onvermijdelijkheid contingent of noodzakelijk genoemd moet worden. Enerzijds is het contingent, want als mensen altruïstische heiligen waren zou regulering overbodig zijn en zou het doden dus geen ‘verkeerd’ maar alleen een onbekend verschijnsel zijn. Anderzijds meende Durkheim (1964: 68-69) dat ook in een gemeenschap van heiligen regels en overtredingen noodzakelijk zouden zijn.

4 Het Hobbessiaanse argument is analytisch, niet historisch/biologisch. Zoals Hardin laat zien is het argument niet afhankelijk van vooronderstellingen ten aanzien van de mense-

Het is dus onvermijdelijk dat het doden gereguleerd wordt in een levensvatbare samenleving (en niet-levensvatbare samenlevingen komen niet voor). Binnen een gegeven samenleving is het doden verkeerd wanneer het door de regels met betrekking tot doden van die samenleving wordt verboden. Hetzelfde doden kan aanvaardbaar of zelfs verplicht zijn in een andere samenleving. Het doden is wel universeel verkeerd, maar alleen in die zin, dat in elke samenleving sommige vormen daarvan verkeerd zijn.

Een dergelijke conclusie is wellicht minder gespierd dan de pleitbezorgers van een universele morele verwerpelijkheid voor ogen hebben. Het is echter een verre van triviale conclusie. Zo kan bijvoorbeeld het feit dat het doden gereguleerd moet worden ter voorkoming van een alles verlamme angst het slachtoffer te worden van doodslag, de grondslag bieden voor de grenzen die gesteld worden aan praktijken zoals abortus en euthanasie.

Conclusie.

Het doden is niet intrinsiek en universeel verkeerd. Het verkeerde aan doden is afgeleid van de lokale regels die het doden verbieden. Een samenleving zonder dergelijke regels zou niet kunnen bestaan. Toch zijn er – afhankelijk van tijd en plaats – grote verschillen in de specifieke regels omtrent het doden. Het is dus onmogelijk om veel te zeggen – althans, veel dat universeel geldt – met betrekking tot wat verkeerd is aan doden, behalve dat in elke samenleving sommige vormen van doden verkeerd zijn.

Hieruit volgt dat een beroep op een algemeen, universeel ‘recht op leven’ dat geschonden zou zijn door bijvoorbeeld abortus of euthanasie, ons geen millimeter vooruit helpt bij de discussie over de aanvaardbaarheid van dergelijke praktijken. Dat is omdat een dergelijk beroep niet bijdraagt aan de cruciale vraag die in het geding is: Welke vormen van doden, door wat voor actoren, onder wat voor type omstandigheden willen wij, in onze samenleving, accepteren?

Literatuur

- Durkheim, E. (1964) *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press [vertaling Solovay en Mueller; oorspronkelijke franse uitgave 1895].
- Dworkin, R. (1993) *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. New York: Knopf.
- Griffiths, J. (1993) Dworkin over euthanasie. *Nederlands Juristenblad* 68 pp.1313-1317.
- Hardin, G. (1968) The tragedy of the commons. *Science* 162 pp.1243-1248.
- Hobbes, T. (1651) *Leviathan*. London.
- Hohfeld, W. (1946) *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. New Haven: Yale University Press.
- Waal, F. de (1996) *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and other Animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

lijke ‘natuur’ (in wezen ‘goed’ dan wel ‘geneigd tot alle kwaad’). De conclusie uit recent empirisch onderzoek naar de evolutie onder dieren van de biologische capaciteiten voor ‘moreel’ gedrag (bv. de Waal 1996) – namelijk, dat mensen ‘van nature’ beschikken over deze capaciteiten – is goed beschouwd niet strijdig met Hobbes maar geeft aan, dat het ontsnappen aan de oorlog van iedereen tegen iedereen al ruim voor de komst van *homo sapiens* een selectief voordeel heeft gehad.

Misschien overdrijft Den Hartogh een beetje. Is er wel een taboe op doden? Het doden van mensen is in ieder geval niet een taboe zoals bijvoorbeeld het vragen naar de kwaliteit van het seksleven van je collega's dat is. Over euthanasie, verkeersveiligheid of de deelname van Nederlandse militairen aan internationale operaties kunnen we immers wel openlijk en zonder schroom praten. Het is evenmin een taboe waar we alleen met verontwaardiging of walging op kunnen reageren; het bijwonen van een voorstelling van een willekeurige actiefilm volstaat om ook die interpretatie van het taboe te verwerpen.

Het taboe waar Den Hartogh het over heeft is van een ander soort. Het betreft de huiver die wordt ervaren bij het doden van mensen, zelfs wanneer er goede of legitieme redenen voor de beëindiging van een leven zijn. De huiver is dus ook aanwezig wanneer de persoon die wordt gedood geen belang meer hecht aan dat leven en weloverwogen kiest voor de dood – bijvoorbeeld omdat er sprake is van ondraaglijk en uitzichtloos lijden. Volgens Den Hartogh heeft de ethiek te weinig aandacht aan dit taboe op doden besteed en deze lacune wil hij aanvullen. Centraal staat daarbij de vraag of we, zoals hij het noemt, 'een rationale' voor het taboe kunnen vinden.

Er zijn vele normatieve theorieën (deugdenethiek, contracttheorie, etc.) waaruit een rechtvaardiging van het taboe zou kunnen worden afgeleid. Dit lijkt wellicht een hoopvol beginpunt. Volgens Den Hartogh betekent die pluraliteit echter dat de binnen een specifieke normatieve theorie afgeleide rechtvaardiging niet op brede instemming kan rekenen (p. 1, voetnoot 3). Anders gezegd, zij zou het bestaan van een taboe onvoldoende *verklaren*. Misschien kan echter, en Den Hartogh sluit dit niet uit (p. 8), een verklaring van het taboe worden gegeven in termen van het evolutionaire voordeel ervan. Het nadeel daarvan is echter weer dat een verklaring (of die nu biologisch, psychologische of cultureel is) onvoldoende aanknopingspunten biedt voor een *rechtvaardiging* van het taboe.

Den Hartogh legt de lat dus hoog: de gezochte rationale moet het bestaan van het taboe zowel verklaren als deels rechtvaardigen. Nu valt er wel wat af te dingen op de wijze waarop Den Hartogh het gebruik van bestaande rechtvaardigingen en verklaringen van morele normen terzijde schuift. Zijn niet-ontvankelijkheidsverklaring van de normatieve ethiek maakt bijvoorbeeld niet duidelijk waarom de binnen een specifiek ethisch raamwerk afgeleide rechtvaardiging breed gedeeld zou moeten worden. We kunnen immers verschillende redenen hebben voor het innemen van dezelfde normatieve positie. Neem bijvoorbeeld het verbod op marteling. Dat verbod kan heel goed vanuit

meerdere perspectieven worden gerechtvaardigd. Om maar even uit te gaan van de vertrouwde sjablonen: Kantianisme, deugdenethiek, contracttheorie en zelfs het utilitarisme kunnen worden ingezet voor de onderbouwing van zulk een verbod. Het bestaan van al die verschillende rechtvaardigingsgronden betekent niet dat het verbod niet breed gedeeld wordt. Integendeel, de pluraliteit lijkt juist een verklaring te bieden voor de algemeen gedeelde morele afwijzing van marteling.

Het terzijde schuiven van biologische of psychologische verklaringen gaat misschien ook wat te snel. De stelling dat verklaringen van morele oordelen als zodanig geen rechtvaardiging vormen is uiteraard juist. Een evolutionaire analyse van het verbod op doden lijkt echter nuttige inzichten te kunnen bieden voor een mogelijke rechtvaardiging, inzichten die bovendien lijken aan te sluiten op de analyse van Den Hartogh. Hoewel het evolutionaire voordeel van het recht op leven evident is, geldt dat niet voor het taboe op doden. Het belang van verwanteselectie en het feit dat de natuur eerder eenvoudige dan complexe strategieën en disposities selecteert kan echter de basis voor een verklaring vormen. Een beperkte afkeer van doden, namelijk een afwijzing die alleen betrekking heeft op het doden van verwanten, zou in het licht van het proces van verwanteselectie begrijpelijk zijn. Voor het kunnen onderscheiden van verwante en niet-verwante soortgenoten is echter een behoorlijk geavanceerde biologische 'hardware' nodig. Wanneer die afwezig is kan de natuur een dispositie tot een meer algemene afwijzing als oplossing selecteren.¹

De eventuele juistheid van een dergelijke hypothese impliceert nog geen rechtvaardiging van het taboe op doden. In vergelijking met onze voorvaders op de archetypische jachtvelden lijken wij ons immers wat minder druk te kunnen maken over de vraag of we verwante soortgenoten wel of niet zullen herkennen. Interessant is echter dat de imperfectie van onze menselijke vermogens ook in huidige debatten over de morele toelaatbaarheid van het doden van mensen een belangrijke rol speelt. Sommige tegenstanders van euthanasie voeren bijvoorbeeld aan dat we nooit zeker kunnen weten of een verzoek tot euthanasie vrijwillig tot stand is gekomen. In discussies over de doodstraf is de onaanvaardbaarheid en de onvermijdelijkheid van een verkeerde toepassing – de veroordeling van een onschuldige – eveneens een belangrijk argument.² Dergelijke argumentaties laten de morele relevantie van onze imperfecties zien en tonen aan dat de morele regels die we in de praktijk hanteren niet samen hoeven te vallen met de morele standpunten die we zouden innemen als we volledig geïnformeerd zouden zijn of over onbeperkte cognitieve capaciteiten zouden beschikken; de regels moeten geschikt zijn voor de onvolmaakte wezens die we zijn.

Dit is vooral relevant omdat ook bij Den Hartogh de moraal van de imperfecte mens niet wordt geschraagd in die van een ideaal wezen (p. 23). Den Hartoghs antwoord op de vraag naar de geschiktheid van een verbod om te doden verwijst niet naar een rijk van 'aartsengelen' (Hare 1981) maar naar het domein waar het

1 Vergelijk Joyce (2006, p. 21-22) die met een analoge redenering een dispositie tot het helpen van niet-verwante soortgenoten verklaart.

2 Het is natuurlijk ook niet meer dan *een* argument; ook als we zeker zouden zijn dat een onschuldige nooit zou worden veroordeeld, zijn er goede redenen om de doodstraf af te wijzen.

taboe op doden zelf onderdeel van is: de sociale moraal. Zoals bekend bestaat volgens Den Hartogh de sociale moraal uit de in een gemeenschap bestaande patronen van wederkerige verwachtingen die, gegeven onze imperfecties, nodig zijn om ons gedrag te coördineren.³ Die verwachtingen funderen een morele norm weliswaar niet, maar voegen er wel iets aan toe. In het geval van een verbod om te doden kunnen we dat 'het gezag van de gemeenschap' noemen. Het gezag van onze morele plichten vloeit namelijk niet alleen voort uit de ratio van de plichten zelf maar ook uit het feit dat we rechten aan die plichten kunnen ontlene als de gemeenschap ze erkent (p. 24). Deze extra dimensie biedt Den Hartogh de gezochte rationale van het taboe om te doden. De persoon die zichzelf doodt, of wordt gedood, verlaat de morele gemeenschap, een gemeenschap die nu juist gezag verleent aan onze morele relaties. Uiteraard vormt dit geen rechtvaardiging van een absoluut verbod om te doden, maar dat was ook niet het doel. Wat wel verklaard en gerechtvaardigd wordt, is de morele huiver die we hebben ten aanzien van het doden van mensen.

