

**SAMENVATTING VAN DE COLLEGES**

**REFORMATORISCHE WIJSBEGEERTE**

**tweede semester 1995-1996**

**GRONDSLAGEN VAN DE ETHIEK,**

**MET BIJZONDERE AANDACHT VOOR DE MEDISCHE ETHIEK**

**(niet bestemd voor publikatie)**

**Prof. dr. G. Glas 1996**

**INHOUDSOPGAVE**

I. Inleiding

II. Deugden-ethiek (Aristoteles, McIntyre)

III. Deontologie en waardenethiek

IV. Doel-ethiek (utilisme, contract-theorie)

V. Verantwoordelijkheidsethiek (Jonas)

VI. Christelijke benaderingen (Troost, Mouw)

VII. Medische ethiek tussen macht en mondigheid

VIII. Recente benaderingen in de medische ethiek

IX. Analyse van de arts-patiënt relatie

X. Leven en dood in onze cultuur.

Zelfbeschikkingsrecht en kwaliteit van leven

Literatuur

## I. INLEIDING: HET HUIDIGE ETHISCHE DEBAT

### *I.1 Inleiding*

Het besef dat normen een bovenpersoonlijke gelding hebben, begint te tanen. Ethiek is voor veel mensen een kwestie van subjectieve voorkeur en waardering geworden. Waarom is iets goed of niet goed? Een veelvoorkomend antwoord luidt: "Omdat het me aanspreekt. Goed is dat wat mij een prettig gevoel bezorgt, slecht wat mij een onprettig gevoel bezorgt."

Deze wijze van antwoorden vertegenwoordigt een bepaalde opvatting van ethiek, het zogenaamde *emotivisme*. Volgens het emotivisme berusten morele oordelen op het uitspreken van voorkeuren, gevoelens en/of attitudes. Zeggen dat iets goed is, betekent volgens een bekende emotivist: zeggen dat je iets waardeert - oftewel, hoera roepen.

Aan de andere kant is er ook onzekerheid. Er is veel dat mensen onbehaaglijk stemt, waar mensen niet goed raad mee weten. Vaak gaat het om problemen die de individuele verantwoordelijkheid overstijgen. Denk aan de milieu- problematiek, aan ongelijke kansen voor mensen uit verschillende sociale lagen van de bevolking, aan de verantwoordelijkheid voor de lijdende mensheid in derde wereld landen, aan allerlei ontwikkelingen in de gezondheidszorg. In dat verband hoor je mensen vragen om richtlijnen en codes, om maatregelen van hogerhand. Nog steeds is het zo dat de inhoud van die richtlijnen en codes wordt bepaald door allerlei levensbeschouwelijke oordelen en inzichten, althans deels. Maar die levensbeschouwelijke inbreng wordt minder en onzekerder en lijkt haar greep op het maatschappelijk leven te verliezen. Voor veel mensen zijn de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en de Accoorden van Helsinki niet meer dan papier. Ze vormen geen deel van een geleefde praktijk.

Daar komt nog iets bij. Met het afnemen van de inbreng van de traditionele levensbeschouwingen (de zuilen) doet zich een verschuiving voor in het debat. De aandacht van het debat verschuift van de inhoud naar de procedure. Ethiek wordt steeds meer *procedurele ethiek*. Iets wordt goed of slecht als het wel respectievelijk niet volgens een bepaalde gedragscode wordt uitgevoerd. De zin van die gedragscode zelf staat vaak nauwelijks ter discussie, ze is uitdrukking van de smalle (dat is minimum-)moraal (Kuitert). De onrust wordt gedempt door het feit dat we regelgeving hebben; de code brengt de onrust onder controle.

In deze colleges stel ik mij ten doel te illustreren dat de ethische dimensie boven de individuele waardering en de procedure uitgaat. We zullen daartoe een aantal opvattingen over ethiek de revue laten passeren. We hopen duidelijk te maken dat er een innerlijk verband bestaat tussen emotivisme en proceduralisme. We gaan ook na hoe allerlei opvattingen doorwerken in actuele discussies over de medische ethiek. Tenslotte poog ik tot een eigen standpuntbepaling te komen.

Voor we daartoe over gaan, pogen we echter de situatie van het ethische debat nog wat dieper te peilen. De onderstaande peiling is schatplichtig aan het werk van McIntyre, Jonas en Strijbos.

Wat zojuist gezegd werd, maakte al duidelijk dat het ethische debat van vandaag een cultuurdebat is. Veel ethische vragen van vandaag overstijgen de individuele verantwoordelijkheid. Twee momenten uit onze cultuur verdienen in dit verband vooral onze aandacht: het zogenaamde morele pluralisme en macht van de technologie.

## *1.2 Moreel pluralisme*

Onder moreel pluralisme wordt verstaan dat onze cultuur geen set van leidende ethische beginselen meer kent, maar dat ze gekenmerkt wordt door een veelheid van rivaliserende ethische opties. Daar moet ik nog iets aan toevoegen: er lijkt voor het besef van velen ook geen taal meer te zijn die al die opties met elkaar in verbinding weet te brengen. Onze cultuur bestaat niet alleen uit een veelheid van levensbeschouwelijke brokstukken, ook de herkomst van deze brokstukken is vaak niet meer duidelijk. McIntyre (1983, 10) stelt somber vast dat de brokstukken niet alleen geen brokstukken zijn van hetzelfde huis, zodat we nog een poging zouden kunnen doen om aan de hand van de brokstukken het oorspronkelijke huis te reconstrueren. Het is ook onduidelijk welke brokstukken bij welke huizen hebben gehoord. Taylor (1989) is iets minder somber. Ook hij constateert dat het ethische debat door een veelheid van bronnen gevoed wordt. Ook meent hij dat we door de nadruk op het technisch-procedurele de toegang tot die bronnen langzamerhand zijn kwijt geraakt. Toch is het volgens hem mogelijk door geduldig luisteren en vragen weer toegang tot die bronnen te krijgen.

Wat zijn de gevolgen van het morele pluralisme?

- 1) *Stagnatie van het ethische debat.* Als er geen taal meer is waarin rivaliserende morele opties met elkaar in gesprek kunnen komen, dan heeft het ook nauwelijks meer zin om met elkaar in debat te gaan.
- 2) *Versluiting van de ethische vraagstelling,* namelijk door de al genoemde verschuiving van inhoud naar procedure.

Het in 1993 in de Tweede Kamer aangenomen wetsvoorstel aangaande euthanasie is van dit laatste een goed voorbeeld van. Twee incompatibele visies op het menselijk leven hebben elkaar gevonden in een juridische formule. Euthanasie mag niet, daarom blijft het strafbaar. Euthanasie mag wel, daarom gaan we het regelen. Vgl. het commentaar van Ria Beckers: "Als je vindt dat iets niet mag, moet je het ook niet regelen; als je vindt dat iets mag, moet je het ook niet strafbaar stellen".

3) Overgang naar een *ethiek van botsende belangen*, dat wil zeggen een opvatting van ethiek die ethische posities opvat als representanten van een bepaald maatschappelijk of groeps-belang. Ethiek in eigenlijke zin wordt in deze opvatting meta-ethiek, dat wil zeggen een wetenschap die de verschillende posities in dit debat op zo neutraal mogelijke wijze in kaart brengt en die zich als gespreksleider opwerpt.

### *1.3 Technische machtsvorming*

Een tweede kenmerk van onze cultuur is de technische machtsvorming. Nooit in de menselijke geschiedenis heeft de mens zo'n macht gehad in het beheersen van de toekomst. We staan momenteel voor één van de grootste, zo niet de grootste morele uitdaging waarvoor de mensheid zich ooit geplaatst wist, namelijk te overzien wat de ethische implicaties zijn van het volledig in kaart brengen van het menselijk genoom. Zoals bekend hebben wetenschappers uit de hele wereld, verenigd in het gigantische 'Human Genome' project, zich ten doel gesteld het complete menselijke genoom rond het jaar 2000 in kaart te brengen. Daarmee zal de mens op de meest rechtstreekse en ingrijpende manier in staat zijn eigen bestaan vorm te geven.

Wat zijn de kenmerken van deze machtsvorming?

Om die in beeld te krijgen sluit ik aan bij de in de reformatische wijsbegeerte gebruikelijke analyse van de plaats van de techniek in onze cultuur. Deze analyse begint bij de historische oorsprong van de techniek. Ik geef enkele elementen uit dit verhaal in uiterst verkorte vorm weer (zie verder van H. van Riessen *De maatschappij der toekomst en Mondigheid en de machten*; E. Schuurman, o.a. *Filosofie van de technische wetenschappen*; S. Strijbos, *Het technische wereldbeeld*). Bij McIntyre en Taylor vindt men overigens vergelijkbare analyses (zie literatuurlijst).

1. Wanneer de huidige wetenschap in de 17e eeuw ontstaat is dat te danken aan een tweetal nauw met elkaar samenhangende veranderingen in de kijk op de ons omringende wereld:

a) allereerst wordt de band tussen mens en natuur doorgesneden (*subject-object scheiding*);

b) vervolgens wordt kennis en beheersing van het object nagestreefd middels de zogenaamde *afbraak-opbouw methode*: het object wordt in zijn kleinste onderdelen ontleed en vervolgens weer in elkaar gepast middels de mathematica (het mechanisme is het bekendste voorbeeld hiervan).

2. De relatie tot de natuur wordt als gevolg hiervan een *instrumentele* relatie, waarbij wetenschap en vooral techniek worden opgevat als instrument en de natuur als neutraal terrein van toepassing van dit instrument. De doelen worden door de mens in vrijheid gesteld en aan de natuur opgelegd.

3. De mens projecteert zijn vrijheid tot machtsuitoefening in de machten van wetenschap en techniek. Deze twee krijgen een quasi-autonoom karakter. *Het beheersen wordt een doel in zichzelf.* De beheersingsdrang valt niet los te zien van het vooruitgangsgeloof, dat is het geloof in een oneindig voortschrijdende beheersing van de werkelijkheid.

4. Dit beheersen krijgt - onder invloed van het vooruitgangsgeloof - een *utopisch karakter*. Op de achtergrond speelt hier het gesloten wereldbeeld dat impliciet of expliciet het uitgangspunt en het motief vormde voor de geweldige machtsontplooiing. De bestemming van de mens wordt een binnen-wereldlijke. Immers als God zich niet met de werkelijkheid bemoeit (zoals de Deïsten uit het begin van de Verlichting geloofden), dan moet de mens zelf de werkelijkheid naar zijn hand zetten - en wel: naar innerlijke maatstaf. Het beheersingsstreven krijgt een religieuze strekking, het wordt de bestemming van de mens. Toegepast op de ethiek: de norm voor het beheersen wordt in het beheersen zelf gezocht. Goed is dat wat leidt tot een grotere beheersing van de werkelijkheid.

5. Uiteindelijk *keren de quasi-autonome machten van wetenschap en techniek zich echter tegen de mens*. Dat kan ook niet anders, omdat deze machten zich geleidelijk hebben onttrokken aan de menselijke verantwoordelijkheid. Aldus ontstaat een dialectiek van botsende en elkaar tegelijk in de greep houdende beginselen, namelijk het beginsel van mondigheid en vrijheid enerzijds en dat van quasi-autonome machtvorming om wille van de macht. Het medisch-ethische debat is een heel duidelijk voorbeeld van deze dialectiek. Wanneer vanaf het eind van de jaren zestig de mondigheid van de patiënt wordt benadrukt, dan gaat het om een reactie tegen een geneeskunde die als (paternalistisch) machtsblok wordt beleefd.

#### *1.4 Betekenis voor de ethiek*

De ethiek krijgt aldus een sterk verengde betekenis. Ze valt buiten het terrein van wetenschap en techniek. Weliswaar komt ze aan de orde in de toepassing van onderzoeksresultaten, maar dan hoogstens aan de hand van de doelen die de mens naar vrij ontwerp zichzelf stelt ten aanzien van de beheersing van de werkelijkheid. De natuur, ook de menselijke natuur, is immers neutraal terrein.