De analyse is subtiel en doortuigend en daarmee van groot belang voor een beter begrip van zowel het taboe op doden als, meer algemeen, van onze morele praktijk. Zij kan daarmee een belangrijke functie vervullen in vaak moeizame discussies, bijvoorbeeld die over euthanasie. Uiteraard roept zij ook vragen op. Zoals we zagen wordt misschien te weinig recht gedaan aan de relevantie van bestaande rechtvaardigingen en verklaringen van morele normen. De parallellen tussen de analyse van Den Hartogh en een evolutionaire verklaring zoals hierboven geschetst zijn bijvoorbeeld de moeite waard verder te onderzoeken. Een ander element dat verdere aandacht verdient betreft de notie van een morele gemeenschap. Die notie speelt een essentiële rol in de analyse, maar het is nog onvoldoende duidelijk wat die gemeenschappen precies zijn. Kan een samenleving bijvoorbeeld uit meerdere morele gemeenschappen bestaan, en zo ja, wat betekent dat voor het gezag van de in die samenleving bestaande normen? En hoe verhoudt Den Hartoghs analyse zich bijvoorbeeld tot de Kantiaanse fenomenologie van Darwall (2006) waarin de morele gemeenschap eveneens een essentiële rol speelt? Zoals gezegd heeft de analyse van Den Hartogh een belangrijke praktische waarde, een waarde waar deze vervolgvragen uiteraard geen afbreuk aan doen. Naast de praktische waarde biedt de analyse ook een belangrijk theoretisch inzicht dat niet onvermeld moet blijven: ze laat de vruchtbaarheid zien van het loslaten van het onderscheid tussen beschrijvende en normatieve ethiek, en dat tussen fundamentele en toegepaste ethiek. In tegenstelling tot veel dorre meta-ethiek, *pleit* Den Hartogh echter niet voor het belang van het opheffen van die scheidlijnen, maar *toont* hij dat belang.

Literatuur

- Darwall, S. (2006) *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hare, R.M. (1981) *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Clarendon Press.
- Hartogh, G. den (2002) *Mutual Expectations. A Conventionalist Theory of Law*. Den Haag: Kluwer Law International.
- Joyce, R. (2006) *The Evolution of Morality*, Cambridge: MIT Press.

3 Zie hiervoor uiteraard vooral Den Hartogh (2002).

Taboe op doden of inconsistentie in het willen?

Govert den Hartoghs
euthanasievoorbeeld anders bekeken

COMMENTAREN

LIESBET VANHAUTE

Govert den Hartogh onderneemt in zijn artikel een verdienstelijke poging om het taboe op doden te duiden. Ik zal in dit commentaar zijn analyse niet rechtstreeks bekritisseren. Wel wil ik twee kanttekeningen maken bij zijn behandeling van de als volgt beschreven situatie (op p. xx):

...als een arts in een concreet geval geen enkele twijfel heeft over de vrijwilligheid van het verzoek om levensbeëindiging en over de ernst van het lijden dat dit verzoek motiveert, blijft het voor hem moeilijk om op dat verzoek in te gaan. Sommige artsen zijn daar niet toe in staat, ook al hebben ze er geen principiële bezwaren tegen.

De situatie die Den Hartogh hier aanhaalt is herkenbaar en veelzeggend. Ze wijst ons op een interessant probleem: het doden in het kader van euthanasie blijft, ondanks de instemming van patiënt en arts, een beladen daad. Den Hartogh lijkt echter te suggereren dat deze situatie volledig verklaarbaar is vanuit het taboe op doden. Dat wil ik op twee manieren nuanceren.

Ten eerste kunnen we ons afvragen of er niet te weinig aandacht besteed wordt aan de principiële goedkeuring van de arts en de morele afweging waarop deze gebaseerd is. Den Hartogh lijkt te suggereren dat deze van minder belang zijn, en dat het taboe op doden een grotere en belangrijker rol speelt in de acties en gevoelens van de arts. Het is echter juist de principiële goedkeuring die het mogelijk maakt te begrijpen waarom euthanasie een speciale vorm van doden is. Deze goedkeuring maakt duidelijk dat er op het doden in het kader van euthanasie een taboe ligt *dat afgezwakt kan worden*. Omwille van de goedkeuring van de arts is de beschreven situatie geen ondubbelzinnige illustratie van de werkzaamheid van het taboe op doden. Het is een situatie waarin ook expliciete morele overwegingen belangrijk zijn. Dat moeten we inzien als we de tweestrijd van de arts in de beschreven situatie willen begrijpen.

Er stelt zich ook een tweede probleem: door de beschreven situatie te beschouwen als een voorbeeld van het taboe op doden, verliest Den Hartogh uit het oog dat de aarzeling van de euthanasie plegende arts ook anders geïnterpreteerd kan worden. Meer zelfs: wanneer we *enkel de beschreven situatie* analyseren, komen we *vanzelf* bij andere moeilijkheden uit. In wat volgt zal ik dat aantonen.

Wat gebeurt er wanneer iemand om euthanasie vraagt? De Belgische en Nederlandse wetgevingen vragen dat een arts eerst nagaat of de beslissing tot levensbeëindiging vrijwillig en bewust genomen is. Het euthanasieverzoek van een patiënt die reeds in een te ver stadium van dementie verkeert, mag

bijvoorbeeld niet meer ingewilligd worden omdat de beslissing om het leven te beëindigen beschouwd wordt als niet voldoende doorslaggevend.

De wet suggereert dus dat het willen cruciaal is om het verschil te maken tussen hulp bij waardig sterven en moord. Een ander criterium dat de euthanasiewetgeving stelt, dat de arts overtuigd moet zijn van het uitzichtloos lijden van de patiënt, is hieraan ondergeschikt. Dat wordt bevestigd door ons spontane morele oordeel: euthanasie op een patiënt die niet *wil* sterven maar wiens lijden door de arts als uitzichtloos wordt gediagnosticeerd, beschouwen we als moreel verwerpelijk, terwijl we milder oordelen over doding van een patiënt die niet meer *wil* leven, maar wiens lijden medisch gezien misschien niet 'uitzichtloos' is. De redelijke, weloverwogen beslissing van de patiënt lijkt dus essentieel om de dodende tussenkomst van de arts bij euthanasie moreel te verantwoorden. Nu zijn er legio moraalfilosofische teksten waarin gevraagd wordt naar de maatstaven voor zo'n weloverwogen wilsact. Eerder dan de argumenten hieromtrent te reproduceren, wil ik binnen het bereik van het euthanasievoorbeeld blijven om uitgaand van de concrete situatie die hierin beschreven wordt, aan te tonen welke morele problemen rijzen omtrent willen sterven.

Wanneer ik in het dagelijkse leven iets wil, verwijs ik naar een toekomst waarin ik verworven heb wat ik wil. Ik veronderstel dat deze toekomst beter zal zijn dan de huidige situatie, waarin ik dat niet heb. Willen verwijst dus altijd naar een toekomst. Willen sterven verschilt hier fundamenteel van omdat er geen toekomst verondersteld wordt. Wanneer ik beslis te sterven, beslis ik juist om mijn toekomst te doen verdwijnen. De stervende kan zich nog wel de toekomst van de mensen rondom hem en van de wereld zonder hem voorstellen, maar niet de eigen toekomst: die wil hij vernietigen. Zo blijkt dat dood willen fundamenteel verschilt van het alledaagse willen. Hoe is het mogelijk om het vernietigen van de eigen toekomst te willen?

Misschien is het willen uitroeien van de toekomst te vergelijken met het willen uitschakelen van het verleden. In de film 'Eternal Sunshine of the Spotless Mind' vraagt het hoofdpersonage een arts om zijn *herinneringen* te doen verdwijnen omdat zijn verleden alleen nog maar lijden veroorzaakt: het laat hem niet los en confronteert hem alleen met verdriet. Daarom ondergaat hij een experimentele behandeling: door middel van een vreemdsoortige machine zet de arts een proces in gang dat zijn herinneringen zal uitwissen. Maar wanneer de machine aan wordt gezet, slaat de man in paniek. Het verliezen van zijn herinneringen, die hem nochtans alleen maar pijn bezorgen, lijkt plots toch niet wat hij wil.

De angst die deze man voelt, is veelzeggend. Ze brengt een existentiële waarheid aan het licht: mijn herinneringen zijn fundamenteel voor wie ik ben. Als ik mijn verleden vernietig, vernietig ik mezelf. Hoe kan ik dat ooit werkelijk willen?

Als ik er niet consistent voor kan kiezen mijn verleden te vernietigen, hoe zit het dan met de keuze afstand te doen van mijn toekomst, het dood willen? Dat lijkt analoog aan het willen vernietigen van het verleden: wat gewild wordt is de annulatie van iets dat constitutief is voor het ik dat wilt. Zo'n wilsact is niet evident. Wat erin geïmpliceerd wordt, is: 'ik *wil* stoppen met *willen*'. Maar kan een mens dat? Ook een terminaal zieke is nog een willend wezen; ook wie uitzichtloos lijdt maakt nog projecten: "ik wil al mijn kleinkinderen nog één

keer zien”; “ik wil het huwelijk van mijn dochter nog meemaken”. Het willen stopt nooit: het is een essentieel deel van de menselijke existentie.

Dood willen is dus van een speciale aard. Het is moeilijk te doorgronden omdat het een zekere inconsistentie bevat.

Maar wat is de morele implicatie hiervan? Is de doodswens moreel verwerpelijk op grond van dit precaire karakter?

Dat lijkt niet het geval te zijn: morele waardering van de doodswens kijkt vooral naar andere factoren: redenen. Dat zien we als we kijken naar een andere vorm van ‘dood willen’: zelfmoord. We nemen bij de beoordeling hiervan niet alleen structurele, formele aspecten van het willen in overweging, maar vooral de inhoud ervan, de redenen ervoor. Omwille van redenen betreuren we de zelfmoord van iemand die onder invloed van drugs hallucineert en zich hierbij van het leven berooft sterker dan de zelfdoding van een ander die al decennialang met het leven worstelt, depressief is en niet inziet hoe het leven ooit nog draaglijk kan worden. We kunnen aan de acties van de laatste nog een zekere zin toekennen, omdat we geloven dat de persoon een *reden* had, terwijl de eerste louter op basis van impuls leek te handelen.

Zo blijkt dat wanneer er een gegronde reden is voor het ‘dood willen’, we er minder morele problemen mee hebben, ook al is de wilsact op zichzelf structureel problematisch.

Euthanasie lijkt een variatie op de zelfmoord die we hierboven beschreven: op grond van langdurige onvrede met het leven wordt tot de dood besloten. Heeft de inconsistentie in de doodswens hier dan dezelfde morele implicatie?

Dat is niet het geval: bij euthanasie wordt de tussenkomst van de arts toegevoegd. Hierdoor wordt de inconsistentie in het willen moreel relevant: terwijl ik bij zelfmoord *zelf* naar mijn precaire wil handel, wordt bij euthanasie de handeling uitbesteed. Op basis van een beslissing die structureel problematisch is, voert *de arts* het meest definitieve en meest ambiguë project van zijn patiënt uit. Als zodanig is het verschil met zelfmoord fundamenteel: waar bij zelfmoord de dubbelzinnigheid van de beslissing enkel de zelfdoder aangaat, wordt deze bij euthanasie doorgespeeld aan de arts. Van hem wordt verwacht dat hij handelt op basis van een beslissing die structureel precair is¹. Kan het dan niet dat hij aanvoelt dat hij, ondanks de goede redenen die er zijn om tot de dodende operatie over te gaan, handelt op basis van een beslissing die eigenlijk niet te nemen is? En ligt dit aanvoelen niet aan de basis van de negatieve gevoelens waarover Den Hartogh spreekt?

Als dat het geval is, is het duidelijk dat de beschreven situatie niet volledig te duiden valt vanuit het taboe op doden. Om de morele problemen omtrent euthanasie ten volle te begrijpen, moet ook gesproken worden over willen, redenen, en wat het betekent een verzoek in te willigen dat in zichzelf inconsistent is.

Literatuur

Gondry, M. (reg.) (2004) *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (film). USA, Focus Features.

1 Het probleem is niet dat hij in de plaats van de patiënt besluit dat het leven beëindigd moet worden (hierover spreekt Den Hartogh: hij noemt het “een afweging die we niemand toevertrouwen” (p. xx), maar dat de beslissing van de patiënt precair is, en dat *de arts* ernaar handelt.