Ethiek in een ruimere zin houdt op te bestaan, ook al komt ze de laatste twintig jaar via een achterdeur weer binnen vanwege de ongewenste neveneffecten van de technische beheersing. Dat mensen in hun diverse levenspraktijken een veelheid van intrinsiek normatieve relaties onderhouden tot de natuur en tot de medemens kan binnen een dergelijke werkelijkheidsbeschouwing niet worden gehonoreerd. Vgl. de ouder-kind relatie: in een tijd dat gevestigde normen afbrokkelen wordt er over weinig zoveel geschreven als over de ouder-kind relatie en over wat daar allemaal in mis kan gaan. Dit 'via de achterdeur terugkeren' is één van de aanwijzingen dat de ethische zijde van de werkelijkheid zich niet echt laat wegwerken. Het is een structurele kant van de werkelijkheid zelf. Zo berust de opkomst van de zogenaamde zorgethiek op de erkenning dat in zorg-gedrag, dat praktisch universeel voorkomt, een ethische moment besloten ligt.

Ik wijs nogmaals op de innige relatie tussen moreel pluralisme en technische machtsontplooiing. Deze laatste breekt - in haar verabsoluteerde vorm - de normatieve verbanden waarin mensen opereren stuk. Via een achterdeur komt het vergetene echter weer

terug, alleen nu versplinterd. Uit onvrede met de oriëntatie op de machten (bijvoorbeeld de medische macht) komt de mondige burger in opstand en stelt zijn eigen behoeften centraal (bijvoorbeeld in de patiëntenbeweging).

## II. DEUGDENETHIEK (ARISTOTELES, MACINTYRE)

### II.1 Inleiding

Wat is een deugd? Een omschrijving - zonder de pretentie van volledigheid - zou kunnen zijn: die disposities (=neigingen), houdingen, gevoelens en voornemens waarvan de verwezenlijking samenvalt met het realiseren van het goede. Deugdenethiek zou dan kunnen worden gedefinieerd als die vorm van ethiek die de verwezenlijking van het goede verwacht van het cultiveren van deugden.

De deugdenethiek leek in de loop van deze eeuw een zachte dood te zijn gestorven (de Graaf besteedt er in zijn *Elementair begrip van de ethiek* bijvoorbeeld nauwelijks aandacht aan), recent mag zij zich weer in een toenemende belangstelling verheugen. Voor een deel is dit te danken aan het prachtige en geruchtmakende boek van Alisdair MacIntyre *After Virtue* (vgl. ook Holmes, hfdst. 13).

De deugdenethiek verschilt in een aantal belangrijke opzichten van de twee hoofdstromingen in het huidige ethische debat, *utilisme* (ethiek van het nut of van het welbegrepen eigenbelang) en *deontologie* (ethiek van de plicht; *dèon* = dat wat behoort). Dat blijkt als we een aantal karakteristieken van de deugden-ethiek kort de revue laten passeren.

1. De deugdenethiek vat deugden op als *zelf de belichaming van het goede*. Het goede is niet een uitwendig doel dat autonome mensen zich in vrijheid stellen en waarvoor allerlei middelen kunnen worden aangewend (vgl. het utilisme dat met een dergelijk middel-doel schema werkt). Het is ook niet een universeel ideaal, zoals de Kantiaanse plicht (deontologie).

2. Het goede is in de deugdenethiek innerlijk *verbonden met een bepaalde levenspraktijk*. Dit goede wordt vaak wel in de toekomst gelokaliseerd, net als in het utilisme. In die zin is de deugdenethiek dan ook teleologisch: de deugd is gericht op een *telos*, een toekomstig doel. Evenwel, de levenspraktijk waarin de deugd gestalte krijgt, kan niet los worden gezien van dit goede. De definitie van de betreffende levenspraktijk is innerlijk verbonden met het goede, het goede bestaat uit een perfectionering van de levenspraktijk. Aristoteles gebruikt in verband hiermee het voorbeeld van de fluitspeler. Fluitspelen is innerlijk verbonden met goed fluitspelen, de definitie van een fluitspeler is die van een goede fluitspeler. Verschil met de deontologie is dat het goede niet een abstract ideaal of algemene regel is die als een onbereikbaar iets boven de levenspraktijk zweeft, maar als een concreet doel van het menselijk handelen wordt gezien.

3. Deugden hebben iets te maken met de natuur van de mens, namelijk met de vervolmaking van die natuur. Aristoteles definieert de mens als een '*zoön politikon*'. De hoogste verwerkelijking van de menselijke natuur is te vinden in de politieke mens, de mens die in zijn politieke bestuur de garanties schept voor de ontplooiing van deugden in de samenleving

als geheel. Die samenleving was voor Aristoteles de *polis*, de stad-staat. Deugden zijn dus meer dan individuele karaktertrekken, ze vinden hun neerslag in een sociale praxis.

## II.2 Aristoteles

We kunnen slechts aan enkele aspecten van zijn werk recht doen. De belangrijkste tekst is de *Ethica Nicomachea* (EN) (Nicomachus was de zoon van Aristoteles), één van de grootste werken uit de geschiedenis van de filosofie.

Een definitie van de deugd vinden we in EN 1106b36: "De deugd is een vaste levenshouding met betrekking tot voorkeuren (Ross: "a state concerned with choice") [a], bestaande in een juist midden, in relatie tot ons zelf [b], bepaald door de rede en wel zoals de prudente mens dat zou bepalen [c]".

Ad [a]: "... een vaste levenshouding met betrekking tot voorkeuren ...": Aristoteles meent dat deugden kunnen worden aangeleerd door training (een soort dressuur) en scholing; heel concreet denkt hij daarbij aan de opvoeding, met name aan het indammen van excessieve emoties en impulsen; aldus wordt iemands karakter gevormd en dat karakter geeft een vaste levenshouding met betrekking tot allerlei neigingen en voorkeuren.

Ad [b]: "... bestaande in een juist midden, in relatie tot ons zelf ...": hier wordt niet bedoeld middelmatigheid of de gulden middenweg. Aristoteles' realisme doet hem zien dat mensen zich in een veld met allerlei mogelijke gedragsopties bevinden, goede en minder goede. Gehoor geven aan onze eerste opwallingen of gevoelens is vaak niet het beste alternatief. Toch zijn die opwallingen en gevoelens vaak wel een belangrijke bron van informatie. Ze zeggen iets over ons, over hoe wij ons in een bepaalde situatie bevinden (vgl. het "in relatie tot ons zelf"). Aristoteles stelt de rede niet tegenover de passies, hij is voorstander van een doordringing van het begerende en passionele deel van ons functioneren door de redelijkheid. De '*orexis*' (= het beger-vermogen) moet van redelijkheid doortrokken raken. Ook dat is een kwestie van opvoeding, dat wil zeggen beheersing. De passies functioneren als signaal. Vaak betekent een morele houding dat een midden moet worden gekozen tussen twee extremen, bijvoorbeeld tussen lafheid en overmoed.

Ad [c]: "... bepaald door de rede en wel zoals de prudente mens dat zou bepalen"; 'prudente mens' wordt ook wel (door Ross) vertaald door "man of practical wisdom". Kernbegrip is hier de aristotelische '*phronèsis*' (praktische wijsheid, voorzichtigheid - van hieruit verbinding met voorzienigheid: prudentia - providentia). Het is van het allergrootste belang te zien wat deze '*phronèsis*' is. Ze is in de eerste plaats een verstands-deugd en niet een morele deugd, zoals karaktereigenschappen als moedig of gematigd zijn. In de tweede plaats berust ze niet op het subsumeren van bijzondere gevallen onder algemene regels. Ze is een soort intuïtie die aan het unieke van de betreffende situatie probeert recht te doen. Daarbij heeft ze wel bepaalde algemene termen/begrippen in het achterhoofd. Maar Aristoteles beseft dat de betekenis van die algemene noties in de concrete praktijk vaak niet zo duidelijk is. Het vaststellen van die betekenis vergt een afwegingsproces waarbij niet alleen de specifieke kenmerken van de situatie in ogenschouw moeten worden genomen, maar ook de emotionele signalen die men van binnenuit krijgt. Hoe je bijvoorbeeld in een concrete situatie moedig moet zijn, is niet af te lezen uit moed als algemene term voor een karaktertrek. Wat moed is in de ene situatie, kan overmoed zijn in een andere. De keuze voor moedig gedrag berust niet op het blind

beantwoorden aan een algemene regel of principe, maar wordt bepaald door de manier waarop je je houding (karakter, gevoelens) afstemt op een specifieke situatie.

Het begrip 'phronèsis' heeft recent in de filosofische hermeneutiek een bijzondere plaats gekregen, in het toepassen van regels voor het verstaan van teksten, bijvoorbeeld bij Gadamer. Van hieruit zijn wel parallellen getrokken met bijvoorbeeld de medisch-ethische discussie.

Een belangrijk element in het denken van Aristoteles is voorts het verschil tussen '*poièsis*' en '*praxis*', maken resp. doen. 'Maken' heeft betrekking op het produceren van iets. Daarbij is er geen innerlijk verband tussen het produkt en het maken als handeling, d.w.z. het produkt heeft een eigen bestaan los van het handelen. Bij 'doen' is het handelen niet gericht op het voortbrengen van een bepaald produkt, maar op de vervolmaking van het handelen zelf (vgl. het voorbeeld van de fluitspeler). Moreel handelen is bij Aristoteles van de orde van het doen. Er is een innerlijk verband tussen een bepaald type *praxis* en het goede voor die betreffende *praxis*.

### *II.3 Alisdair MacIntyre*

Dit laatste punt pakt MacIntyre op: het grote verschil tussen onze tijd en die van Aristoteles is dat wij in onze cultuur zo'n comprehensieve levenspraktijk missen, d.w.z. zo'n praktijk die grote groepen mensen en uiteindelijk de samenleving als geheel bindt aan gemeenschappelijk gedeelde goederen (=veelvoud van het goede). Daarvoor zijn als redenen (o.a.) aan te wijzen:

- \* de industrialisering die ervoor zorgde dat wonen en werken totaal gescheiden functies werden;
- \* de onderscheiding (mede als gevolg daarvan) tussen een privé en een publiek terrein met elk eigen deugden; en
- \* het wegvallen van alle teleologische noties, dat wil zeggen van iedere gedachte dat de moraal zou kunnen bijdragen tot de perfectionering (vervolmaking) van de menselijke natuur.

Op filosofisch niveau zijn Kierkegaard en Nietzsche hier belangrijke gesprekspartners. Tot de tijd van Kierkegaard veronderstelden autoriteit en redelijkheid elkaar, aldus MacIntyre. Met Kierkegaard wordt dit anders. En dat heeft alles te maken met de radicalisering van de wending naar de subjectiviteit die hij voltrekt. Kant had de cartesische wending naar het subject al bevestigd met zijn uitroep: *sapere aude* (durf te denken - en dus je van de banden van het dogmatische denken te ontdoen). Bij hem is het ethische evenwel een uiterste condensatie van deze redelijkheid (zie het college over deontologie). Het probleem bij Kant is evenwel dat er geen redelijke test is die uit kan maken welke vorm van handelen in de concrete situatie de beste uitdrukking vormt van de redelijkheid van de mens. Kierkegaard gaat een stap verder door te stellen dat de keuze voor een bepaalde levenswijze, bijvoorbeeld die van de romantische liefde (de estheticus) of die van de gehuwde (de ethicus), *zich niet laat beargumenteren en berust op een keus die arbitrair is*. Want met iedere reden die je geeft zit je al onder hetzij de verplichting van de ethiek (de gehuwde) hetzij onder de principes die je in de esthetische levenswijze (de romantische liefde) aantrekken. Populair gezegd: principes

laten zich niet beargumenteren, ze bepalen veeleer door welk type van argumentatie je je aangesproken voelt. Voor een bepaald type van moraal valt dan ook niet te kiezen in termen van meer of minder redelijk, omdat je altijd al omvat wordt door principes die bij een bepaalde moraal horen.