Gij zult niet doodslaan! En doodspuiten ook niet!

COMMENTAREN

HENRI WIJSBEK

Zelfs wanneer een patiënt aan een arts een weloverwogen verzoek doet om zijn leven te beëindigen en de arts ervan overtuigd is dat haar patiënt geen belang meer heeft bij dat leven, zal zij een huiver voelen om aan dat verzoek tegemoet te komen. Waar komt die huiver vandaan? In ieder geval niet uit de angst om het recht op leven van haar patiënt te schenden, want hoe dat recht ook geïnterpreteerd wordt, als de bevoegdheid om over het leven te beschikken of als de bescherming van een fundamenteel belang, onder geen van beide interpretaties staat de arts op het punt dat recht te schenden. Kennelijk drukt die huiver iets uit dat 'dieper gaat' of 'uitstijgt boven' dat recht. Den Hartogh herleidt dat in *Gij zult niet doodslaan!* tot het bestaan van een sociale norm die doden verbiedt. Sociale normen scheppen een band tussen al diegenen die de norm aanvaarden, en omdat deze verbodsnorm samen met andere fundamentele normen door alle mensen worden aanvaard, kun je spreken van de mensheid als een morele gemeenschap. Met dit idee rechtvaardigt Den Hartogh het bestaan van het taboe op doden; of om precies te zijn, met drie aspecten van dit idee.

Ten eerste is die norm *verschanst*: het is verboden om de belangen die door een verschanste norm worden beschermd rechtstreeks tegen elkaar af te wegen. Zelfs als een verschanste norm gerechtvaardigde uitzonderingen heeft, is het niet toegestaan om daarnaar te handelen. Op het eerste gezicht is 'verschanste norm' niets anders dan een onttoverde benaming voor een taboe en het bestaan van dat taboe moest nu net verklaard worden. Wat schieten we dan op met het vervangen van 'taboe' door 'verschanste norm'? Dit: een taboe is een taboe, maar een verschanste norm kan op verschillende manieren verschanst zijn. Het verbod op doden is verschanst in die zin dat het anderen verboden is om zich af te vragen of ik nog belang heb bij mijn leven. Dat is een afweging die wij hen niet toevertrouwen, ten eerste omdat zij zich kunnen vergissen – en die vergissing is niet recht te zetten – maar ook omdat zij die bevoegdheid kunnen misbruiken. De norm beschermt dus het belang dat wij doorgaans bij het leven hebben tegen de feilbaarheid en beperkte welwillendheid van onze medemensen.

Ten tweede hebben leden van de morele gemeenschap een bijzondere status die je *waardigheid* zou kunnen noemen. Die waardigheid is niet een onafhankelijke eigenschap waaruit rechten en plichten vloeien, maar een positie die aan alle mensen als dragers van mensenrechten gelijkelijk toekomt, een status die je niet kunt opgeven of verliezen. Soms, maar niet altijd, is het in strijd met de gelijke waardigheid van mensen om hen te doden, ook al zou je

daardoor niet hun recht op leven schenden. Iemand die uit lafheid of gebrek aan zelfrespect besluit om een eind aan zijn leven te maken als dat voor hem ondraaglijk is geworden, is hier een voorbeeld van.

Ten slotte heeft het leven in een morele gemeenschap *relationele* waarde. John Donne legde die waarde in een van zijn meditaties uit als de waarde die het heeft om lid te zijn van een religieuze gemeenschap: we zijn allemaal kinderen van één en dezelfde vader. “No man is an island, entire of itself, every man is a piece of the continent, a part of the main.” Maar je kunt die waarde ook op andere manieren uitleggen, en Den Hartogh doet dat dus in termen van de verbondenheid die wij allemaal hebben als dragers van dezelfde mensenrechten. Zodra een kind wordt geboren, wordt het opgenomen in onze morele gemeenschap; wanneer een mens sterft, sterft een van ons.

Dit is allemaal heel mooi; eindelijk een niet-religieuze rechtvaardiging voor zoiets spreekwoordelijk onverklaarbaars als een taboe, maar is het niet te mooi? Hoe is het Nederlandse euthanasiebeleid te rechtvaardigen als het verbod op doden een verschanste norm is die zelfs geen uitzonderingen toelaat ‘anders dan uit zelfverdediging’, en de huiver die artsen voelen om die norm te overtreden dus alleszins terecht is? Die vraag heeft Den Hartogh zich ook gesteld, en hij geeft er ook een antwoord op. Artsen kunnen die huiver alleen overwinnen als zij behalve in de abstracte relatie waarin zij tot hun patiënten staan als leden van dezelfde morele gemeenschap, ook een medische vriendschapsband met hen hebben opgebouwd. Alleen door zo’n vriendschap kan de uitvoering van een euthanasieverzoek gezien worden als de uitvoering van een gezamenlijke intentie; zonder zo’n band is het in strijd met de waardigheid van de patiënt als gelijke, en in het ergste geval is het beulswerk.

Maar in tegenstelling tot de rechtvaardiging van het taboe, lijkt me deze rechtvaardiging voor het schenden van het taboe niet mooi genoeg. Met een beroep op medische vriendschap kun je misschien een psychologische verklaring geven voor hoe het kan dat artsen het taboe dat bij hen zo’n huiver oproept toch kunnen schenden, maar waarom zou iets dat absoluut verboden is behalve uit zelfverdediging opeens gerechtvaardigd zijn als het in alle vriendschappelijkheid gebeurt?¹

Je zou je trouwens kunnen afvragen of die huiver wel zo algemeen en diepgevoeld is als Den Hartogh veronderstelt. Er bestaan ook artsen – goede artsen, geen harteloze beulen – die de nacht voor en na het uitvoeren van een euthanasieverzoek slapen als rozige baby’s, of die na gedane zaken uit eten gingen en er geen Martini minder om dronken. Je zou ook kunnen opmerken dat de verhouding tussen hulp bij zelfdoding en euthanasie in 1991 1 op 6 was, terwijl die de afgelopen jaren is gestegen tot 1 op 10. Hoe kan dat, als artsen zo’n weerzin hebben tegen doden en het hoofdbestuur van de KNMG in de standpuntbepaling inzake euthanasie schreef ‘in beginsel de voorkeur [te hebben] voor het zo mogelijk zelf de middelen te laten innemen door de patiënt, ook om het zelfbeslissingsrecht van de patiënt optimaal tot uitdrukking te

1 Hello, my name is Pedro, I kill people for money (Mag niet! [HW]), but you are my friend and I kill you for nothing. (Dan is het goed! [GdH])

2 KNMG, 1995: 8-9.

laten komen'?'² Griffiths heeft allerlei mogelijke verklaringen voor die getalsverhouding gezocht, maar komt uiteindelijk tot de conclusie dat de voorkeur voor Nederlandse artsen voor euthanasie een raadsel is.³

Hoe dat ook zij, de meest voor de hand liggende strekking van Den Hartoghs betoog is toch dat de Nederlandse euthanasiewet euthanasie verbiedt, aangezien er nu een redelijke andere oplossing bestaat en dus nooit aan de zorgvuldigheidseis kan worden voldaan waarin het ontbreken daarvan als voorwaarde voor toelaatbare euthanasie wordt gesteld.⁴ Net als hun collega's in Andorra, Bulgarije, Canada, ... en Zweden hebben Nederlandse artsen tegenwoordig immers toegang tot een redelijke andere oplossing: terminale sedatie.

Bekeken vanuit het standpunt van de patiënt is de beslissing tot terminale sedatie net zo ingrijpend als de beslissing om zijn leven te beëindigen. In beide gevallen gaat het om het einde van het leven waarvan hij het bewuste subject is. Patiënten kunnen een voorkeur voor de ene of voor de andere uitweg hebben, maar fundamenteel is er voor hen geen verschil. Wie de weg van sedatie kiest, heeft daarna ook geen belang meer bij het leven en hoopt dan ook altijd dat de dood snel komt. /.../ Maar hoewel beide handelingen voor de patiënt even ingrijpend zijn, geldt euthanasie als doodmaken, en terminale sedatie niet, en dat maakt voor artsen blijkbaar een wezenlijk verschil. (Den Hartogh 2009: xx)

Als er voor een arts niets zo erg is als dat haar patiënt sterft aan de naald, en als er voor die weezin tegen doden een goede rechtvaardiging bestaat, terwijl terminale sedatie een gewone medische handeling is waarmee artsen in alle gemoedsrust patiënten even goed kunnen helpen als met die huiveringwekkende handeling, en als er ten slotte voor de patiënt geen wezenlijk verschil bestaat tussen meteen sterven en inslapen tot de dood erop volgt, is het dan per slot van rekening niet gewoon geboden om aan die huiver tegemoet te komen en euthanasie weer te verbieden? Waarom zou je een verschanste norm versoepelen op een terrein waarop dat helemaal niet nodig is, sterker nog, op een terrein waar het in strijd is met een wettelijk vastgelegde zorgvuldigheidseis?

Je zou kunnen aanvoeren, zoals Den Hartogh al eens heeft gedaan, dat mensen nu eenmaal verschillende opvattingen hebben over wat een goede dood is en zulke opvattingen moet je respecteren, of je dat nu wil of niet.

Sommige patiënten willen tot het laatst de regie in eigen hand houden en ook het finale afscheid als een geregisseerd interactief gebeuren meemaken. Andere patiënten hebben als belangrijkste wens er verder niet meer bij te hoeven zijn, zeker ook niet bij dat dramatische ogenblik waarop zij een dodelijke injectie zouden krijgen; zij glijden liever weg in een eeuwige slaap. (Den Hartogh 2006: 1465)

3 Griffiths, 2003: 141.

4 Wet toetsing levensbeëindiging, artikel 2.

Maar deze twee wensen zijn uit het perspectief van de patiënt lood om oud ijzer; het afscheid is in het ene geval niet minder finaal dan in het andere. In geen van beide gevallen glijdt hij weg in een eeuwige slaap; in beide gevallen valt hij in twee tellen weg om nooit meer bij te komen. Hoogstens maakt het iets uit voor zijn naasten, maar tegen hen kun je zeggen wat Den Hartogh niet wilde zeggen tegen de artsen die een onoverkomelijke weerstand tegen euthanasie hebben: 'Even flink wezen!'

Er zijn dus twee redenen om het euthanasiebeleid te herzien: terminale sedatie is een redelijke andere oplossing in de zin van de Wet toetsing levensbeëindiging waardoor euthanasie in strijd is met een positiefrechtelijke zorgvuldigheidseis, en aan die reden heeft Den Hartogh een diepgravende rechtsfilosofische verdediging van een (bijna) absoluut verbod op doden toegevoegd. Als je desondanks het huidige beleid wilt handhaven, zou je de wet moeten herzien en Den Hartoghs verdediging moeten weerleggen, en als je dat niet kunt zou je toch minstens in je machteloze inconsistentie uit de grote overeenkomst tussen de gevolgen voor de patiënt van deze twee handelingen wel nogmaals de conclusie moeten trekken die Griffiths al sinds jaar en dag trekt: aangezien euthanasie alleen met inachtneming van de grootst mogelijke zorgvuldigheidseisen is toegestaan, zou hetzelfde moeten gelden voor terminale sedatie.

Literatuur

- Griffiths, J. (2003) Euthanasie versus hulp bij zelfdoding, in: M. Adams, J. Griffiths, en G. den Hartogh (red.) (2003) Euthanasie. *Nieuwe knelpunten in een voortgezette discussie*. Kampen: Kok.
- Hartogh, G. den (2006) Het recht om in te slapen. *Medisch Contact* 61, pp. 1463-1465.
- KNMG (1995) Standpunten Hoofdbestuur inzake euthanasie.

Allereerst wil ik graag mijn commentatoren bedanken die, om het Amsterdamse promotieformulier te citeren, zo heuselijk hun bedenkingen hebben voorgedragen. Mijn artikel is een eerste versie van een tekst die ik uiteindelijk hoop op te nemen in een boek over medische en niet-medische beslissingen over het levenseinde. De vragen die mijn commentatoren stellen en de kanttekeningen die zij maken zullen mij zeker helpen om de tekst te verbeteren.

Waar het mij in dat boek uiteindelijk om gaat is iets zinvol te zeggen over zulke vragen als Inez de Beaufort in het tweede deel van haar commentaar aan de orde stelt. Is het verdedigbaar dat we euthanasie strikt reguleren en terminale sedatie niet of nauwelijks? Drukt de wilsverklaring van iemand die vraagt om euthanasie op het moment dat hij in een gevorderd stadium van Alzheimer raakt, een legitieme doodswens uit en, zo ja, kan die wens gehoor vinden? Is het terecht dat het Nederlandse wettelijke regime voor euthanasie ons zo afhankelijk maakt van het oordeel van artsen over de legitimiteit van onze doodswensen? Bij al deze vragen blijkt het taboe op doden van wezenlijke betekenis, maar om met die vragen verder te komen, hebben we een beter inzicht in de rechtvaardiging van het taboe nodig. Vandaar mijn interesse in dat thema.

De commentaren richten zich op sterk uiteenlopende aspecten van mijn tekst, ik ben daarom genoodzaakt op elk van hen afzonderlijk in te gaan.

Wel geven meerdere commentatoren er blijk van te betwijfelen of de door mij gekozen term “taboe op doden” wel zo gelukkig is. Ik bedoelde daarmee een sterk geïnternaliseerde verbodsnorm die ook geldt als er legitieme redenen zijn om een leven te beëindigen, terwijl de rationale van die norm in dat geval duister is. Zoals Düwell opmerkt, kun je de verbodsnorm geen taboe meer noemen zodra een meer volledige verklaring en rechtvaardiging gevonden is. In zoverre is het doel van het onderzoek het ont-taboeïseren van het taboe.

1. Van Hees en Düwell

Daarnaast stellen alleen Martin van Hees en Marcus Düwell eenzelfde punt aan de orde, zij het vanuit uiteenlopende motieven. Bij het zoeken naar een rationale voor het taboe, een verklaring die het tegelijk tot op zekere hoogte rechtvaardigt, vraag ik me niet af of die rationale gevonden kan worden in een van de gangbare normatieve theorieën, varianten van consequentialisme, deontologie of deugd-ethiek. Mag ik die mogelijkheid zomaar wegwuiven? Düwell werpt tegen dat de rationale waarmee ik dan aankom, daardoor

noodzakelijk een onvolledige rechtvaardiging biedt, en in zijn ogen is een onvolledige rechtvaardiging eigenlijk helemaal geen rechtvaardiging. Het is er blijkbaar mee als met een legitimiteitsketen als de apostolische successie. Het gezag van de huidige bisschop kan op hem overgedragen zijn in honderd achtereenvolgende legitieme stappen, maar als de eerste bisschop in de keten geen legitimiteit had, kan geen van die honderd stappen legitimiteit overdragen.

In antwoord hierop wil ik eerst herinneren aan mijn korte bespreking van de grondslag van het subjectieve recht op leven. Ik heb aangegeven dat rechten beschouwd kunnen worden als beschermde belangen of beschermde keuzen, of allebei. Het onderliggende beginsel is dan respectievelijk dat fundamentele belangen, van elk wezen dat belangen heeft, moeten worden ontzien, en dat weloverwogen keuzen, van elk wezen dat zulke keuzen kan maken, moeten worden gerespecteerd. (Met alle nadere clausuleringen en specificaties die deze beginselen verder nodig hebben.) Dit zijn in mijn ogen allebei fundamentele beginselen die uitdrukken wat het inhoudt om überhaupt een moreel gezichtspunt in te nemen. Hun legitimiteit bestaat er niet in dat ze uit andere beginselen kunnen worden afgeleid. Wat gangbare normatieve theorieën dan ook in feite bieden is niet zozeer zo'n afleiding uit nog fundamentele beginselen, maar een inbedding in een breder samenhangend geheel, waaraan met name ook de nodige clausuleringen en specificaties kunnen worden ontleend. Zoals Van Hees aangeeft: normatieve theorieën overlappen elkaar in hun erkenning van zulke beginselen. Of dat ook geldt voor het "taboe op doden" (om het nog even zo te blijven noemen) lijkt me overigens de vraag: bij utilisme en contractualisme bijvoorbeeld zal heel wat geduwd en getrokken moeten worden om er meer uit te krijgen dan het subjectieve recht op leven.

Düwell zal het wel met mij eens zijn dat er zulke eindpunten van rechtvaardiging bestaan waar, om met Wittgenstein te spreken, onze spade de harde rotsbodem raakt. Maar hij meent, zoals we zullen zien, dat ook dan nog een volgende rechtvaardigingsstap nodig is die de status van deze eindpunten bevestigt. Dat zou misschien een beroep op *self-evidence* kunnen zijn of – voor Düwell vast aannemelijker – een transcendentiaal argument. Op dat punt krijgt het begrip "rechtvaardiging" echter een andere betekenis: het gaat niet meer over de bron van legitimiteit maar over de bron van onze kennis van legitimiteit.

Deze hele problematiek heeft inderdaad ook een pragmatisch en een epistemologisch aspect. Epistemologisch: morele theorieën ontlene hun geloofwaardigheid grotendeels aan het feit dat zij een (normatieve) rechtvaardiging, of tenminste een inbedding, bieden voor morele overtuigingen die initieel meer vertrouwen verdienen dan die theorieën zelf. Daarmee onderschrijf ik geen coherentistische epistemologie, ik ontken immers niet dat sommige van onze overtuigingen op zichzelf geloofwaardig zijn. Ik ben het alleen met Rawls eens dat zulke overtuigingen "op alle niveaus" te vinden zijn, niet alleen of primair op het theoretisch meest fundamentele niveau. Een theorie die deze overtuigingen weerspreekt zou alleen maar zichzelf diskwalificeren.

Op dit epistemologische punt vind ik Kant aan mijn zijde. Niet alleen wijst hij met verachting de pretentie van filosofen af gewone mensen hun plichten te kunnen leren. Maar in de leer van het *Faktum der Vernunft* geeft hij ook, als onmogelijk en overbodig, het streven op om de ethische theorie zelf op een

ander fundament te bouwen dan dit onontkoombare besef van onze plichten.

Tenslotte het pragmatische aspect: ik probeer aansluiting te vinden bij morele overtuigingen die ik niet alleen zelf als min of meer onopgeefbaar beschouw maar waarover ook brede consensus bestaat. Tot die overtuigingen behoort om te beginnen het taboe zelf: ik zou me niet gauw gewonnen geven aan een theorie die het alleen maar wegverklaart. Dan zouden immers de antwoorden die ik eventueel geef op de moeilijke vragen waar het mij fundamenteel om gaat niemand overtuigen. Tot die overtuigingen behoort ook het idee dat zowel fundamentele belangen als de uitoefening van het vermogen tot autonome keuze voorwerp van morele zorg en respect zijn.

Nadat ik heb gevonden dat de rationale voor het taboe niet ontleend kan worden aan de onpersoonlijke waarde van het leven of aan de waardigheid van de mens als grondslag van fundamentele rechten en/of plichten, verken ik het idee van een morele gemeenschap als de gemeenschap van de “draggers” van een sociale moraal, van de personen die ten opzichte van de normen waaruit die moraal bestaat een intern gezichtspunt innemen. Ik geef Van Hees en Düwell toe dat ik daarmee zelf een stukje normatieve theorie introduceer, in houtskool getekend. Van Hees geeft van dat stukje theorie een fraaie typering. (Wat hij beschrijft is toch niet helemaal hetzelfde als het *Reich der Zwecke* waar Düwell aan lijkt te denken, wat eerder thuishoort in een *ideal theory*.) Als je er per se een term voor zou willen hebben zou je uitkomen op zoiets lelijks als “actueel coördinatie-consequentialisme”. Dit is echter geen alles omvattende normatieve theorie zoals handelingsutilisme of regel-deontologie, het is uitdrukkelijk alleen een deeltheorie voor de sociale moraal.

Ik heb er dus niets op tegen om me op het terrein van de algemene normatieve theorie te begeven als ik denk dat daar iets te halen valt wat ik kan gebruiken. Ik verzet me alleen tegen het idee dat ieder ethisch betoog daar zou moeten beginnen.

2. Düwell

De centrale kritiek van Düwell betreft mijn behandeling van het uitgangspunt van respect voor de menselijke waardigheid. Hij voert aan dat ik dat uitgangspunt zelf impliciet veronderstel en dat ik, waar ik het als redundant bestempel, dat zonder enige argumentatie doe. Hier moet ik opnieuw op de fasering in mijn betoog wijzen. Als ik het idee van de morele gemeenschap bespreek, erken ik, niet impliciet maar uitdrukkelijk, de zelfstandige betekenis van het beginsel van respect voor de menselijke waardigheid. Het heeft daar echter niet de funderende betekenis die Düwell er aan toe wil kennen. Wij vormen geen gemeenschap om daardoor in staat te zijn elkaar de eer te bewijzen die ons toekomt, die eer komt ons toe omdat we leden van één gemeenschap zijn.

De stelling dat het beginsel van respect voor de menselijke waardigheid redundant is geldt daarentegen voor de eerste fase van mijn betoog. Met name betwist ik dat het beginsel een rechtvaardiging biedt voor de morele zorg voor de belangen van anderen, en het morele respect voor hun keuzen. Geef ik daar argumenten voor? In zeker opzicht is het een *petitio principii* om op zulke argumenten te insisteren. Mijn stelling is immers juist dat we hier op rotsbodembodem stuiten en niet dieper kunnen graven. Dat geldt zowel in normatief

als in epistemologisch opzicht. Normatief: wie in het zicht van ernstig lijden twijfelt of het wezen dat lijdt wel de juiste status heeft om aanspraak op verlichting van dat lijden te maken, heeft duidelijk last van *one thought too many*. Epistemologisch: ieder verder 'argument' dat we zouden kunnen geven zou zijn kracht hoogstens ontlenuen aan het feit dat het voor deze inzichten een onderbouwing biedt, niet omgekeerd.

Tegelijk geef ik toch een argument van andere aard. En dat is dat normatieve theorieën die zich op de menselijke waardigheid als fundament beroepen, daaruit in feite de genoemde beginselen niet afleiden maar die zelf al veronderstellen. Wij hebben 'waardigheid' omdat we in staat zijn tot handelen en tot reflectie op ons handelen: daarmee is een principe van respect voor autonomie niet gefundeerd maar alleen uitgedrukt. En dat beginsel wordt, zoals gezegd, in een normatieve theorie alleen ingebed, niet verder gefundeerd.

3. Griffiths

Wanneer onze spade terugbuigt en we alleen nog maar kunnen zeggen: zo zitten wij nu eenmaal in elkaar, kan een evolutietheoretisch argument ons in elk geval helpen om te begrijpen waarom we zo in elkaar zitten. Daar heeft Van Hees gelijk in. Als de rechtvaardiging waar hij en ik primair in geïnteresseerd zijn ophoudt, kan de verklaring misschien nog een stap verder gaan. Dat kan blijken als we de argumentatie van John Griffiths onder de loupe nemen. Griffiths beroept zich op een Hobbesiaanse verklaring van het universele bestaan van verbodsnormen op doden, wat in zijn ogen iets anders is dan het bestaan van universele normen. Ik zou daar drie kanttekeningen bij willen plaatsen:

(1) Griffiths verbindt de Hobbesiaanse verklaring met een evolutietheoretisch argument: een samenleving die het doden niet reguleert kan niet overleven. Dat argument verklaart echter op zichzelf niet waarom er samenlevingen bestaan, en roept daarom de verdenking op dat het een vorm van functionalisme is (normen bestaan omdat een samenleving niet zonder normen kan). Wat dan ontbreekt is de specificatie van een betrouwbaar evolutiemechanisme dat verklaart waarom het functionele overleeft. Dat mechanisme zou een vorm van groepsselectie moeten zijn, maar het is de vraag of dat een betrouwbaar mechanisme is. Ja, een groep waarin de norm wordt erkend, zal het, zoals Griffiths zegt, beter doen dan een groep waarin dat niet zo is, maar juist in een groep waarin de norm wordt erkend, zullen individuen die dat niet doen het beter doen dan individuen die het wel doen, en zulke groepen worden dus, om met De Swaan te spreken, "genadeloos uitgemeld". Dit bezwaar kan misschien weerlegd worden. (Groepsselectie heeft de laatste jaren weer een wat betere pers.) Maar die weerlegging moet er wel komen.