Met Kierkegaard sluipt een nieuw element in de discussie over de publieke moraal binnen, het element van het arbitraire (willekeurige) karakter van normen. Je kan voor normen niet kiezen en door bepaalde normen word je altijd al bepaald. Volgens MacIntyre is dit nieuwe element ervoor verantwoordelijk dat de filosofie in het publieke debat van vandaag zo'n marginale rol speelt.

Een ander aspect dat MacIntyre belicht is het ontstaan van de zogenaamde '*is-ought*' dichotomie, oftewel de scheiding tussen feiten en normen. Het ontstaan van deze dichotomie is te danken aan het *wegvallen van het teleologische moment in de mensbeschouwing*. MacIntyre stelt hiervoor enerzijds de Verlichtingsfilosofie verantwoordelijk, voor zover die afstand nam van het aristotelisme (met name de idee van de doelloorzaken); anderzijds de Protestantse theologie in zoverre deze meende dat er met behulp van de rede niets zinnigs over de bestemming van mens te vertellen valt. Daardoor ontviel een belangrijk element uit de aristotelische drieslag:

- (a) de mens zoals hij feitelijk is;
- (b) morele voorschriften zoals die gelden binnen een bepaalde levenspraktijk; en die richtingwijzend zijn voor
- (c) de mens zoals die zijn bestemming (*telos*) kan bereiken.

Met het wegvallen van het laatste element (ad c), de teleologie, hield de filosofie er slechts twee over: de mens in zijn feitelijke staat tegenover de voorschriften die voor die mens gelden, kortom feiten en normen. Normen werden van hun teleologische context beroofd. De richting waarin een bepaalde handwijze zich moest ontwikkelen, werd voor onkenbaar gehouden (althans voor de rede) en dus bleef de filosofie zitten met normen en feiten.

Voor de kijk op de moraal en op de mens had dit grote gevolgen. Want als je menselijke gedragingen niet meer mag beoordelen op hun intrinsieke functie (bestemming) dan houdt je een leeg en willekeurig in te vullen functie-begrip over (dat in de psychologie en sociologie wordt omgedoopt tot 'rol') en dan moet je achter die functies zoiets als het 'naakte zelf' postuleren: een contextloos, relatieloos, individualistisch zelf. Nietzsche voltooide deze ontwikkeling door de wil van dit individualistische zelf het volle pond te geven en door een filosofie aan gene zijde van goed en kwaad te propageren, een filosofie van de wil tot macht(suitoefening).

Als een weg terug uit de wereld van emotivisme en moreel pluralisme ziet MacIntyre een eerherstel van de aristotelische deugdenethiek, met name van drie elementen:

- \* de gedachte dat het goede intern verbonden is met een bepaalde praxis;
- \* de idee van deugden als kwaliteiten die bijdragen aan het goede voor het leven als geheel (de narratieve orde);

\* eerherstel van de traditie (*After Virtue* 223, 273).

### III. DEONTOLOGIE EN WAARDENETHIEK

#### III.1 Terminologie

De term *deontologie* is afgeleid van 'dèon' (=dat wat behoort) en is sterk verbonden met de filosofie van Immanuel Kant. Onder *waardenethiek* wordt in de praktijk een aantal jongere varianten van de deontologie verstaan.

De term waardenethiek is echter ietwat verwarrend, omdat ze soms synoniem wordt gesteld met *axiologie* (Grieks: `axio-oo' = waard achten). De deontologie is georiënteerd op dat wat behoort en als zodanig geldt voor de mens, *ongeacht de waarde van bepaalde goederen*. Sommige varianten van de axiologie, zoals het eudaemonisme en de teleologie, zijn voorbeelden van een dergelijke goederen-ethiek, dat wil zeggen van een ethiek die waarden toekent aan goederen zoals zij bestaan onafhankelijk van de waarderende persoon (Jeuken 31).

In dit college wordt met waardenethiek echter op een subtype van de axiologische benadering gedoeld, namelijk op die wijsgerige ethiek die voortborduurde op de klassieke deontologische benadering zoals die bij Kant te vinden is en die uitgaat van de zedewet die in het hart van de mens geschreven is en die niet berust op iets (wetten, normen, waarden) buiten de mens. Filosofen na Kant hebben willen ontsnappen aan het formalisme dat zijn ethiek kenmerkt (zie onder), zonder nochtans de ethiek te willen verankeren in iets buiten de mens (heteronomie) of te laten opgaan in de subjectieve waardering van bepaalde goederen (vgl. het hedonisme). Denkers die zich op deze weg begeven zijn onder meer Max Scheler (die dan ook sprak van een materiële waarden-ethiek) en N. Hartmann.

#### III.2 Immanuel Kant

Kant (1724-1804) en Aristoteles zijn de twee giganten aan wie de westerse filosofie het meest te danken geeft wat betreft haar ethische bezinning. Kant's opvattingen zijn te vinden in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) en in de *Kritik der praktischen Vernunft* (1788).

Verschillen met Aristoteles:

1. Kant baseert zijn ethiek niet op dat waarnaar mensen streven, het geluk (*kalokagathon*), zoals Aristoteles dat doet. Het zedelijke leven van de mens dient volgens Kant gebaseerd te zijn op *autonomie en vrijheid*. In het streven naar geluk maakt de mens zichzelf afhankelijk. Want dit streven is gebaseerd op een gemis of een behoefte. En zo wordt het morele leven afhankelijk gemaakt van iets dat de mens niet in beheer heeft. Eudaemonisme, utilitarisme en teleologie maken de mens afhankelijk van een vreemde wet. Ze zijn voorbeelden van *heteronomie*. Hume, Kant's grote tegenvoorbeld, had de rede de slaaf van de passies genoemd. Kant ziet in dat mensen bereid zullen zijn hun vrijheid op te geven omwille van het

vervullen van hun behoeften; hij ziet daarin een tekort schieten ten opzichte van de zedelijke waarde van het mens-zijn.

2. Kant legt niet zozeer de nadruk op het *doel* als wel op de *plicht of de wet*. Het morele leven hoort thuis in de sfeer van het behoren. We moeten soms dingen doen die niet bijdragen tot ons geluk, maar die wel het goede dienen. Plicht komt bij Kant te staan tegenover neiging.

3. *Scheiding tussen recht en ethiek*. Bij Aristoteles stond de deugd van de rechtvaardigheid in het centrum van de ethiek. Bij Kant beginnen recht en ethiek te wijken. Het beantwoorden aan de wetten van een bepaalde samenleving is een uiterlijke en publieke zaak, het gehoor geven aan de morele of zedewet geschiedt innerlijk (dit punt wordt ook door Dooyeweerd in zijn bespreking van de ethische wetskring benadrukt; NC II, 140vv.).

Hoe verloopt nu het betoog van Kant? We kunnen hem hier slechts een stukje volgen (*Grundlegung*, BA 1-18, 49-52; zie ook 62-88, 99-128).

Het gaat volgens Kant in de zedelijkheid om het onvoorwaardelijk goede. De term onvoorwaardelijk heeft bij Kant een pregnante betekenis. Ze kan niet los worden gezien van zijn kennisleer en de daarmee samenhangende visie op mens en werkelijkheid. Het onvoorwaardelijke is dat wat apriori, dat wil zeggen voorafgaande aan de ervaring, gelding heeft. Dat wat a posteriori, dat wil zeggen in de ervaring, vastgesteld, beaamd en nagestreefd kan worden, komt niet in aanmerking voor het predikaat hoogste goed. Want dat wat a posteriori gekend kan worden, is afhankelijk van tijden en omstandigheden. Door hierin het goede te zoeken zou de mens zich afhankelijk maken van dat wat buiten hem/haar ligt. Merk op dat de cartesiaanse scheiding tussen subject (binnenwereld) en wereld hier doorwerkt.

Kant ontvouwt zijn betoog in drie stappen.

1. Het enige vermogen van de mens dat in aanmerking komt voor het predikaat onvoorwaardelijk goed is de (*goede*) wil. De goede wil is niet goed door wat hij veroorzaakt of uitvoert, maar is als zodanig, dat wil zeggen als willen, goed. Het goede ligt dus niet in het doel dat de wil zich stelt; *de wil is goed door de wil zelf*, ongeacht de vraag of dat wat de wil zich ten doel stelt ook bereikt wordt. Anders gezegd, niet om de inhoud van de wil is de wil goed, maar om de *vorm*, om het *principe* of de *regel* waaraan zij gehoorzaamt.

2. Het handelen volgens een bepaald principe of een bepaalde regel noemt Kant *plicht*. Het goede willen is een willen uit plicht. De plicht is - omdat zij beantwoordt aan een apriori principe - onvoorwaardelijk, niet afhankelijk van wat de ervaring of het begeren ons aanreikt als wenselijk. Kant doelt met de term plicht niet op iets dat de mens van buitenaf beperkt. Zedelijkheid is voor hem verbonden met de innerlijke waarde van de mens, dat is met diens vrijheid en autonomie. De plicht is een *zelf opgelegde* plicht en wel een plicht die de zedelijke waarde van het mens zijn maximaliseert. De mens kan niet anders dan zich die plicht opleggen, omdat alleen recht wordt gedaan aan zijn mens-zijn.

3. Handelen uit plicht is handelen *uit eerbied ('Achtung')* voor de wet. Hier komt de gevoelskant om de hoek kijken. Kant erkent dat het handelen uit plicht bepaald niet altijd onmiddellijk tot geluk leidt. Men kan met weerzin of zelfs afschuw zijn plicht doen. Bij Kant staat plicht dan ook tegenover neiging. Zedelijke handelen kan een handelen tegen je eigen gevoelens in zijn. Toch ligt in de plicht de vervulling van het mens zijn. Want het handelen uit begeerte is subjectief en situatief. Handelen volgens het principe van de plicht is daarentegen

objectief, algemeen geldig. Het laat zich leiden door de zedewet en wel uit eerbied voor die wet. Want eerbied is het (enige) gevoel dat niet wordt opgeroepen door iets van buitenaf (en dus door iets dat de autonomie zou kunnen bedreigen). De eerbied is de weerklank in het gevoelsleven wanneer mensen beslissen de zedewet te volgen. Zij is de onderwerping aan het hoogste en beste in de mens. Zo kan zij ook het tegenstribbelende gevoel verheffen en corrigeren, namelijk in de concentratie op de wet. Zo ontdoet ze het gevoelsleven van haar 'pathologisch' karakter - waarbij de term pathologisch verwijst naar de passies, en wel via pathos: dat wat je aangedaan wordt, dat wat je ondergaat zonder er macht over te hebben.

### III.3 De categorische imperatief

Natuurlijk erkent Kant dat mensen in hun leven zich door allerlei ge- en verboden laten leiden. Hij spreekt in dit verband van *hypothetische imperatieven*, geboden met andere woorden die gebonden zijn aan bepaalde voorwaarden. Als ik mij als moreel goed voorhoud dat het de moeite waard is om een goede filosoof te zijn, dan is dit goede gebonden aan allerlei voorwaarden: veel studeren, de diepte zoeken, een open en kritische denkhouding nastreven etc. Zonder aan deze voorwaarden te beantwoorden zou ik geen goede filosoof zijn. De hypothetische imperatief heeft de vorm "Als ..., dan ...", waarbij de zin achter het 'dan' de voorwaarden formuleert. Zelfs een moreel doel als geluk valt volgens hem - hoewel er geen mens is die zich geluk niet ten doel stelt en het hier dus gaat om een universeel doel - in de rubriek van de hypothetische imperatieven. Kant meent echter dat de mens zich in de allereerste plaats moet laten leiden door de *categorische imperatief* (categorisch = onvoorwaardelijk). Sterker nog: moreel handelen is niets anders dan handelen volgens deze categorische imperatief. Het overige handelen is handelen uit verstandigheid (*Klugheit*).

Merk op dat Kant hierin verschilt van Aristoteles. Deze vatte de *Klugheit*, de prudentia of phronèsis, juist op als de kern van het morele handelen. Bij Kant is er sprake van een sterke versmalling van het begrip moraal; anders gezegd, van een sterke concentratie op wat hij het wezen van de moraal achtte.

De categorische imperatief luidt als volgt: "Handel alleen volgens die maxime, waarvan je tegelijkertijd kunt willen dat ze een algemene wet wordt" (*Grundlegung*, BA 52).

Onder maxime wordt hier verstaan het beginsel waarnaar mensen zich in subjectieve zin richten, de antwoord-kant, het menselijk zoeken naar een zedelijke oriëntatiepunt. Deze definitie verduidelijkt Kants probleem, namelijk hoe je vanuit het subjectieve willen van mensen het onvoorwaardelijk goede van de algemene wet kunt bereiken. Die stap van het subjectieve naar het objectieve, en van het individuele naar het universele, wordt gedaan iedere keer wanneer mensen zich onderwerpen aan de categorische imperatief.

Later wordt die imperatief geherformuleerd: "Handel zo dat je de mensheid [in de zin van humaniteit] in jezelf en in anderen nooit alleen als middel, maar ook altijd als doel in zichzelf betracht" (*Grundlegung*, BA 67). De hoogste waarde ligt voor Kant in de zedelijke waarde van het persoon zijn, dat is in de vrijheid van de mens. De menselijke vrijheid (autonomie) heeft geen doel buiten zichzelf, zij is haar eigen doel, zij is de rede die haar eigen beweegreden is geworden. De vrijheid is dus geen empirisch gegeven dat aangetoond zou kunnen worden zoals natuurwetten bewezen kunnen worden. Deze rede streeft - krachtens haar aard - naar algemeenheid. Ze wordt steeds minder geleid door drijfveren en steeds meer

door innerlijke (echt bij het mens zijn passende) beweegredenen. Eindpunt van dit streven naar de algemeenheid van de morele wet is de zuivere praktische rede. Vooronderstelling voor de praktische rede is de idee van de vrijheid. Dat wil zeggen, zonder deze idee van vrijheid is praktische zedelijke handelen, handelen dat zich richt op het verheffen van de zedelijke waarde van het persoon zijn, überhaupt niet denkbaar. Bovendien zou de menselijke vrijheid in tegenspraak raken met de natuurwetmatigheid van de werkelijkheid als ze op hetzelfde niveau wordt gezocht als de kennis van de natuur. Vandaar dat de praktische rede tot een geheel ander terrein behoort dan dat van de zuiver theoretische rede (de *reine Vernunft*).

### III.4 Zedelijkheid en geluk

Kant is bezig gebleven met de vraag of het gehoorzamen van de morele wet ook leidt tot geluk. Uiteindelijk meent hij van wel. Zijn argumentatie is moeilijk en brengt heel zijn wijsgerige inzicht in het geding. Kant doet uiteindelijk een beroep op de bekende drie postulaten van God, de onsterfelijkheid en de vrijheid. Deugd, het leven volgens de zedewet, levert op den duur geluk. God (1e postulaat) is daarvoor voorondersteld, namelijk als een macht om deugd te bekronen met geluk; de onsterfelijkheid (2e postulaat) omdat geluk en deugdzaamheid in dit leven niet samenvallen; vrijheid (3e postulaat) als voorwaarde voor de categorische imperatief.

MacIntyre heeft er niet ten onrechte op gewezen dat de kantiaanse ethiek anders dan Kant zelf vond, niet universeel is, maar de typische uitdrukking van het opkomend burgerlijk liberalisme.

Tevens heeft hij de vinger gelegd bij een zwak punt in het hanteren van de categorische imperatief: een beetje een slim iemand is altijd in staat om de vorm van die imperatief zo aan te passen aan de eigen omstandigheden dat hij in het eigen voordeel uitpakt en nochtans beantwoordt aan de eis van generaliseerbaarheid - namelijk door simpelweg het aantal randvoorwaarden waaraan moet worden voldaan uit te breiden al naar gelang de eigen situatie.

### III.5 Max Scheler

Scheler's opvattingen zijn te vinden in zijn monumentale *Der Formalismus in der Ethik und die materialen Wertethik* (eerste druk 1916). In dit niet geheel 'einheitlich' gecomponeerde, uit een verzameling van colleges, lezingen en artikelen samengestelde werk, legt Scheler de grondslag voor een, wat hij noemt *ethisch personalisme*. Scheler's gedachten ontwikkelen zich tegen de achtergrond van en in verzet tegen de kantiaanse ethiek. Met name wijst hij het dualisme af tussen formele en materiële ethiek, dat wil zeggen tussen een ethiek los van iedere inhoudelijke waardebeoordeling en een ethiek gericht op het bereiken van materiële doelen zoals genot. Het begrip *waarde* is zijns inziens in staat de brug te slaan tussen de formele en de materiële benadering. Goed en kwaad kunnen niet worden onderscheiden op grond van puur formele criteria, anderzijds gaan ze ook niet op in de betrekking tussen een voorwerp of situatie en lust- of onlustgevoelens. Waarden liggen ten grondslag aan de

betrekkingen tussen situaties en gevoelens. Ik geef een tweetal (triviale) voorbeelden ter verduidelijking.

Als iemand een stuk kaas ziet liggen en het opeet omdat hij een hongergevoel krijgt, dan berust de waarde van het zich voeden noch in de voedingswaarde van kaas op zich noch in het hongergevoel van degene die zich aan het stuk kaas te goed doet. Evenmin is de schoonheid van een landschap een eigenschap van het landschap op zich, respectievelijk de uitwerking op het gevoelsleven van een 'op zich' waardevrij landschap. Waarde is geen eigenschap van een object en al evenmin dat wat een voorwerp of situatie ons doet, het is met andere woorden niet de resultante van een "empirische Kausalbeziehung" tussen een subject en een object. Het is omgekeerd: in het zich voeden komt een bepaalde waarde tot "gegevenheid", waarden ontsluiten de waardegerichte functies van het gevoelsleven. In het zich verhouden tot het landschap is het de waarde schoonheid die zelf werkzaam is en die zich omzet in een verandering van de gevoelstoestand (Scheler 1916, 246 vv.).

Scheler's ethiek kan niet los worden gezien van zijn theorie over het gevoelsleven. Hij keert zich tegen de in de 18e en 19e eeuw gangbare tweedeling tussen rede (*Vernunft*) en zintuigelijkheid (*Sinnlichkeit*). In de praktijk betekende deze scheiding dat het gevoelsleven tot de zintuigelijkheid werd gerekend. Scheler meent dat het voelen tot geen van beide herleid kan worden. Het voelen is een eigenstandige functie-modus. Door deze functie-modus wordt de wereld van 'Gegenstände' ontsloten in haar waardenaspect, en wel onmiddellijk, zonder tussenkomst van de reflectie.

In het voelen is er sprake van intentionele gerichtheid. Scheler bedoelt hiermee dat de gevoelsfunctie niet bestaat uit de middellijke verbinding tussen een stand van zaken in de buitenwereld en een innerlijke gemoedstoestand. Gevoel is primair niet gevoel 'van' of 'over' of 'met betrekking tot'. Het bestaat niet uit de bewustwording van de verbinding tussen een innerlijke toestand en een bepaalde stand van zaken in de buitenwereld. Voelen is qualitate qua act noch toestand. Scheler spreekt van een "zielbestimmte Bewegung" (*ibidem*, 263). De intentionele betrokkenheid van de gevoelsfunctie op het waarde-aspect ligt *ten grondslag aan* het zich bewust zijn van de aard van de innerlijke gevoelstoestand, respectievelijk van de eigenschappen van objecten.

Het is duidelijk dat Scheler tot heel andere accenten dan Kant komt in zijn waardenfilosofie. Waardevol is dat noties als *Klugheit* (Kant) en - in mindere mate - *phronesis* (Aristoteles) bij hem een verbreding ondergaan in de richting van het gevoelsleven en wel in de vorm van een door universele waarden gedragen en aan de individuele situatie ontspruitend besef van het intrinsiek waardevol zijn van mensen, gebeurtenissen en dingen. Scheler tracht daarbij gangbare dualismen tussen subject en object, rede en zintuigelijkheid, en universaliteit en individualiteit (van morele voorkeuren) te overwinnen. Of hij hier uiteindelijk in is geslaagd, blijft echter de vraag gezien de metafysische inslag van zijn ethiek en antropologie.

#### IV. DOELETHIEK (UTILISME, CONTRACTTHEORIEËN)

##### IV.1 Definities

Onder doelethiek wordt verstaan die vorm van ethiek die het te verwezenlijken goede situeert in het bereiken van een bepaald doel. Meestal wordt dit doel omschreven als geluk (individueel) of als het grootste geluk voor het grootste aantal mensen (collectief). Nu is de aristotelische ethiek in zekere zin ook een doelethiek. Een nadere onderscheiding tussen de hier te bespreken ethieken (utilisme en contracttheorieën) en de aristotelische (teleologische) ethiek is dan ook op z'n plaats. Ik noem enkele verschillen.

1. Anders dan bij Aristoteles gaat het in het utilisme niet om het gelukt-zijn, de perfectie van een bepaalde praxis, maar om het *gelukkig zijn* als gevoel.
2. Bovendien wordt het bereiken van het doel in het utilisme als een *instrumentele* bezigheid gezien (middel - doel denken) en niet, zoals bij Aristoteles als een vervolmaking van een bepaalde reeds bestaande levenspraktijk.

We bespreken het *utilisme* (ook wel utilitarianisme). Daarvan bestaan talloze varianten. Het utilisme behoort tot de momenteel meest invloedrijke ethische theorieën. In verband met de hier te bespreken theorieën valt ook wel de term *consequentialisme*. Deze term duidt op een belangrijk aspect van het utilisme, namelijk dat in de bepaling van het moreel goede vrijwel uitsluitend op de consequenties van het menselijk handelen wordt gelet.

#### IV.2 Empiristische wortels

Voor een goed begrip van de doelethiek, met name van het utilisme, is het van belang in te zien dat deze geworteld is in het (Britse) empirisme. Wat wil dit zeggen?

Eerst en voor alles dat ook de ethiek moet aansluiten op dat wat empirisch vaststelbaar is. Dat is vooral van belang als het gaat om de nadere bepaling van de natuur van de mens.

Het Britse empirisme neemt afscheid van het metafysisch statuut van de mens. Er is in de mens niet iets hogers, een onaantastbare substantie of kwaliteit, waarmee de mens door ascese, contemplatie, mystieke beleving of strenge redenering in contact kan treden. De mens is niets anders dan wat aan hem of haar empirisch te constateren valt.

Voor de moraal zijn in dit verband vooral de passies van belang. We hebben in een eerder college al eens Hume geciteerd die de rede de slaaf van de passies had genoemd. Het goede wordt nu eindterm van de passies, dat waar de gepassioneerde mens op uit is, namelijk geluk (pleasure) als levensdoel. Het goede bestaat uit het bevredigen van dat waar de passies naar streven. De term nut valt bij Hume overigens vooral als het gaat om sociale gedragingen: welwillend, dankbaar, vriendelijk en/of vrijgevig gedrag. Niet al het goede is dus nuttig.

Genot en pijn verklaren menselijk gedrag. In eerste instantie lijkt deze visie op de moraal, die gebaseerd is op het nastreven van genot en het vermijden van pijn, vooral een *verklaring* te bieden voor menselijk gedrag, en niet een *rechtvaardiging* van dit gedrag. Dit geldt zeker voor Hume, de man van het 'is'-'ought' onderscheid. Dat de mens het goede, in de vorm van genot, nastreeft, is een empirische kwestie, een kwestie van 'is' en niet van 'ought'.

Toch is men deze leer aangaande de menselijke natuur ook als ethiek gaan zien en wel omdat de stap van het individu naar de gemeenschap genomen moest worden en daarbij het probleem van de rechtvaardigheid in de verdeling van goederen en geluk onvermijdelijk aan de orde kwam. De klassieke formulering van het utilistische principe luidt: *goed is dat wat het grootste geluk voor de grootste hoeveelheid mensen teweeg brengt*.