(2) Zo'n verdediging van groepsselectie als mechanisme is dan echter nog altijd niet in staat om het gemene waarom-vraagje te beantwoorden dat Griffiths zo gretig inzet bij alle verklaringen van het bestaan van een verbodsnorm behalve deze: ja, ik begrijp nu waarom zo'n verbodsnorm bestaat maar waarom zou ik mij daaraan houden? Hobbes' eigen theorie lijkt voor dat bezwaar niet vatbaar te zijn, omdat die theorie, anders dan vaak gedacht, geen vorm van functionalisme is maar een rationele keuzetheorie: de verbodsnorm bestaat omdat alle leden van een samenleving *individueel* goede redenen

zouden hebben om zich aan die norm te houden. (Zoals iedereen doorgaans een goede reden heeft om zich aan de norm te houden die voorschrijft rechts te rijden.) Het probleem is echter dat Hobbes er niet echt in slaagt die redenen te specificeren. Hij heeft geen goed antwoord op de vraag die hij aan het begin van hoofdstuk 15 van *Leviathan* in de mond legt van *the Foole*. Ik kan dat probleem hier alleen maar aanduiden: de productie van een publiek goed kan worden opgevat als een n-persoons *Prisoner's Dilemma*, en daarin is non-coöperatie voor iedereen de dominante strategie. Hobbes slaagt er dus niet in uit te leggen waarom niet-moreel gemotiveerde individuen zich aan zijn "natuurwetten" zouden gaan houden en zelfs de bijbehorende morele motivatie zouden internaliseren. En ook Griffiths moet op dit punt het antwoord op zijn gemene vraagje schuldig blijven.

(3) Maar misschien is er wel een evolutietheoretisch verhaal te vertellen hoe leden van de menselijke soort aan zulke morele disposities zijn gekomen. Griffiths overweegt deze mogelijkheid zelf in zijn voetnoot 4. Zonder nu een poging te doen zelf zo'n verhaal op te dissen denk ik dat dit inderdaad aannemelijk is. Maar dan is het onjuist dat we alleen een sociaal *universale* kennen: het bestaan in elke samenleving van verbodsnormen op doden, en niet een psychologisch *universale*: een geïnternaliseerd taboe op doden. Het een kan niet zonder het ander. Dat dit taboe bij mensen (en primaten) flexibeler is dan overeenkomstige gedragsdisposities bij andere dieren bewijst niet dat het niet bestaat. Dat geldt voor de meeste menselijke gedragsdisposities met een genetische basis. Significant is daarbij (a) dat mensen voor hun moorddadig gedrag rationalisaties nodig hebben, en (b) dat het taboe zich daarbij bevestigt door de bijzondere emoties die het oproept bij het overtreden.

4. De Beaufort

Inez de Beaufort stelt drie pertinente vragen die alle drie een heel artikel zouden vergen om er echt iets zinvols over te zeggen. (Om over 'oplossen' maar meteen te zwijgen.) En inderdaad ben ik van plan in mijn boek aan elk van die drie vragen een eigen hoofdstuk te wijden. De eerste en de derde vraag betreffen mogelijke problemen in mijn theoretisch kader, ik zal mij omwille van de ruimte tot de eerste beperken. Die vraag betreft het verschil in moreel gewicht tussen doden en laten sterven, dat in de *common sense* moraal gegeven is en door mijn analyse van het taboe op doden bevestigd wordt. Er zijn ongetwijfeld vormen van laten sterven die moreel op één lijn staan met doden. Denk aan de moeder die haar kind laat verhongeren, de arts die een patiënt met longontsteking geen antibiotica geeft omdat zijn kliniek in het testament van die patiënt bedacht is, of, inderdaad, ook de beroemde passant die het kind in de vijver laat verdrinken. In de eerste beide gevallen kan zelfs juridisch van moord of doodslag sprake zijn. Kenmerkend voor al deze gevallen is dat de betrokkene in een unieke positie verkeert om het leven van het slachtoffer in stand te houden of te redden. Die unieke positie is in de eerste beide gevallen gegeven met een speciale rolverantwoordelijkheid, in het derde geval door de omstandigheden.

In de meeste gevallen is bij laten sterven van zo'n unieke positie echter geen sprake, terwijl het omgekeerd, afgezien van ethiek-boeken en het vuurpeloton,

weinig voorkomt dat iemands dood door menselijke handelingen overgedetermineerd is. De Beaufort vraagt zich af of een Indiase sloppenbewoner ook zou vinden dat de mogelijkheid om mensen te doden bedreigender voor hen is dan de mogelijkheid hen te laten sterven. Als we die vraag betrekken op de relaties tussen individuen, is het antwoord toch echt bevestigend. Dat ik als individu het leven van een willekeurig kind in een sloppenwijk kan redden door een cheque te sturen en het niet doe, is voor dat kind niet bedreigend. Bedreigend is dat miljarden het kunnen en niemand het doet. Het probleem van dat kind kan dan ook niet op het vlak van de individuele moraal worden opgelost door iedereen die in een positie is om het niet te laten sterven maar het toch doet, vergelijkbare verwijten te maken als bij moord of doodslag, maar alleen door effectieve gecoördineerde actie.

De tweede vraag van De Beaufort betreft de consequenties die mijn analyse heeft voor een aantal nijpende praktische problemen. Die consequenties zijn precies zoals De Beaufort ze schetst: het taboe op doden levert problemen op voor de uitvoering van sommige ook in mijn ogen volkomen legitieme doodswensen. Omdat de dilemma's die De Beaufort aanduidt in de praktijk sterk als zodanig ervaren worden, zie ik het op zichzelf eerder als een sterk dan als een zwak punt van mijn analyse dat deze dat uitlegt. Maar je zou het liefst toch iets verder willen komen dan alleen de analyse van het probleem.

Voor het probleem van euthanasie bij een gevorderde Alzheimer-patiënt op basis van een wilsverklaring lukt me dat niet. Ik zie dat als een onoplosbaar dilemma. Enerzijds ben ik het geheel met De Beaufort eens dat het voor veel mensen, gezien het waardenpatroon waarop hun leven georiënteerd is, van uitermate groot belang is die fase van hun leven niet te hoeven meemaken, terwijl daar geen belang van de Alzheimer-patiënt zelf tegenover staat, ook niet als hij zich nog happy zou voelen. Maar anderzijds kan ik me niet voorstellen dat een arts zo'n patiënt zou kunnen doden.

Ook voor het probleem van het artsen-paternalisme bestaan geen gemakkelijke oplossingen die alleen voor- en geen nadelen kennen. Het probleem is reëel: de categorie van patiënten die bij de dokter terecht kunnen is in de praktijk veel kleiner dan de WTL toestaat. Het betreft vrijwel altijd patiënten die lijden aan kanker in een eindfase of aan een andere somatische ziekte van vergelijkbare ernst. En dan nog is de ene arts en de ene consulent veel strenger dan de andere. Het komt dus regelmatig voor dat een verzoek om euthanasie of hulp bij zelfdoding wordt geweigerd, hoewel het lijden van de betrokkene even ernstig en even uitzichtloos is als dat van de patiënten van wie het verzoek wel wordt ingewilligd.

Ik geloof niet in de wenselijkheid van een systeem waarin alleen de wilsbekwaamheid van de verzoeker wordt beoordeeld, al was het maar omdat ik niet geloof dat deze beoordeling onafhankelijk kan zijn van de inleefbaarheid van het verzoek. Van belang is dan dat er voor de meeste mensen een mogelijkheid blijkt te bestaan om een doodswens te realiseren zonder daarvoor een beroep te hoeven doen op een arts (anders dan voor informatie en enige palliatieve begeleiding). Ik doel op stoppen met eten en drinken. Het is weliswaar niet eenvoudig om die weg te gaan, maar bij voldoende vastberadenheid is het uitvoerbaar, en bij adequate informatie en begeleiding hoeft het niet inhumain zijn.

5. Wijsbek

Henri Wijsbek werpt mij tegen dat mijn analyse consequenties heeft die ik zelf niet zou willen aanvaarden. Als er inderdaad een rationale is voor het taboe op doden, is er een goede reden om euthanasie te vermijden, zolang er een enigszins acceptabel alternatief is. Maar dat is er: terminale sedatie. Zou ik het niet eens moeten zijn met de palliatieve artsen die menen dat de WTL kan worden afgeschaft omdat aan een van de zorgvuldigheidseisen die de wet stelt nooit voldaan kan worden, de eis namelijk dat arts en patiënt tot de conclusie moeten komen dat er geen redelijke andere uitweg is uit het lijden?

Mijn antwoord is dat die palliatieve artsen inderdaad serieuzer moeten worden genomen dan ze tot nu toe zijn. Als terminale sedatie (met dormicum, niet met morfine) al in de jaren '70 tot het répertoire van mogelijke medische handelingen had behoord, was de euthanasiediscussie in Nederland heel anders gelopen en was mogelijk niet de WTL het resultaat geweest. Terminale sedatie kan weliswaar nooit een volledig alternatief voor euthanasie zijn, omdat het alleen een optie is in de stervensfase, volgens de richtlijn Palliatieve Sedatie alleen bij een levensverwachting van maximaal "één à twee weken". Een gesedeerde patiënt ga je immers geen vocht toedienen, en dan ben je bij een langere levensverwachting niet bezig met een alternatief voor euthanasie maar met euthanasie. Bij een langere levensverwachting is de patiënt echter vrijwel altijd nog fysiek in staat zichzelf een injectie te geven of een drankje te drinken. Ik vind het dan ook niet onbegrijpelijk dat in Duitsland legalisering van euthanasie nauwelijks ter discussie staat, maar alleen legalisering van hulp bij zelfdoding, als aanvulling op terminale sedatie.

Dat terminale sedatie niet zomaar als redelijk alternatief voor euthanasie kan worden afgewezen heeft ook een keerzijde, waar de genoemde palliatieve artsen zich minder goed van bewust zijn. (Maar Wijsbek wel.) Voor de lijdende patiënt hebben beide beslissingen dezelfde betekenis: het einde van zijn bewuste leven, van zijn biografie. Beide beslissingen zijn dus ook even ingrijpend. Artsen doen vaak te gemakkelijk over terminale sedatie, alsof het om een willekeurige symptoomverlichtende maatregel gaat, vergelijkbaar met een aspirientje. Als onze voorouders elkaar even gemakkelijk hadden kunnen sederen als doden, had het taboe op doden zich ongetwijfeld ook over sederen uitgestrekt. Nu we dat wel kunnen, is het onredelijk om euthanasie te verbieden of (in de Benelux) streng te reguleren, en sedatie geheel over te laten aan de individuele discretie van de arts of alleen (in Nederland) aan een professionele richtlijn te binden, maar bijvoorbeeld niet aan een consultatieplicht.

Tussen euthanasie en terminale sedatie bestaat vanuit het perspectief van de patiënt wel enig onderscheid. Patiënten hebben voorkeuren voor de ene of de andere optie, hoe je die ook precies moet interpreteren. Is een voorkeur voor euthanasie nu belangrijk genoeg om een inbreuk op de verbodsnorm op doden te rechtvaardigen? Zoals gezegd: er zit een aanzienlijke mate van contingentie ("pad-afhankelijkheid" zou Margo Trappenburg het noemen) in het antwoord dat een samenleving op die vraag geeft. Van belang is dan toch wel dat we voor artsen in elk geval al uitzonderingen maken: allereerst voor het voorzienbaar verhaasten van de dood door geïndiceerde palliatieve interventies, maar dan toch ook voor hulp bij zelfdoding bij patiënten die niet

in aanmerking komen voor terminale sedatie. Van daaruit is de stap naar het toelaten van euthanasie niet zo groot meer.