Niet specifiek voor het empirisme maar wel voor de Verlichting zijn twee andere elementen: atomisering en kwantificering.

Verlichtingsfilosofen als Hobbes, Locke en Rousseau zagen de maatschappij als een verzameling losse individuen. Hobbes legt in dit verband uitdrukkelijk een relatie met de opkomende mathematica en mechanica: net zoals deze wetenschappen de werkelijkheid tot in de kleinste deeltjes ontleden en vervolgens aan de hand van wetenschappelijke regels weer opbouwen, moet ook de maatschappij van losse individuen (*atomen*) weer opgebouwd worden aan de hand van de regels van het sociale contract.

Wat betreft de *kwantificering*: zoals de maatschappij niets anders is dan een optelsom van individuen, zo is het algemeen nut niets anders dan het totaal van zoveel mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen. De filosoof *Jeremy Bentham*, de eigenlijke vader van het utilisme, stelt een zogenaamde hedonistische calculus op, volgens welke dit gelukstotaal (kwantitatief) te berekenen zou zijn.

Leijen trekt in zijn *Profielen van ethiek* een parallel met de industrialisatie en de opkomst van het kapitalisme. Kapitaal en goederen zijn in een industrialiserende wereld algemeen beschikbaar en niet meer gebonden aan concrete individuen in hun particuliere situatie (vgl. de landbouweconomie van daarvoor waar dit nog wel het geval was). Geld wordt een universeel ruilmiddel. "Aldus brengt de moderne economie een wereld tot stand van volstrekte inwisselbaarheid, een wereld waarin atomaire individuen verschijnen op een openbare markt, elkaar aantrekken en afstoten naar gelang de kansen en mogelijkheden van het moment" (Leijen, 74).

#### *IV.3 Bentham en Mill*

Bij *Jeremy Bentham* (1748-1832) vinden we veel van het besprokene terug:

\* "De natuur heeft de mens gesteld onder het bestuur van twee soevereine meesters, pijn en genot". We streven dat na waarvan we weten of verwachten dat het ons in de toekomst het meeste genot brengt. Dat weten of verwachten berust op associatie van (genots)gevoelens met situaties. Bentham beroept zich dus op de psychologie, namelijk die van Hartley.

\* Ethiek ontstaat door de intentie zoveel mogelijk mensen zoveel mogelijk geluk te bezorgen. Nut is dus het nut van het algemeen. Pas door deze sociale wending wordt het utilisme een ethiek.

\* De 'hedonistische calculus' is een poging om lust en genot in termen van meetbare resultaat weer te geven en geschikt te maken voor mathematische bewerking.

\* Bentham was een sociaal hervormer - net als sommige andere utilisten trouwens; denk bijvoorbeeld aan de afschaffing van de slavernij en aan het vrouwenkiesrecht. Het utilisme vormt de achtergrond voor de Amerikaanse politiek: "The greatest happiness for the greatest number", alsmede voor de verzorgingsstaat. De koepelgevangenen in ons land zijn mede te danken aan den hervormingsbeweging in het gevangeniswezen die Bentham op gang bracht (ontleend aan Leijen).

*John Stuart Mill* (1806-1873) meende dat een louter kwantitatieve benadering van geluk tekort schiet. Hij voert weer kwalitatieve elementen in. Mensen kiezen vooral op grond van kwaliteit. Geluk blijft een zaak van gevoelens, maar het gaat vooral om een kwalitatieve verbetering van het gevoelsleven.

#### *IV.4 Problemen van het utilisme*

Hoe wordt de overgang van het individuele geluk, of welbegrepen eigenbelang, naar het sociale geluk, of het grootste geluk voor het grootste aantal mensen, gemaakt? Mill stortte psychisch in toen hij zich realiseerde dat al zijn sociale hervormingsideeën hem persoonlijk nog niet gelukkig maakten. Hoe kan de individuele genotsmaximalisatie sporen met de collectieve genotsmaximalisatie? Bentham en Mill hadden op deze vraag geen goed antwoord.

Welbeschouwd gaat het hier om een aantal problemen:

- 1) Kan je alles wat mensen nastreven samenbrengen onder één noemer: geluk? Leidt zo'n versimpeling niet tot een *zeer algemene norm*, zo algemeen dat je het één niet meer tegen het ander kan afwegen?
- 2) De keerzijde van deze vraag luidt: zijn alle vormen van genot of geluk commensurabel, zijn ze niet sterk *individueel bepaald*? Hoe kan je het geluk van andere mensen kennen en vergelijken met je eigen geluk? Kortom: is er wel een schaal of maatstaf aan de hand waarvan geluk te bepalen en te meten valt?
- 3) Wat voor geluk brengt het mensen om zelf een beetje geluk in te leveren ten einde andere mensen meer geluk te laten hebben? Met andere woorden: *hoe is het sociale contract mogelijk*? Het utilisme kan zich niet beroepen op de sociale natuur van de mens, want dat zou in strijd zijn met het atomistische mensbeeld van waaruit het vertrekt.
- 4) Aan de hand van welk principe moet het geluk over de mensheid verdeeld te worden? Dit is het probleem van de *distributieve rechtvaardigheid*. Kortom: het utilisme loopt stuk op het probleem van de rechtvaardigheid; en daarnaast op de vraag of er onvoorwaardelijke regels zijn aan de hand waarvan geoordeeld kan worden.

MacIntyre (*A short history of ethics*) benadrukt dat het streven naar iets bepaalds omdat het geassocieerd is met geluk, noodzakelijk het bestaan van dat bepaalde al voorondersteld en dat

dat bepaalde zelf al de belichaming is van een bepaald goed. Volgens hem keren Mill c.s. de zaken om: we streven primair naar iets en dat iets is secundair geassocieerd met geluk; je vertekent de zaak door te zeggen dat je het iets nastreeft louter en alleen omdat het geluk teweeg brengt. Die vertekening kan ertoe leiden dat sadisme in een maatschappij de boventoon gaat voeren (als meer mensen wel dan niet sadistisch zijn en in hun sadisme hun hoogste genoegen scheppen).

#### IV.5 Akt- en regelutilitarisme

Binnen het utilisme wordt wel een onderscheid gemaakt tussen akt- en regelutilitarisme. *Akt-utilitarisme* legt nadruk op de *handeling*: die handeling is goed waarvan de consequenties het meeste geluk brengen. Een strikt act-utilitarisme verwerpt het bestaan van morele regels en beoordeelt iedere handeling op zichzelf.

De meeste utilisten erkennen echter toch wel het bestaan van morele regels, alleen al omdat zonder deze regels het leven wel erg ingewikkeld zou worden. Je moet dan namelijk iedere situatie opnieuw beoordelen. Aan ervaring heb je weinig omdat iedere situatie toch net weer even anders is dan andere, gelijkende situaties.

Het *regelutilitarisme* legt nadruk op de *regel*: die handeling is goed die beantwoordt aan bepaalde morele regels. Deze regels moeten op hun beurt weer worden getoetst aan de norm van de geluksmaximalisering.

Binnen het regelutilitarisme zijn er weer varianten: een variant die morele regels als *voorwaardelijk* opvat en een variant die deze regels als *onvoorwaardelijk* opvat. Deze laatste variant stelt dat binnen een bepaalde institutionele praktijk bepaalde regels onvoorwaardelijk gelden. Als ze niet meer gelden houdt de institutionele praktijk op te bestaan, zoals het schaakspel ophoudt te bestaan als je de spelregels verandert. Binnen een bepaalde praktijk kunnen de regels dus niet veranderd worden. De praktijk als geheel kan echter wel vanuit een meta-perspectief beoordeeld worden op zijn nut. Een voorbeeld van deze laatste vorm van utilitarisme, die overigens eigenlijk geen utilitarisme meer is, biedt Rawls in zijn *A Theory of Justice* (1973).

#### IV.6 Contracttheorieën

Volgens de - in de tijd van Descartes levende - engelse filosoof *Thomas Hobbes* zijn er drie 'natuurwetten' volgens welke mensen ertoe neigen om een sociaal contract te sluiten:

1. Het menselijk verlangen en streven naar vrede.
2. Het feit dat mensen bereid zijn hun recht op 'alles' af te staan en zichzelf niet meer vrijheid ten overstaan van anderen bereid zijn te gunnen, dan ze anderen willen toestaan ten aanzien van zichzelf.
3. De universele erkenning dat mensen hun verbonden (afspraken) moeten nakomen.

Deze drie wetten vormen samen het zogenaamde *pactum unionis*. Mensen moeten zich aan deze wetten, dit pact, onderwerpen. Volgens Hobbes kan dit niet zonder externe dwang. Dat laatste houdt verband met Hobbes visie op de mens: de mens is voor de mens een wolf (*homo homini lupus*). Die externe dwang wordt bewerkt door de soeverein die een machtsmonopolie toegekend krijgt. Dat gebeurt in de situatie dat het *pactum unionis* er al is: pas dan dragen mensen hun macht over aan de soeverein die boven het *pactum unionis* staat en die onderwerping afdwingt.

Bij *John Locke* zien we een interessante overgang, die we overigens ook bij *Rousseau* aantreffen (vgl. ook *Beerling: Het cultuurprotest van Jean-Jacques Rousseau*). De natuurtoestand berust niet op empirie, maar wordt opgetuigd met allerlei idealiserende en normatieve momenten. Bij *Locke* is de natuurtoestand een staat van vrijheid en gelijkheid. Dit motiveert hij door een beroep te doen op de scheppingsorde als een normatieve - door God gewilde -orde. De Amerikaanse constitutionele wetten zijn voor een belangrijk deel gebaseerd op het systeem van rechten en van plichten dat *Locke* heeft geformuleerd. Een ander verschil met *Hobbes* is dat *Locke* van mening is dat een absolute (staats)macht nooit mag: altijd is instemming van de onderdanen vereist. Een probleem voor dit soort theorieën blijft de overgang van het *pactum unionis* naar het *pactum subjectionis*. Waarom stemmen mensen in met onderwerping aan een macht die boven hen staat? Volgens *Locke* berust deze overgang op vertrouwen.

*Rawls* introduceert in 1973 een contractualisme op kantiaanse basis. De natuurtoestand is bij hem een hypothetische originaire positie. De beide *pacta* schuift hij ineen, waarbij hij onderwerping interpreteert als onderwerping aan vrijwillige instemming met institutioneel vastgestelde procedures en regels.

*John Rawls* (1971; voor een goed overzicht zie *Hubbeling*) maakt er veel werk van om aan te tonen dat egoïstisch eigenbelang geen rationele keuze is. Dat doet hij door aan te tonen dat alle rechtvaardigheidstheorieën voldoen aan een aantal regels of condities en door vervolgens aan te tonen dat deze condities geschonden worden door individueel, respectievelijk universeel egoïsme. Individueel egoïsme wordt uitgesloten door de regel van de *algemeenheid* (regel 3 van het *pactum unionis*). Universeel egoïsme door de regel van de *transitiviteit*, die van de volgorde van inwilliging bepaalt. Bepaalde eisen en verwachtingen hebben in de maatschappij nu eenmaal voorrang op andere. Het vaststellen van een volgorde van inwilliging wordt in een universeel egoïstische samenleving iets onmogelijks.

In essentie herleidt *Rawls* het morele probleem hoe mensen bereid zijn elkaar als vrije en gelijke mensen te erkennen, tot een cognitief probleem. Dat doet hij door het principe van de 'faire' (=procedureel rechtvaardige) verdeling van goederen te verbinden met het idee van de 'veil of ignorance' (sluier van onwetendheid). Wij mensen weten simpelweg niet wat de particuliere begincondities zijn van ieder van de deelnemers aan het sociale contract (startpositie, kansen, gezondheid, wilskracht etc.). Dat betekent dat we - vanwege dit informatietekort - onze toevlucht moeten nemen tot een algemene regel of procedure. Deze procedure maakt uit welke verdelingsnorm als rechtvaardig zal gelden.