6. Vanhaute

Liesbeth Vanhaute meent dat de aarzelingen van artsen om in te gaan op euthanasieverzoeken niet voortkomen uit het door mij gepostuleerde taboe, maar uit een zekere onophefbare inconsistentie in de wil die in zulke verzoeken wordt uitgedrukt: hoe kan 'ik', het subject van mijn wil, datzelfde subject willen vernietigen? En als ik het eigenlijk niet kan willen, hoe kan een ander mij dan helpen door bij te dragen aan de uitvoering van die wil?

Ik betwijfel of deze overweging inderdaad een verklarende rol speelt. Dan zouden artsen dezelfde problemen moeten hebben bij een verzoek om terminale sedatie, waarbij immers ook het willend subject voorgoed om het toneel verdwijnt, en ze zouden geen problemen hebben met een wilsverklaring die vraagt om euthanasie in het allerlaatste stadium van Alzheimer, waarin dat willend subject al van het toneel verdwenen is.

Maar misschien kan Vanhaute's overweging de relevante verbodsnorm wel rechtvaardigen, voorzover die te rechtvaardigen is? Ook dat betwijfel ik. Laten we aannemen dat willen zich van wensen onderscheidt doordat de wil betrekking heeft op het eigen handelen. Dan is het juist dat ik alleen iets kan willen doen onder de veronderstelling van mijn eigen bestaan. Maar dat is bij de wil tot zelfdoding geen probleem: bij de nodige handeling zal ik er nog zijn, alleen bij de gewenste uitkomst niet meer. Er is niets bijzonders aan een handeling te willen die gericht is op een gewenste uitkomst die niet naar jezelf verwijst of die zelfs je niet-bestaan veronderstelt. Vanhaute's inconsistentie zou ook te vinden zijn in het besluit om je testament te maken of je vitale organen te doneren.

Er is geen sprake van een formele inconsistentie, maar veel mensen zullen in het argument van Vanhaute toch iets herkennen, laten we het een existentiële onmogelijkheid noemen. Je kunt je voor 100% bewust zijn van de waarheid van de propositie dat je in het jaar 2100 niet meer zult bestaan. Maar volgens niemand minder dan Cornelis Verhoeven, Thomas Nagel en Ernst Tugendhat is dat een gedachte die je niet in volle omvang tot jezelf kunt laten doordringen. Je zou niet kunnen leven in het voortdurende besef dat je er morgen misschien niet meer bent.

Voor velen zal dat gelden, maar ik geloof niet dat het voor iedereen noodzakelijk geldt. Het is een rest van kinderlijk solipsisme in ons dat zich verzet tegen het idee dat de wereld er nog zal zijn als wij er niet meer zijn. Of mensen dat overwinnen en kunnen leven in het besef van hun eigen eindigheid maakt praktisch verschil uit voor de manier waarop ze leven. En daaraan kun je dan ook de mensen die dat wel en die het niet doen onderscheiden.

Maar na je emeritaat nog een boek gaan schrijven: dat moet kunnen.

De schoonheid van de wiskunde

Verslag van de conferentie 'Aesthetics and Mathematics', Utrecht, 9-10 november 2007

CONGRESBESPREKING

JOOP LEO

Wat is er nou mooi aan wiskunde? Tijdens de tweedaagse conferentie 'Aesthetics and Mathematics' op 9 en 10 november 2007 presenteerden een tiental wiskundigen en niet-wiskundigen hun ideeën hierover aan een publiek van ongeveer zestig mensen. Als ambiance was gekozen voor een filmzaal in het Louis Hartlooper Complex in Utrecht. In dit verslag wil ik enkele interessante vragen en ideeën die aan bod kwamen bespreken.

Rob van Gerwen van de Universiteit Utrecht beet als filosoof het spits af met een analyse van het begrip schoonheid. Hij vroeg zich af of wiskundige schoonheid een vorm van schoonheid is zoals we die, in navolging van Kant, al kennen: natuurlijke, menselijke of artistieke schoonheid, of iets van heel andere orde? Een kernpunt in zijn betoog was dat schoonheid een *perceptuele ervaring* is. Maar wiskundige ervaring is volgens hem niet perceptueel en dus bestaat strikt genomen wiskundige schoonheid niet. Is wiskundige schoonheid niet gewoon een andere term voor wiskundig succes? De discussie volgend op zijn lezing ging deels over de vraag of zijn opvatting van schoonheid niet te restrictief was.

Na deze filosofische opening was het de beurt aan enkele 'echte' wiskundigen. Andrés Villaveces van de Universidad Nacional de Colombia illustreerde schoonheid in de wiskunde aan de hand van het zogenaamde 'Gap Theorem'. Ondanks zijn toelichting op deze stelling werd de inhoud ervan niet voor alle congresgangers duidelijk, want het vraagt behoorlijk wat wiskundige achtergrond om de stelling te kunnen appreciëren. Persoonlijk vond Villaveces het mooie van deze stelling dat het een schitterende melange van wiskundige inzichten vormde. Hij trok een parallel tussen deze stelling en het kunstwerk *Shibboleth* van Doris Salcedo, een meer dan 150 meter lange kronkelende scheur in de vloer van het Tate Modern museum in Londen. Wat betreft de vraag wat schoonheid in de wiskunde is, haalde hij eerst Gian-Carlo Rota aan die schoonheid in de wiskunde gelijk stelt aan *verlichting*, in die zin dat de mate waarin een wiskundige stelling of bewijs mooi is gelijk is aan de mate waarin het verhelderend is. Maar volgens Villaveces gaat Rota niet ver genoeg.

De volgende spreker was Wilfrid Hodges van Queen Mary, University of London, die vooral bekend is vanwege zijn werk op het gebied van modeltheorie. Hij gaf een zeer levendige presentatie over wiskundige en muzikale schoonheid. Aan de hand van muziekfragmenten van onder andere Brahms, Beethoven, Mozart, Schubert en Paganini liet hij zien en horen dat in muziek allerlei geometrische transformaties te vinden zijn. Hij presenteerde alleen ruw materiaal en bewust geen theorie over de verbanden. Naar zijn idee zou

een theorie afbreuk doen, omdat het alles te veel zou inperken. Meer over dit onderwerp is te vinden in het boek *Music and Mathematics: From Pythagoras to Fractals*, waarin een artikel van Hodges is opgenomen over de geometrie van muziek.

Dat wiskundige schoonheid soms diep te vinden is, bewees Boris Zilber van de University of Oxford. Hij hield een zeer technisch verhaal over de logica van geometrie. Hij ziet het zoeken naar schoonheid in de wiskunde als het zoeken naar zogenaamde logisch *perfecte structuren*. Als een voorbeeld van een niet perfecte structuur noemde hij het lichaam van de reële getallen. De meest perfecte structuren zijn volgens hem Zariski structuren. Hij vertelde hoe de zoektocht naar logisch perfecte structuren geleid heeft tot het herontdekken van de quantum geometrie.

Het was tijd voor enkele niet wiskundige verhalen. James McAllister van de Universiteit Leiden en schrijver van het boek *Beauty and Revolution in Science* gaf een overzichtelijke presentatie van wat hij ziet als zes essentiële vragen met betrekking tot wiskundige schoonheid: (1) Wat voor soort iets is wiskundige schoonheid? (2) Wat bepaalt dat wiskundigen bepaalde wiskundige entiteiten esthetisch aangenamer vinden dan andere? (3) Zijn wiskundige voorkeuren geëvolueerd in de loop van de geschiedenis? (4) Is er een verband tussen wiskundige schoonheid en de adequaatheid ervan? (5) Zo ja, is dit verband dan a priori of a posteriori? (6) Kan wiskundige schoonheid gebruikt worden als indicator van goede wiskunde? Volgens McAllister is wiskundige schoonheid een vorm van *projectie*. Hij stelde het gelijk aan de *praktische bruikbaarheid* ervan. Wat ooit lelijk gevonden wordt, wordt soms later mooi gevonden. Van het omgekeerde heeft hij geen voorbeeld. Computer gegenereerde stellingen en bewijzen ziet hij niet als mooi.

Het is natuurlijk ook interessant om te kijken in hoeverre er in de kunst en in de wiskunde verschillend gedacht wordt over schoonheid. Dit was het thema van de voordracht van Ina Prinz van het Arithmeum (een rekenkundig museum) in Bonn. Zij stelde dat schoonheid geluk verschaft en ook trots als we iets moois voor het dagelijkse leven gemaakt hebben. Zij ziet wiskundige schoonheid als schoonheid van structuren, deducties en redeneringen. Interessant is haar idee dat schoonheid in de wiskunde een veel belangrijkere en *sturende factor* is dan in de kunst. Zij citeerde hierbij de wiskundige Herman Weyl die stelde dat als hij moest kiezen tussen waarheid en schoonheid hij voor schoonheid zou kiezen. Overigens zou volgens Einstein elke grote wetenschapper altijd een groot kunstenaar zijn.

Ook Wim Veldman van de Radboud Universiteit Nijmegen sprak over waarheid en schoonheid, en wel van Brouwers intuïtionistische wiskunde. Zijn zeer heldere verhaal begon met een verzoek aan het publiek om al zijn overtuigingen los te laten. Zijn er *écht* oneindig veel priemgetallen? Het bewijs van Euclides geeft ons een algoritme waarmee we telkens opnieuw en opnieuw een priemgetal kunnen maken. Het bewijs bepaalt de betekenis van de stelling. Het ervaren van de waarheid van een wiskundige bewering is het ervaren van de schoonheid van de bewering. Van Dicksons Lemma¹ gaf Veldman

1 Dicksons Lemma is een generalisatie van de volgende claim: voor alle oneindige rijen α en β van natuurlijke getallen bestaan er getallen i, j met $i < j$ en $\alpha(i) \leq \alpha(j)$ en $\beta(i) \leq \beta(j)$.

een lelijk, niet constructief bewijs en een mooi, constructief bewijs. Volgens Veldman beroorde Brouwer de klassieke wiskunde niet alleen van een groot deel van zijn waarheid, maar ook van zijn schoonheid. Daar staat tegenover dat Brouwer veel moois ontdekte dat we voorheen niet zagen. Bijvoorbeeld zijn zogenaamde continuïteitsprincipe dat de weg wijst naar een begrijpelijke versie van Cantors continuümhypothese² die waar blijkt te zijn.

Juliet Floyd van Boston University stelde de vraag of wiskundige schoonheid epistemologisch relevant is en de vraag wat het zou betekenen om wiskundige structuren als esthetische objecten te beschouwen. Zij besprak onder andere hoe Wittgenstein tegen deze zaken aankeek. Volgens Brian McGuinness zou Wittgenstein een obsessie voor stijl hebben. De manier waarop iets gezegd wordt zou voor hem bijna belangrijker zijn dan wat er gezegd wordt. Het lijkt alsof Wittgenstein iets bijna als onwaar beschouwde zodra het was opgeschreven. Wittgenstein staat wat betreft schoonheid dicht bij Kant. In plaats van bepaalde eigenschappen van wiskundige figuren mooi te noemen zou men volgens Kant eerder een *bewijs* (“Demonstration”) van zulke eigenschappen mooi moeten noemen, omdat daardoor het verstand en de inbeeldingskracht zich gesterkt voelen.

Een hoogtepunt van de conferentie was Hugh Woodin van University of California, Berkeley. Hij sprak over waarheid en schoonheid in het transfinitie universum. Zijn verhaal was als van een ontdekkingsreiziger die vertelt over verre, moeilijk voorstelbare oorden waar niemand anders ooit geweest is. Hij sprak met name over een diep verband tussen bepaalde oneindige spelletjes waarbij één van de spelers een winnende strategie heeft en extreem grote kardinaalgetallen³, de zogenaamde *Woodin kardinalen*. Hij voorspelde dat er in de komende 10.000 jaar geen contradictie ontdekt zou worden in de claim dat voor elke zogenaamde *projectieve* verzameling het bijbehorende spel gedetermineerd is in de zin dat één van de spelers een winnende strategie heeft. Aan het eind van zijn voordracht merkte hij op dat naarmate hij ouder wordt hij steeds meer een (wiskundig) platonist wordt.

De laatste lezing met als onderwerp *schoonheid en waarheid in de fysica* was van Nobelprijswinnaar Gerard 't Hooft van de Universiteit Utrecht. Hij wees erop dat schoonheid in de fysica misleidend kan zijn. Een cirkel is prachtig, maar planeten bleken toch niet in cirkelbanen te bewegen. Het periodiek systeem van Mendelejev is lelijk in vergelijking met een systeem van vier elementen (aarde, water, lucht en vuur). Het Standaard Model is basaler dan het periodiek systeem en zeer accuraat. Maar is het mooi? De ontwikkelaars van snaartheorieën zijn voornamelijk geleid door het schoonheidsprincipe. Er zit mooie groepentheorie in verwerkt. Toch is 't Hooft sceptisch. Het probleem met het schoonheidsprincipe is dat wij mensen vaak slecht in staat zijn om de schoonheid van een formalisme of idee te zien lang voordat het zijn kracht heeft getoond. Hij denkt dat andere theorieën de complexe snaartheorieën zullen moeten vervangen.

2 De continuümhypothese zegt dat er geen verzameling is waarvan de grootte strikt ligt tussen die van de verzameling van de natuurlijke getallen en die van de verzameling van de reële getallen.

3 Kardinaalgetallen zijn een generalisatie van natuurlijke getallen waarmee ook de grootte van oneindige verzamelingen kan worden uitgedrukt.

De conferentie werd afgesloten met een bezoek aan het Mondriaanhuis in Amersfoort, waar onder de naam 'Ongetemde Logica' een expositie gehouden werd van werken van een zevental Amerikaanse en Europese abstracte (of concrete?) kunstenaars. Op weg naar huis stelde ik mezelf de vraag of ik nu wist wat wiskundige schoonheid is. Mijn antwoord was een duidelijk "Nee", maar door mijn hoofd vlogen wel veel mooie ideeën.⁴

4 Voor meer informatie verwijst ik graag naar phil.uu.nl/~iemhoff/beauty.html waar documenten staan van de sprekers m.b.t. hun presentaties.

TIM HEYSSE, STEFAN RUMMENS EN RONALD TINNEVELT (2007) *Habermas. Een inleiding op zijn filosofie van recht en politiek*. Kappellen/Kampen: Pelckmans/Klement, 224 pp., € 19,95.

RECENSIE

H.H.A. VAN DE BRINK

Een van de meeste indrukwekkende aspecten van het werk van Jürgen Habermas is dat het nu al een halve eeuw steeds *up-to-date* is gebleven. Of het nu ging om de positivismestrijd in de sociologie in de jaren zestig, het afscheid van het marxisme als leidend sociaal-filosofische paradigma in de jaren zeventig, de incorporatie van de taal filosofie in de sociale filosofie en de ethiek in datzelfde decennium en in de jaren tachtig, de confrontatie met het postmodernisme en het communitarisme in de jaren tachtig, de verwerking van het Duitse verleden en heden doorheen zijn hele oeuvre, of het consequent doordenken van de gevolgen voor recht en politiek van zijn discours theorie in de jaren negentig en het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw – Habermas is steeds in staat geweest zijn zo herkenbare eigen oeuvre te blijven ontwikkelen door een open houding tegenover wat er in het filosofisch debat om hem heen gebeurde. Of het nu Karl Popper was, Cornelius Castoriadis, John Searle, Charles Taylor, Jacques Derrida, Richard Rorty of John Rawls: Habermas had een langdurige uitwisseling met hen en ontwikkelde zijn eigen werk in het licht daarvan.

In Nederland is het rond Habermas vanaf het begin van de jaren negentig opvallend stil geworden. Waar in Duitsland en de Verenigde Staten vooraanstaande auteurs als Iris Marion Young, Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Axel Honneth, James Bohman en Rainer Forst Habermas' gedachtegoed kritisch in hun eigen systematische werk opnamen, was het bij ons met de invloed van de meester gedaan. Dat had alles te maken met de aard van de Habermas-receptie in ons land in de jaren zeventig en tachtig. Mensen als Willem van Reijen, Harry Kunneman en Michiel Korthals hebben weliswaar belangrijk werk gedaan met betrekking tot de introductie van Habermas in Nederland. Maar daarbij lag de nadruk sterk op uitleg van Habermas' theorie, later op een kritische discussie ervan in het licht van vooral postmoderne auteurs als Jean-Francois Lyotard, Jacques Derrida en Michel Foucault. De Nederlandse filosofie is nu eenmaal heel lang vooral een bedrijf geweest dat het werk van belangrijke buitenlanders bezorgde en besprak. Habermas heeft verbazend weinig sporen nagelaten in het systematische filosofische denken van de jongere generatie.

Het boek *Habermas. Een inleiding op zijn filosofie van recht en politiek* van Tim Heysse, Stefan Rummens en Ronald Tinnevelt zou wel eens een teken kunnen zijn dat Habermas in het Nederlands taalgebied een nieuwe kans krijgt. Heysse, Rummens en Tinnevelt hebben de laatste jaren individueel mooie publicaties het licht laten zien over onder meer deliberatieve en agonistische democratietheorie en over globalisering en internationale rechtvaardigheid. Dat verklaart waarom in hun bespreking van Habermas' werk de namen Rawls, Kymlicka, Taylor en Miller vaker worden genoemd dan de vrijwel

afwezige Max Horkheimer en Theodor W. Adorno. Het cultuurpessimisme van die grondleggers van de Kritische Theorie van de Frankfurter Schule was in vroegere Nederlandse Habermasliteratuur altijd het te overwinnen obstakel. Heysse, Rummens en Tinnevelt voelen zich niet verplicht Habermas' werk voor de zoveelste keer vanuit die hoek te analyseren. Ze plaatsen het vooral in de hedendaagse Anglo-Amerikaanse discussie over de filosofische grondslagen van de democratische rechtsstaat en de internationale rechtsorde.

Het boek begint met een hoofdstuk over deliberatieve democratie, waarin Stefan Rummens de hoofdgedachte van Habermas' politieke filosofie uit *Faktizität und Geltung* (1992) uiteenzet: "De private autonomie van het individu om zijn leven in vrijheid gestalte te geven en de publieke autonomie van datzelfde individu om in een debat met anderen de wetten van de gemeenschap mee te bepalen, zijn [...] gelijksoortig" (p. 30). Habermas plaatst zich daarmee tussen enerzijds de liberale politiek-filosofische traditie die de civiele grondrechten van het individu centraal stelt en anderzijds de republikeinse traditie die de participatie van de burger in de gemeenschap op basis van zijn politieke rechten als ijkpunt van politiek denken stelt. Rummens bespreekt kort de rationaliteitstheoretische basis van deze conceptie van politiek, positioneert de theorie in relatie tot andere politieke theorieën, en zet lijnen uit voor de rest van het boek.

Een van die lijnen is die naar Habermas' taaltheorie en sociologie zoals we die kennen uit *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). Deze worden besproken in de hoofdstukken twee en drie, ditmaal door Tim Heysse. Heysse gaat uitgebreid in op de theoretisch-filosofische en meta-ethische kanten van Habermas' werk en is daarover zeker niet onkritisch. Inderdaad, het is duidelijk dat hij van de drie auteurs het meest kritisch staat tegenover Habermas' project. Hij geeft uitstekende redenen waarom we zouden moeten twifelen aan Habermas' strikte onderscheid tussen een 'moraal' van universaliseerbare maxims en een niet-universaliseerbare 'ethiek'. Ook toont hij aan dat Habermas' taaltheorie te weinig oog heeft voor de gelaagde betekenisaspecten van talige handelingen. Habermas schrijft een grotere transparantie toe aan ons taalgebruik dan volgens de meeste taalfilosofische inzichten gerechtvaardigd is. Heysse's argumenten zijn niet nieuw. Charles Taylor, Richard Rorty en mensen uit de Wittgensteinschool in de politieke filosofie zoals James Tully en David Owen hebben ze eerder verwoord. Hun conclusies ten aanzien van de houdbaarheid van Habermas' theorie als geheel zijn meestal een stuk radicaler dan die van Heysse, die uiteindelijk stelt dat de vele problemen met het theoretisch fundament van Habermas' denken niets afdoen aan diens inzichten over taalhandelingen, normativiteit, moderniteit en communicatieve deliberatie (p. 60, 84). De lezer blijft achter met de stellige indruk dat die conclusie anders zou zijn geweest als Heysse zijn hoofdstukken niet in evenwicht had moeten brengen met de duidelijk habermasiaanser denkende Tinnevelt en Rummens. Deze twee auteurs geven in de hoofdstukken vier, vijf en zes een uitstekend overzicht van Habermas' denken over discoursethiek, moraal en recht en politieke macht en volkssoevereiniteit. De hoofdstukken verwoorden de systematische kern van Habermas' politieke filosofie. De keuze daarbij niet uitsluitend naar de discourestheoretische en moraalfilosofische fundamenten te kijken, maar ook naar Habermas' analyse van de verschillen tussen moraal,

recht en politiek, pakt buitengewoon goed uit. Dit zal buitengewoon geschikt materiaal blijken in inleidende cursussen over Habermas' werk. Aan het einde van dergelijke cursussen zullen de studenten niet alleen in staat zijn de kern van Habermas' project te verwoorden in de context van het hedendaagse politiek-filosofische debat; ze zullen ook mooie papers kunnen schrijven over het steeds al te impliciet blijven van de kritiek op Habermas die de auteurs van de inleiding wel degelijk noemen, zonder deze echter uit te werken. Zo verwoordt Rummens in hoofdstuk vier in aansluiting op het werk van Axel Honneth een begin van een erkenningstheoretische kritiek op Habermas' uiteindelijk rationaliteitstheoretisch gefundeerde discoursethiek. Honneth heeft tegen Habermas altijd volgehouden dat de moderne universalistische moraal fundamenteel een historisch gegroeide praktijk van een wederzijdse erkenning tussen morele subjecten is; niet een universele vorm van rationaliteit. Rummens geeft aan die kritiek op, of wellicht zelfs alternatieve lezing van, Habermas' discoursethiek te willen verdedigen. Hij doet dat echter niet, waardoor net als aan het einde van de door Heysse geschreven hoofdstukken twijfel rijst over Rummens werkelijke oordeel over de besproken theorie.

Het boek eindigt met twee hoofdstukken over de meest recente debatten waarmee Habermas zich binnen de politieke filosofie heeft beziggehouden: debatten over multiculturalisme, democratische rechtsstaat en religie (hoofdstuk zeven) en over de internationale rechts- en politieke orde. In het debat over de status van religieuze argumenten in politieke debatten neemt Habermas een in vergelijking met veel seculier-liberale auteurs ruimhartige, pluralistische positie in. Hij benadrukt dat het in het licht van de rechten van burgers niet aan de eventueel seculiere overtuigingen van filosofen en politici is te bepalen wat er in politiek opzicht wel en niet gezegd en geclaimd mag worden. Achtergrond van Habermas' argument vormt hier simpelweg zijn vertrouwen in de communicatieve rationaliteit. De kracht van het betere argument moet kunnen zegevieren en daartoe is het vereist dat niemand het politiek debat te sterk tracht te modelleren nog voor het is begonnen. Het is opvallend om te zien hoezeer Rummens hier rechter in de liberaal-seculiere leer is dan Habermas; een boeiend gevecht tussen meester en interpreter. Iets dergelijks is aan de orde in Tinnevelts hoofdstuk over de internationale rechts- en politieke orde. Hij volgt Habermas' lange tijd in diens hedendaagse variant op Kants *Zum ewigen Frieden*, maar betwijfelt uiteindelijk dat dit nobele doel zoals Habermas lijkt te willen geloven zonder een wereldregering kan worden bereikt. In deze laatste twee uitstekende hoofdstukken is duidelijk dat Rummens en Tinnevelt veel meer zijn dan interpreteren; ze zijn spelers in het debat waarin ook Habermas staat.