Mensen zullen zich daarbij laten leiden door de maximin regel (minimaliseer het nadeel van de meest ongunstige mogelijkheid) en niet door de maximax regel (maximaliseer het voordeel van de meest gunstige mogelijkheid). Mensen spelen nu eenmaal op safe. In de praktijk betekent dit dat mensen aan de onderkant van de samenleving het beste af zijn: mensen

realiseren zich dat ook zij daar terecht zullen kunnen komen - althans in theorie: het gaat om een imaginaire situatie uitgaande van een geconstrueerd informatietekort.

## V. VERANTWOORDELIJKHEIDSETHIEK (JONAS)

### *V.1 Inleiding*

De term verantwoordelijkheid duikt in de wijsgerige ethiek eigenlijk betrekkelijk laat op, pas in onze eeuw. Heel algemeen gesteld duidt de term verantwoordelijkheid op de speciale relatie van de mens tot het goede of tot het goede doel dat hij voor zich weet. Zowel bij de Duits-amerikaanse Hans Jonas als bij Franse Emmanuel Levinas speelt hierbij een rol de kritiek die zij hebben op de traditionele ontologische bepaling van het goede (als het *summum bonum*). Beiden willen afscheid nemen van de traditionele ontologie, maar daarmee nog niet van de metafysica. Beiden staan een nieuwe metafysica voor. Omwille van de tijd en ruimte besteden we in dit college alleen aandacht aan Hans Jonas, hoe interessant en te bespreken waard het denken van Levinas ook is.

### *V.2 Hans Jonas*

Jonas werd geboren in 1903 en studeerde bij Husserl, Heidegger en Bultmann. In 1933 vlucht hij naar Palestina. In 1949 verhuist hij naar Canada en in 1955 naar de Verenigde Staten. Aanvankelijk is Jonas vooral bekend geworden vanwege zijn werk over de gnostiek, in Amerika nadien vooral vanwege zijn werk over de filosofie van de biologie en de ethische aspecten van de technologie. In februari 1993 is Jonas overleden. Hij bezocht op uitnodiging samen met enkele andere geleerden onze vorstin in 1991 en inspireerde haar tot haar kersttoespraak over gen-technologie van dat jaar.

### *V.3 Ethiek als antwoord op de techniek*

Om Jonas goed te begrijpen is het nodig eerst te letten op hoe hij onze tijd taxeert en wel met name op de doorslaggevende rol van wetenschap en techniek in onze tijd.

Volgens Jonas hebben we een nieuwe ethiek nodig, een ethiek die niet meer verticaal georiënteerd is, zoals de platoonse, de scholastische en de Kantiaanse, maar een horizontaal gerichte ethiek. Want er is iets fundamenteels veranderd met ons tijdsperspectief. Er is als gevolg van de enorme menselijke machtsontplooiing (de technocratie) een onvergelykbare *dynamiek* in de geschiedenis gekomen. De techniek heeft niet alleen onze relatie tot de natuur veranderd (de grens mens - natuur is grotendeels uitgewist), maar ook de mogelijkheid van voortbestaan van de mensheid op het spel gezet (nucleaire vernietiging, ecologische rampen, bevolkingsexplosie en uitputting van natuurlijke hulpbronnen). Voorts is de mens zelf voorwerp van technische manipulatie geworden: geneeskunde (verlenging van het leven) en gedragscontrole (psychologisch; institutioneel). Nergens is de mens dichter bij de bronnen

van zijn eigen kunnen en dus bij de voorwaarden voor zijn voortbestaan gekomen dan in de gentechnologie.

Wat Jonas met dynamiek bedoelt is ook dat voorheen onbereikbare doelen steeds sneller binnen het bereik van de technologische manipuleerbaarheid komen en dat we steeds minder tijd hebben om over de onvermijdelijke ongewenste neveneffecten van technische machtsontplooiing na te denken en daar maatregelen tegen te nemen. Zijn probleem is dus de *oncontroleerbaarheid*: de technocratie is als een sneeuwbal die van de helling afrolt en eenmaal op gang alleen maar groter wordt en als maar sneller voortraast (tot de lawine volgt). Jonas is duidelijk geen voorstander van de opvatting dat de problemen van de techniek wel door de techniek zelf opgelost zullen worden, evenmin dat de mens zich aan de ongewenste neveneffecten van de techniek zal aanpassen. Hij vindt dit onverantwoordelijke opties.

De nieuwe ethiek zal gekenmerkt moeten worden door drie punten:

- \* zicht op het *totaal* van de ontwikkelingen, op de mensheid als geheel; geen lokale oplossingen;
- \* zicht op de *continuïteit*, dat wil zeggen op de gevolgen van ons handelen voor het nageslacht;
- \* *toekomstgerichtheid*.

#### V.4 De menselijke vergankelijkheid en het primaat van de 'zaak'

Op het eerste gezicht doen deze kenmerken denken aan een consequentialistische ethiek. Toch is dat nu juist niet wat Jonas bedoelt. Het consequentialisme gaat uit van het nu, zij extrapoleert op grond van de situatie in het heden naar een ver verwijderde toekomst en ze doet dat calculerend (1) en aan de hand van voorgegeven doelen (2). Tegen beide elementen van het consequentialistische denken heeft Jonas bezwaren.

*Ad 1.* De nieuwe ethiek zal wel bedacht moeten zijn op de gevolgen van het handelen van de mens, maar ze kan dat niet meer doen vanuit de betrekkelijke status quo van het heden. Calculatie is gebaseerd op een dergelijke status quo, hoe relatief ook. Onze geschiedenis is echter zo dynamisch dat die status quo morgen al weer achterhaald is. Het onvoorzienbare speelt een veel grotere rol dan we wel willen toegeven. Het is één van de paradoxen van onze eeuw dat naarmate de macht van de mens toeneemt, de controleerbaarheid, althans op macro-niveau, afneemt. Onze macht is veel groter dan ons voor-weten, aldus Jonas. Door de techniek is de mens eigenlijk nog radicaler bij zijn eindigheid bepaald dan in de tijd dat de mens nog geheel afhankelijk was van de krachten van de natuur (denk aan de korte bestaanscyclus van allerlei producten van de techniek).

De ethiek van de verantwoordelijkheid is dan ook een ethiek van de *vergankelijkheid* (a). Daarmee bedoelt Jonas iets fundamenteels: verantwoordelijkheid kan slechts daar bestaan waar dingen/mensen veranderen, met name waar deze(n) met de ondergang of met verval worden bedreigd. Voor het onveranderlijke, dat wat in-zich en uit-zichzelf bestaat, kan de mens geen verantwoordelijkheid voelen! Daarom kon zich in de tijd van het statische, aan de platoonse eeuwigheidsconceptie gebonden wereldbeeld nooit een ethiek van de

verantwoordelijkheid ontwikkelen. Jonas rekent overigens ten onrechte ook de joods-christelijke werkelijkheidsopvatting tot deze statische opvattingen.

Jonas koppelt de ethiek van de verantwoordelijkheid niet alleen aan de vergankelijkheid, maar ook aan de *menselijke macht* (b). Ook daarmee bedoelt Jonas iets fundamenteels: macht is niet slechts een instrument in handen van de vrije mens. De technische macht houdt de mens ook in de greep. De mens kan zichzelf niet meer zonder die macht denken. Door de enorme machtsontplooiing is het statuut van het mens-zijn zelf veranderd. Mens-zijn is niet meer in de eerste plaats bepaald door het moeten (Kant's "Du sollst"), maar door het kunnen. Het is niet meer "Du kannst, denn du sollst", maar "Du sollst, denn du kannst". Daarmee bedoelt Jonas niet een fatalistisch zich neerleggen bij de ontwikkelingen van de techniek, maar een uiterste poging tot zelfcontrole (als plicht) om de feitelijk aanwezige macht te beheersen en wel door concentratie op dat wat ons het eerst te doen staat. In feite betekent dat een vulgarisering (de term is van Jonas! 231) van de ethiek: het eerste gebod van de ethiek bevat geen enkele verwijzing naar iets transcendent, maar betreft het behoud van de mogelijkheid tot overleving, opgevat als mogelijkheid blijvend verantwoordelijkheid uit te oefenen.

Praktisch gezien geeft Jonas hier een antwoord op een veel gehoord punt in ethische discussies, namelijk dat die discussies altijd achterlopen bij de feitelijke ontwikkelingen. Dat moge zo zijn, aldus Jonas, maar dat komt dan - vrij geparafraseerd - omdat we nog steeds onze doelen in die discussie te hoog stellen; omdat we niet accepteren dat de beschikking over machtsmiddelen het statuut van het mens-zijn zelf heeft veranderd. We moeten in het huidige tijdsgewricht wel uitgaan van de feitelijke van de macht van de mens. Het is die feitelijke die ons een norm aanreikt en die zo ons willen verandert in een moeten. Bedoelde norm luidt dat ons kunnen ons nooit de mogelijkheid moet ontnemen om te kunnen, dat wil zeggen ons nooit onze vrijheid moet ontnemen.

*Ad 2.* Wat betreft de voorgegeven doelen: deze kunnen geen maatstaf zijn voor de ethiek. Doelen zijn gebonden aan de menselijke wil of de menselijke begeerten. Maar op wilstoestanden of begeerten kan geen ethiek die het onvoorwaardelijk geldige zoekt, zich baseren. Maar als de ethiek zich niet kan oriënteren aan de subjectspool (het intentionele, willende, calculerende subject), kan zij zich dan oriënteren aan iets 'objectiefs'? Neen, als daarmee iets statisch-transcendent bedoeld wordt, een platoons idee, een goddelijk gebod (zie boven). Wel als dat 'objectieve' zich samen laat denken met het veranderde statuut van het mens-zijn. En precies op dit punt maakt Jonas een karakteristieke 'move', door enerzijds aan te sluiten bij de taal van de traditionele ontologie en door anderzijds daaraan toch een nieuwe inhoud te geven.

Jonas sluit zich aan bij de traditionele uitspraak van Leibniz dat de mens een wezen is dat het in zijn zijn om zijn zijn gaat. Dat 'zijn' is evenwel radicaal eindig. De categorie eindig heeft bij Jonas een in hoofdzaak positieve betekenis. Het mens-zijn is weliswaar gestempeld door de dood, maar dat betekent bij Jonas toch primair dat de mens des te krachtiger het leven (het zijn, zijn zijn) beaamt. Waarom? Omdat zijn het absoluut betere is ten opzichte van het niet-zijn. Jonas noemt dit een *ontologisch axioma*. En wat is dat zijn? Eerst en voor alles: het *open houden van mogelijkheden* (in plaats van samen vallen met zichzelf), *differentie* (in plaats van identiteit), *doelgerichtheid* als goed-in-zich (in plaats van een doelloos en indifferent Nirwana). Het zijn valt niet samen met zichzelf: er is een afstand tussen het zijn en het zijn dat het zijn zich ten doel stelt; en dus verschil (differentie); en mogelijkheid. Doelgerichtheid is de belangrijkste van alle waarden. Ze volgt uit het ontologisch axioma. Immers, het gaat het zijn om het zijn zelf.

Duidelijk is dat het hier niet gaat om een doel dat de subjectieve wil zich stelt. Doelgerichtheid is een goed-op-zich, onafhankelijk van de menselijke instemming en wilsbepaling. Ze is een wezensbepaling van het zijn zelf. Vanuit die wezensbepaling moet vervolgens de structuur van de verantwoordelijkheid afgeleid worden. Jonas spreekt hier van een *verantwoordelijkheid voor de zaak*. De zaak is heteronoom ten opzichte van de wil van de mens.

### V.5 Praktische uitwerking

Jonas uiterst abstracte beschouwing heeft een heel praktisch pendant. Het moet de mensheid primair gaan om de toekomst van het nageslacht. Dat is het zijn waar het de mens in zijn zijn in de eeuw van de techniek om moet gaan. Maar dat nageslacht is er nog niet. Het heeft geen stem. Het is niet besloten in de immanente teleologie van het zijn. Toch doet het nageslacht een appel op ons. Jonas spreekt zelfs van een opdracht, heel concreet om de toekomst leefbaar te houden, om de toekomstige mensheid zelf ook toekomst te laten hebben, dat wil zeggen: keuzemogelijkheden, mogelijkheid tot het verwerven van nageslacht. Nu wordt duidelijk waarom Jonas zo hecht aan het trias totaliteit, continuïteit en toekomstigheid: de geschiedenis van de menselijke soort heeft een open einde; wij moeten het totaal van die toekomst (hoezeer ook fictief, niet-zijnd) uitgangspunt laten zijn in onze plannen. Zo wordt het zijn (ons zijn) doelgericht. Zonder in utopisme te vervallen moeten we ons maximaal inspannen om vanuit die (imaginair getotaliseerde) toekomst te denken en zo onze verantwoordelijkheid voor het heden gestalte te geven (continuïteit).

### V.6 Wat is verantwoordelijkheid?

Wat ons in morele zin dus motiveert is het appel van de zaak, het goede op zich, dat wil zeggen het behoud van de doelgerichtheid van het zijn. Moraliteit kan niet zichzelf ten doel hebben (de subjectieve kant, de zedelijkheid). In de concentratie op de zaak vergeet het zelf zichzelf en geeft het ruimte aan de verheffing van zichzelf.

Het appel vindt een antwoord in ons gevoel: het is het gevoel van verantwoordelijkheid.

Het gaat dus om twee zaken: de *rationele grond*, de gelding, het legitimerende principe; en de *psychologische grond*, het subject dat zich laat motiveren. Ethiek heeft een objectieve (Vernunfts-) en een subjectieve (gevoels-) zijde. Beide zijden zijn complementair: er moet een ontvankelijkheid zijn voor het appel, anders is de plicht krachteloos. En er moet een legitimerend principe zijn, anders zijn de voorkeuren willekeurig. Het zedelijke gebod moet niet alleen geldig zijn, maar ook werkzaam. De kloof tussen abstracte sanctie en concrete motivatie moet door het gevoel overspannen worden (hier ligt een door Jonas wel opgemerkte, maar niet verder uitgewerkte verwantschap met Scheler). Vandaar dat het factisch gegeven zijn van het gevoel van verantwoordelijkheid het kardinale datum is van de moraal. Deze zedelijke interesse is een a posteriori gegeven.

## V.7 Commentaar

1. Jonas poging tot een rationele fundering van de ethiek heeft iets uitermate ambivalents. Enerzijds legt hij een sterk accent op de dynamiek van de geschiedenis en op de eindigheid van de mens; anderzijds doet hij een grootscheepse poging om een universeel geldige ethiek te formuleren. De vraag die zich naar aanleiding hiervan laat stellen luidt of het accent op de historiciteit van de mens niet ook terug slaat op de claim van universaliteit. Kan hij de rationele deductie van het primaat van de zaak, van de doelgerichtheid van het zijn, wel volhouden oog in oog met de historiciteit van het zijn zelf? Is ook die deductie niet tijdgebonden. Zo nee, wat blijft er dan over van de claim dat er een nieuwe ethiek nodig is, juist omdat er met het ontologische statuut van de mens zoveel aan het veranderen is?

2. Blijft de ontologische fundering van de ethiek niet gevangen in dezelfde dialectiek als die waarvan de technocratie een exponent is, de dialectiek van macht en vrijheid? Het kritisch potentieel van Jonas stellingname berust in een denken vanuit de toekomst, een denken dat nog totaler is dan het vernuft van een alles plannende technocratie. Maar blijft dit denken niet krachteloos zolang het verwijlt in de sfeer van een wijsgerig (totaliteits-)idee en wordt het niet onmiddellijk een utopie zodra het wordt geconcretiseerd? Is deze ethiek niet toch nog erg globaal en formeel?

3. Jonas toont een ambivalente houding ten opzichte van religie: deze is niet van waarde voor een filosofie die aanspraak maakt op universele geldigheid; anderzijds verwijst hij in de zijlijn wel naar christelijke deugden als de liefde; ook spreekt hij aan het slot duidelijk zijn sympathie voor deze traditie uit. Maakt hij zo wel voldoende gebruik van de kritiek die ook vanuit een christelijke optiek op de technocratie geleverd kan worden? Jonas kritiek op het joods-christelijke denken - als zelf een voorbeeld van een (platoniserend) presentie-denken - doet geen recht aan de niet-scholastieke vormen van joodse en christelijke filosofie.

## VI. CHRISTELIJKE ETHIEK (MOUW, TROOST)

### VI.1 Inleiding

We bespreken vandaag twee representanten van een protestantse christelijke ethiek, preciezer: van een calvinistische ethiek. Meteen al rijzen een paar vragen. Naar men mag aannemen zal deze ethiek zich beroepen op de openbaring, de bijbel (vgl. het *sola scriptura*, d.i. het zich laten gezeggen 'door de Schrift alleen'). Maar kan een dergelijke ethiek nog wel wijsgerig genoemd worden? Hoe verhoudt de wijsgerige reflectie zich tot de openbaring? Impliceert het gezag van de openbaring niet een beperking van de vrijheid van denken, inclusief de wijsgerige reflectie? Is een dergelijke ethiek niet primair theologisch in plaats van filosofisch?

Beide in dit college te bespreken representanten van het christelijke ethische denken zijn het erover eens dat de wijsgerige ethiek niet een omspannend raamwerk biedt waarbinnen de moraal rationeel gefundeerd kan worden. Wijsbegeerte heeft een beperkter pretentie. Ze is zelf de expressie en denkende articulatie van een bepaald wereldbeeld (of *worldview*). Ze is zelf onderdeel van een groter verhaal, dat van de geschiedenis van God met de mens. Op zich is dit accent niet nieuw: ook in de levensfilosofie (*Nietzsche*), in de existentiële

fenomenologie (*Merleau-Ponty*), in de wijsgerige hermeneutiek (*Gadamer*) en in het post-structuralistische (*Derrida*) en postmoderne denken (*Rorty*) heeft men oog voor de afhankelijkheid van de wijsbegeerte van culturele invloeden en historische contingentie. Het project van een *prima philosophia*, een filosofie die in funderende zin het eerste (en laatste) woord spreekt, heeft in deze stromingen afgedaan. Een verschil met het neo-calvinisme is wel dat de laatste het bestaan van God expliciet erkent en uitgaat van het gezag van de goddelijke openbaring. Anders dan in het post-modernisme meent het neo-calvinisme dus dat er wel degelijk een groot verhaal is.

Mouw relateert dit verschil echter door met zoveel woorden te stellen dat eigenlijk iedere stroming in de wijsgerige ethiek een bepaald referentiepunt (een voorbeeld of model) heeft. Bovendien stelt hij dat de relatie tussen het ethisch model dat men hanteert (utilisme, deontologie, deugdenethiek) en het genoemde referentiepunt betrekkelijk los is. Hij noemt als voorbeelden Jeremy Bentham en John Stuart Mill. Bentham rekende de 'pleasure of piety' tot het (hedonistische) geluk. John Stuart Mill achtte de filosofie van het geluk dieper religieus dan enige andere filosofie: God streeft boven alles het geluk van zijn schepselen na; van een volmaakt goede en wijze God kan worden verwacht dat wat Hij over de moraal openbaart, in opmerste zin aan het vereiste van nuttigheid beantwoordt (31).

Mouw en Troost verschillen evenwel met betrekking tot het onderscheid tussen theologie en filosofie en daarmee in de manier waarop zij de goddelijke openbaring een rol laten spelen in hun filosofie. Mouw maakt zich om dit onderscheid niet zo druk. Hij is voorstander van een goddelijke gebodsethiek (*divine command ethics*). De geboden van God aanvaardt hij als gegeven. Hij vraagt zich af hoe we ons van het goddelijk gebod wijsgerig gezien rekenschap kunnen geven. Troost daarentegen is vuurbang voor een vermenging van theologie en filosofie. De theologie heeft zich zonder er zelf erg in te hebben maar al te vaak op wijsgerige paden begeven, met als gevolg een vaak rationalistische scholastiek (een rationeel systeem van geloofswaarheden los van de geloofspraktijk). De filosofie heeft volgens Troost primair van doen met de analyse van schepselmatige verbanden: filosofie is primair kosmologie. Het gaat erom het ethische als een aspect van het functioneren van de kosmos, als een aspect van allerlei kosmische verbanden, te analyseren. Van de wijsgerige ethiek kunnen - net zo min als van de toegepaste, vakwetenschappelijke ethiek - geen concrete directieven verwacht worden, evenmin een legitimatie van bepaalde ethische modellen of oplossingen.

## VI.2 Richard J. Mouw: een ethiek van het goddelijk gebod

In zijn *The God who commands. A study in divine command ethics* (1990) voert Mouw, hoogleraar sociale filosofie en ethiek en momenteel directeur van het Fuller Theological Seminary in Pasadena (U.S.A.) een pleidooi voor een ethiek die zich expliciet baseert op goddelijke geboden. Om een dergelijke ethiek wijsgerig gezien een optie te doen zijn, moet er eerst het nodige struikgewas gekapt worden. Mouw schenkt aandacht aan drie punten.

In de *eerste* plaats moet verweer worden geboden aan critici die menen dat de gebodsethiek mensen infantiel maakt (Nowell-Smith) en onderworpen houdt (Fromm). Volgens Fromm is het eten van de boom van kennis van goed en van kwaad de eerste daad van vrijheid van de mens (namelijk als verzet tegen de dwang van het gebod) en het begin van de rede en daarmee van het waarlijk mens-zijn (na een fase van onbewust bestaan, als *prehuman life*). Mouw legt de nadruk op het feit dat de relatie God - mens een verbondsrelatie is en niet één van despoot

tot zijn onderdanen en dat juist de gebondenheid aan de zonde naar het woord van de apostel Paulus slavernij inhoudt, terwijl daartegenover het leven in gehoorzaamheid aan Christus vrijheid impliceert. God moet wel om wie Hij is gehoorzaamd worden. Dat kan omdat God ook zijn geloofsbrieven heeft overhandigd: de 'Ik ben' in het opschrift boven de dekaloo (tien geboden) is een bevrijdende God ("Ik ben de Heere uw God die U uit het land Egypte, uit het diensthuis geleid heb"). Duidelijk is dat de woorden vrijheid en dwang bij Fromm en Mouw een heel verschillende inhoud hebben en dat die verschillen in inhoud te maken hebben met een totaal verschillend beeld van de werkelijkheid (wereldbeeld). Mouw beweegt zich in een klassiek reformatorisch spoor doordat hij het bestaan van het gebod in de eerste plaats als een bevestiging van en appel op de menselijke vrijheid ziet, in plaats van als een beperking van die vrijheid. Door het gebod wordt de mens zich bewust van zijn verantwoordelijkheid, de mogelijkheid om het gebod te verwerpen dan wel te onderschrijven.

Toch houdt Mouw wel rekening met tegenwerpingen als die van Fromm en Nowell-Smith. Elders in zijn boek aarzelt hij bijvoorbeeld om de christelijke ethiek een heteronome ethiek te noemen, omdat heteronomie nu eenmaal geassocieerd wordt met geboden die extern (van buitenaf komend) en autoritair zijn. In aansluiting aan Tillich en Bavinck opteert hij daarom voor de term *theonoom*. Het gaat in het gebod met andere woorden niet primair om het gebod zelf maar om de eer en de heerlijkheid van de Gebieder. Het gehoorzamen aan de geboden sluit menselijke zelfwerkzaamheid en creativiteit niet uit, maar in. Gods geboden hebben geen gezag omdat ze van boven af komen (van buiten onze werkelijkheid), maar omdat ze van God komen. God is verbondspartner, Hij is geen vreemde despoot. MacIntyre, die het protestantisme zoals we zagen als één van de bronnen van de malaise in de ethiek aanmerkt, is hier een belangrijke gesprekspartner van Mouw.