Dit waardevolle boek durft Habermas aan een nieuw en jong publiek voor te stellen zonder het lastig te vallen met de context van de Kritische Theorie. We leren de inmiddels bijna tachtigjarige Habermas (1929) kennen als serieus te nemen hedendaags discussiepartner. Het boek kent zijn zwakheden. De voornaamste is dat de rol van de kritiek die de auteurs hier en daar op Habermas verwoorden te beperkt blijft. Een afsluitend hoofdstuk waarin die kritiekpunten waren samengebracht in een eindoordeel en een overzicht van nog te doen verder onderzoek zou het boek beter hebben gemaakt. Dat neemt niet weg dat we Heysse, Rummens en Tinnevelt dankbaar mogen zijn voor een uitstekende inleiding in Habermas' recente werk.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (2006) *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*. Vertaald en ingeleid door Karel van der Leeuw. Budel: Uitgeverij Damon, 144 pp., € 14,90.

RECENSIE

PATRICIA DE MARTELAERE

China is 'in'. Maar China blijkt, verrassend genoeg, reeds eerder 'in' te zijn geweest, en wel in het filosofische Frankrijk van de jaren 1650-1750. In die periode leefde en schreef Leibniz, van wie vrij algemeen geweten is dat hij in het yin-yang notatiesysteem van de *Yijing* (het Boek der Veranderingen) een prille voorloper zag van de door hemzelf (her)uitgevonden binaire rekenkunde. Minder algemeen bekend is dat niet alleen Leibniz, maar ook andere illustere Fransen (Malebranche, Pierre Bayle, Voltaire, Montaigne, La Mothe Le Vayer, Pascal en Arnaud) en in Duitsland hoofdzakelijk Christian Wolff zich in positieve of negatieve zin uitlieten over 'de Chinezen'. Uiteraard beschikten zij destijds ternauwernood over bronnen, en al helemaal niet over betrouwbare bronnen. De eerste 'sinologen' waren immers de missionaris-jezuïeten, die overigens, in tegenstelling tot hun collega's franciscanen en dominicanen, welgemeende pogingen ondernamen om zich vertrouwd te maken met de Chinese cultuur. Te welgemeend, zo meende uiteindelijk het conservatief-orthodoxe thuisfront, dat de jezuïeten ervan beschuldigde de Chinese taal te rijk en met name te spiritueel te hebben voorgesteld en het anderzijds niet te nauw te hebben genomen met de christelijke boodschap waartoe zij de heidenen probeerden te bekeren. De hele kwestie werd aangewakkerd door uitlatingen van Arnaud en van Pascal, die zich kantten tegen de al te tolerante – om niet te zeggen: lakse – houding van de jezuïeten, en barstte vervolgens los in de zogenaamde 'ritenstrijd' waaraan een aanzienlijk deel van de geleerde wereld deelnam. De inzet van deze strijd leek op het eerste gezicht de interpretatie van het – al of niet authentieke – confucianistische denken te zijn, en van de betekenis die de 'riten' daarin vervulden: louter seculier en dus verenigbaar met het christelijke geloof, dan wel heidens en dus blasfemisch. In werkelijkheid speelde de tegenstand tegen de jezuïeten een grote rol in de strijd, waarin uiteindelijk zowel de paus als de Chinese keizer ingrepen, de eerste in het nadeel van de jezuïeten, de tweede in hun voordeel, met als eindresultaat de volledige mislukking van de missie in China. Bij keizerlijk besluit werd het christendom in China alleen toegestaan voor zover het verenigbaar was met het confucianisme.

Ondanks het geleidelijk aan bekend worden van het Chinese erfgoed vanaf de tweede helft van de 17de eeuw, is een rechtstreekse en diepgaande belangstelling van filosofen voor het Chinese denken beperkt gebleven. Het waren vooral sceptici en vrijdenkers, maar ook deïsten of aanhangers van een natuurlijke religie, die hun waardering voor China uitten (Montaigne, Pierre Bayle, La Mothe Le Vayer). Malebranche daarentegen schreef zijn *Entretien d'un philosophe Chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* van 1708 ter bestrijding van vrijdenkerij en spinozisme en ter verdediging van de openbaring. Zoals vele van zijn tijdgenoten meende Malebranche namelijk in de Chinese filosofie een vorm van spinozisme te herkennen, en

de substantieeler van Spinoza was nu eenmaal een van de dodelijkste vijanden van het christendom (maar of Spinoza zelf vertrouwd was met de Chinese filosofie blijft hoogst twijfelachtig).

Malebranches *Entretien*, zonder veel kennis van zaken gericht tegen de Chinezen, werd voor Leibniz een onmiddellijke stimulans om zijn *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* te schrijven, met tegengestelde strekking en dus onverholen pro-Chinees. In tegenstelling tot Malebranche is Leibniz zijn gehele leven geïnteresseerd geweest in China en heeft hij zijn kennis daarvan, aan de hand van contacten met jezuïeten, hun brieven en boeken (Athanasius Kircher, Claudio Grimaldi en vooral Joachim Bouvet) steeds verdiept.

In 1715 stuurt de Franse Platonist Nicolas Rémond hem Malebranches *Entretien* en Longobardi's *Traité sur quelques points de la religion des chinois* en vraagt hem zijn mening hierover. Leibniz' *Discours* is het wat lang uitgevallen antwoord op deze vraag, uiteindelijk onafgewerkt gebleven door zijn dood op 14 november 1716.

In zijn *Discours* overloopt Leibniz in aparte hoofdstukken de kernbegrippen van de Chinese kosmologie: *Li* (patron of principe), *Qi* of materie, het Hoogste Verhevene of *Taiji*, *Shangdi* of godheid, geesten (*Gui* of *Shen*), *Lingshun* of de ziel, en tenslotte een hoofdstuk gewijd aan de binaire symboliek van de *Yijing*. Telkens probeert hij deze Chinese concepten zo te interpreteren dat ze naadloos aansluiten bij analoge concepten uit de Griekse oudheid of de middeleeuwse scholastiek en in ieder geval overeenkomen met de geloofswaarheden van de christelijke leer. Het meest moeite heeft Leibniz nog met het statuut van de Chinese 'geesten', die toegeschreven worden aan stoffelijke elementen, terwijl de westerse opvatting van materie ieder immanent principe van bezieling of intelligentie uitsluit. Vooral uit discussies als deze blijkt het taalfilosofische belang van pogingen om te begrijpen wat voor ons eigenlijk 'Chinees' is: de gigantische terminologische verwarring die kan ontstaan wanneer begrippen die nominaal dezelfde lijken te zijn (materie, geest, bewustzijn) inhoudelijk geassimileerd worden. Karel van der Leeuw probeert in zijn inleiding en in verhelderende voetnoten het eigene van het Chinese denken tegenover westerse interpretaties te lokaliseren, zonder uitdrukkelijk als scheidsrechter op te treden in Leibniz' onderhandeling met de Chinezen. Daardoor krijgt de hele kwestie een neutral, informatief kader waarin de hedendaagse lezer zelf kan oordelen.

Govert den Hartogh, *'Thou shalt not kill'*

The prohibition to kill a person cannot fully be explained as protecting the interest of that person in survival or in making his own choices concerning life and death. I consider suggested explanations of this additional element, including a supposed impersonal value (inviolability) of life, the dignity of the human being, the dignity of the member of the moral community, the relational value of such a member, and the entrenchment (Frederick Schauer) of the prohibiting norm against its background justification. The last two explanations turn out to be the most successful ones.

Govert den Hartogh is emeritus hoogleraar en gastonderzoeker aan de afdeling Wijsbegeerte van de UvA. Zijn recente onderzoek betreft vooral wijsgerig-theoretische aspecten van medisch-ethische problemen, waaronder orgaan-donatie en *wrongful life*. Hij werkt aan een boek over morele aspecten van (medische en niet-medische) beslissingen over het levenseinde.

Email: g.a.denhartogh@uva.nl

Inez de Beaufort is hoogleraar gezondheidsethiek bij het Erasmusmc Rotterdam. Zij is lid van de Toetsingscommissie Euthanasie Noord-Holland. Recente publicaties: *Gezette tijden, over de morele plicht niet lelijk dik te zijn*. In H. Dagevos en Munnichs G. (red.) *De obesogene samenleving*, Amsterdam UP, 2007; *The Camel Syndrome*, Journal of Public Health 2007; *The view from before*, The American Journal of Bioethics, 2007.

Email: i.debeaufort@erasmusmc.nl

Marcus Düwell is hoogleraar in filosofische ethiek en onderzoeksdirecteur van het Ethiek Instituut, beide aan de Universiteit van Utrecht; en directeur van de Nederlandse Onderzoeksschool voor Ethiek. Enkele publikaties: (2007). *Chimären und Hybride - Ethische Aspekte*, Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual of Law and Ethics, 2007; *Theologie und Ethik. Anmerkungen zu einer problematischen Beziehung*, in J. Berendes (red.), *Autonomie durch Verantwortung. Impulse für eine Ethik in den Wissenschaften*, Mentis, 2007; *Zum moralischen Status des menschlichen Körpers - Eine Diskussion mit der Phänomenologie der Leiblichkeit*, in J. Taupitz (red.), *Kommerzialisierung des menschlichen Körpers*, Springer, 2007.

Email: M.Duwell@uu.nl

John Griffiths is oud-hoogleraar rechtssociologie, Rijksuniversiteit Groningen. Auteur van vele publicaties over onder meer de regulering van euthanasie, bijv. *Een toeschouwersperspectief op de euthanasiediscussie*, Nederlands Juristenblad, 1987; *Euthanasia and Law in Europe* (met Weyers en Adams), Hart Publ., 2008; en over theoretische vraagstukken in de rechtssociologie, bijv. *The idea of sociology of law and its relation to law and to sociology*, in M. Freeman (red.), *Law and Sociology*, Oxford UP, 2006.

Email: j.griffiths@rug.nl

Martin van Hees is als hoogleraar Ethiek en politieke theorie verbonden aan de Faculteit Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit Groningen. Dit jaar rondt hij het omvangrijke NWO-VICI onderzoeksprogramma 'Modelling Freedom' af. Dat onderzoek richt zich op normatieve vraagstukken die de fundamenteën van het ethisch en politiek liberalisme betreffen. Het gaat daarbij met name om de analyse van het vrijheidsbegrip en de verdediging en fundering van individuele rechten. Enkele publicaties: *Counterfactual Success Again: Response to Carter and Kramer*, Economics and Philosophy, ter perse; *Intentions and Plans in Decision and Game Theory* (met Olivier Roy), in B. Verbeek (red.), *Reasons and Intentions*, Aldershot, 2008; *Freedom of Choice* (met Keith Dowding), in: *Oxford Handbook of Individual and Social Choice*, Oxford, ter perse.
Email: Martin.van.Hees@rug.nl

Liesbet Vanhaute studeerde Wijsbegeerte aan de Universiteit Antwerpen en de Katholieke Universiteit Leuven. Ze is momenteel als wetenschappelijk medewerker (Aspirant van het Fonds Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen) verbonden aan de Universiteit Antwerpen.
Email: Liesbet.Vanhaute@ua.ac.be

Henri Wijsbek werkt als postdoc aan de UvA aan een NWO project over indirect paternalisme en daarnaast ook als secretaris aan de Gezondheidsraad. Hij is geïnteresseerd in het Nederlandse euthanasiebeleid; binnenkort verschijnt een artikel van hem daarover getiteld 'The subjectivity of suffering and the normativity of unbearableness'.
Email: h.w.j.m.wijsbek@uva.nl