Een *tweede* punt betreft de verhouding van de gebodsethiek tot gevestigde wijsgerige theorieën die een bepaald type moraal trachten te funderen en beargumenteren. Mouw maant hier zoals we al zagen tot voorzichtigheid. Hij verzet zich tegen een versmalling van de ethiek tot een wetenschappelijke discipline. Ethiek heeft een basis in iemands *worldview*. Die oriëntatie is omvattend en - zo lijkt hij te suggereren - in laatste instantie rationeel-wijsgerig niet te rechtvaardigen. Boven werd er al op gewezen dat de relatie tussen worldview en het type ethische theorie dat men aanhangt een tamelijk losse is. Zelf stelt hij dat zijn gebodsethiek kenmerken in zich draagt van een *deugden* ethiek, van *agapisme* (een ethiek van de liefde) en van erkenning van een door God in de mens geplant *gevoel van rechtvaardigheid* (deontologische gezindheid, om zo te zeggen).

Een *derde* punt betreft het accent op de individu. Mouw is hier opnieuw in gesprek met MacIntyre die de protestantse leer als een belangrijke schakel zag op weg naar de moderne opvatting van de mens. Die opvatting wordt door MacIntyre getypeerd als emotivistisch. In de emotivistische opvatting van het zelf draait alles om de individuele zelfbepaling, waarbij de norm voor wat behoort in de subjectieve neigingen en voorkeuren wordt gezocht. Middels rolgedrag neemt de mens wel deel aan allerlei sociale praktijken, maar ten koste van authenticiteit. Er gaapt een kloof tussen het zelf en de rollen. Rollen zijn uitwendige middelen die hun dienst in de individuele zelfverwerkelijking vervullen. De reformatie zou een krachtige stoot hebben gegeven tot deze idee van het *'naakte zelf'*. Het emotivisme zou een gesecculariseerde vorm van de protestantse zelfopvatting zijn. Mouw stelt dat MacIntyre in dezen beïnvloed is door de katholieke denker Maritain. Hij erkent de nadruk op de persoonlijke verantwoordelijkheid en op de individu in de calvinistische traditie. Hij vindt echter dat daar niets mis mee is. Want de kloof tussen rol en het zelf verdwijnt als sneeuw voor de zon zodra men beseft dat de mens een *geroepene* is (ambtsdrager). Roeping behoedt

de mens voor willekeur en chaos. MacIntyre heeft de reformatorische traditie zijns inziens misverstaan.

### VI.3 Accenten

In het vervolg van zijn boek plaatst Mouw een aantal accenten. Zo toont hij een openheid naar de charismatische vernieuwingsbeweging en naar het feminisme. Zijn beschouwing over de charismatische beweging staat in het kader van een uiteenzetting over een suggestie van R. Niebuhr die meende dat er in het christendom varianten van levensbeschouwelijk denken zijn die zich richten op de Vader, op Jezus (de zoon van God), en op de heilige Geest. Het traditionele *gereformeerde* calvinistische denken zou volgens Niebuhr georiënteerd zijn op de God de Vader als de soeverein, de almachtige, met traditioneel een accent op de schepping, op (scheppings)ordeningen en op de wet. De tweede variant, met een accent op Jezus als bevrijder en redder, zou vooral worden gerepresenteerd in de stroming van de *wederdopers*, die een sterke hang vertoonden om zich van de wereld af te scheiden en meenden in eigen kring het koninkrijk van God op aarde te kunnen vestigen. Mouw meent dat het anabaptisme (wederdoperdom) een stroming binnen het calvinisme is die opnieuw in de brede bedding van het calvinisme moet worden opgenomen. Hij betoogt dat binnen de eerste stroming (het oorspronkelijke calvinisme) de waardering van de doorwerking van de zonde een kwetsbaar punt is. Wederdopers zouden wel eens een scherper oog kunnen hebben voor de intensiteit waarmee de zonde doorwerkt in het maatschappelijk leven dan gereformeerden van Kuiperiaanse snit. De *charismatische* beweging zou vooral oog hebben voor de innerlijke vernieuwing door het werk van de Geest en zou zo een heilzaam effect op beide eerstgenoemde stromingen kunnen uitoefenen, in die zin dat het 't activisme van zowel de Kuiperiaanse gereformeerden als van de dopersen zou kunnen remmen.

Met het bovenstaande zegt Mouw tevens dat de goddelijke gebodsethiek niet een ethiek is die zich exclusief op God de Vader moet oriënteren, met eventueel patriarchale en autoritaire accenten. Vandaar ook zijn betrekkelijke sympathie voor het feminisme dat immers het patriarchale denken met zijn mannelijke dominantie zo nadrukkelijk aan de kaak stelt. Betrekkelijke sympathie: want Mouw wil blijven binnen de grenzen van wat de bijbel over de verhouding man - vrouw zegt, waarbij hij sterk het accent legt op de vernieuwing en bevrijding van ook deze relatie van de schaduw van zonde en vloek (die o.a. mannelijke dominantie inhoudt).

Christelijke ethiek is met andere woorden trinitarische ethiek, waarbij aan elk van de Personen van de goddelijke Drie-eenheid recht moet worden gedaan.

### VI.4 De narratieve context van *presupposita*

Een belangrijk punt, naar mijn indruk één van de wijsgerig belangrijkste bijdragen van Mouw aan de christelijke ethiek, ligt evenwel op een ander terrein. Ik doel op zijn narratieve interpretatie van principes en *presupposita*. Mouw verzet zich tegen een interpretatie van de gebodsethiek die deze ethiek reduceert tot een set van cognitieve regels die met behulp van een bepaald soort interpreteerkunst moeten worden toegepast op de concrete situatie. Deze laatste opvatting noemt hij *presuppositionalisme*. Mouws punt is niet dat er geen principes

(regels, presupposita) zijn, maar dat we deze principes altijd moeten zien in het licht van het *verhaal* (de *narratio*) dat er achter zit en waarin deze regels zijn ingebed. Zo moeten de tien geboden worden gelezen in het licht van het opschrift boven de dekaloo: "Ik ben de Heere uw God die U uit het land Egypte, uit het diensthuis geleid heb". De gebiedende God is - zoals gezegd - niet een vreemde autoriteit, een despoot, die naar willekeur zijn directieven uitvaardigt, maar een God die zijn 'credentials', zijn geloofsbrieven heeft overhandigt. Hij redde Israël uit de slavernij van Egypte. Wat God gebiedt, kan niet los worden gezien van wie Hij is. Analoog daaraan: wat mensen doen en beslissen wordt vooral ook bepaald door wie zij zijn, hun karakter. Vandaar dat Mouw sympathie weet op te brengen voor de deugden ethiek met zijn accent op opvoeding, karaktervorming en oefening. Een decisionistische ethiek, een ethiek die alleen let op het beslissingsmoment en daarmee op de overwegingen die tot de beslissing leiden, is eenzijdig. Anderzijds moet doen ook weer niet losgekoppeld worden van zijn, de principes niet losgekoppeld van het verhaal. Achter de principes zit een verhaal, in het verhaal zitten presupposita, als harde kern van het verhaal.

### *VI.5 Morele pelgrimage*

Mouw kenschetst het leven volgens de gebodsethiek als een morele pelgrimage. Het verhaal van de bevrijding en de vernieuwing is een verhaal van het nog-niet-ten-volle leven, van het onderweg zijn. Het kan uitlopen op het verhaal van het verdeelde zelf. Mouw opteert noch voor een triumfalistisch cultuuroptimisme noch voor een zich terugtrekken binnen de bescherming van de eigen kring. Hij meent dat christenen moeten sympathiseren met de vragen van de niet-gelovige wereld (met een voorzichtige verwijzing naar Tillich's methode van de correlatie). Daarmee lopen christenen een zeker risico, dat van de verdeeldheid, van een leven in twee werelden, ook al gaat het om het leven van de pelgrim, van de vreemdeling die de taal van zijn land wil spreken. In zekere zin is die verdeeldheid onvermijdelijk. Mouw plaatst deze verdeeldheid echter onder de spanningsboog van het *eschaton*, van de toekomst van heil die nu reeds zich bezig is te verwerkelijken. Met de verdeeldheid valt alleen te leven als er in het leven ergens een plaats is voor (iets van) een gerealiseerd eschaton, hoe ten dele ook, zegt hij ergens (148). De spanning van de verdeeldheid in het heden moet met andere woorden worden overkoepeld door het wijdsere perspectief van het komende Koninkrijk; een Koninkrijk dat er nog niet is, maar wel bezig is zich te realiseren. Anders wordt het leven saai, aldus Mouw. Christenen moeten zich realiseren dat ze onderweg zijn.

### *VI.6 Vragen aan Mouw*

1. Moet de christelijke (theologische/wijsgerige) ethiek zich beperken tot de expliciet gegeven geboden van God? Gaat het niet ook om het ontwikkelen van inzicht en fijngevoeligheid over zaken waarvoor geen expliciete geboden lijken te zijn gegeven?
2. Valt niet toch positiever te spreken over scheppingsordeningen, opgevat als het normatief-structurele correlaat (in de werkelijkheid) van het gebiedende spreken van God? Vergelijk de correlatie van wet en subjecte zoals die in de reformatische wijsbegeerte is uitgewerkt.

## VI.7 André Troost

Troost (emeritus hoogleraar wijsgerige ethiek aan de VU) koppelt ethiek primair aan het menselijk handelen; ethiek is *praxeologie*. Ethiek is een theoretische (wetenschappelijke) activiteit; ze heeft in strikte zin dus niets te maken met de praktische levenshouding, iemands ethos, gedragingen en mentaliteit; ethiek richt zich op de ethische zijde van het menselijk handelen, naar wets- (= normatieve) en subjects-zijde (= de menselijk antwoord kant).

Troost maakt gebruik van de transcendentiaal-empirische methode zoals deze door Dooyeweerd werd ontwikkeld. Deze richt zich op dat wat (in transcendentale zin) ten grondslag ligt aan de veelheid en verscheidenheid van empirisch gegeven handelingsstructuren. Anderzijds tracht deze methode de wijsgerige reflectie via de vakfilosofie te vertalen naar de verschillende vakwetenschappen en zo naar de levenspraktijk. Concrete directieven voor het menselijk handelen mogen van deze reflectie en vertaling evenwel niet verwacht worden. Het blijft primair gaan om theoretische reflectie die vooral betekenis heeft voor denkpatronen, probleemstellingen en begrippen die in de verschillende vakwetenschappen en de wijsbegeerte aan de orde zijn. Praxeologie is (dus) ook geen toegepaste filosofie of 'praktische' filosofie (wat dat ook zijn moge). Ze is een "thema" uit de systematische wijsbegeerte dat in het verlengde ligt van de wijsgerige antropologie.

Het bovenstaande impliceert dat er een nauwe band bestaat tussen praxeologie, antropologie (vanwege het accent op het menselijk handelen) en kosmologie (het beantwoorden van het menselijk functioneren aan kosmische structuren). Praktisch betekent dit dat de ethiek evenmin als de antropologie kan worden losgemaakt van de vakwetenschappen. Het gaat om een theoretische analyse die in de betreffende faculteiten zelf ter hand moet worden genomen (vergelijk de recente discussie over de rol van beroeps-ethici en juristen in de discussie over medisch-ethische vragen!), zij het dat het onderscheid tussen vakwetenschappelijke en wijsgerige vragen daarbij in het oog moet worden gehouden.

Het bovenstaande houdt ook in dat een aantal traditionele contrasten hun gelding verliezen, te weten: individuele versus sociale ethiek; wijsgerige versus theologische ethiek; prescriptieve versus descriptieve ethiek. Want individuen zijn via samenlevingsverbanden altijd vervlochten met andere individuen. Zowel de wijsgerige als de theologische ethiek worden bepaald door boventheoretische uitgangspunten met een levensbeschouwelijk karakter. En: er is geen waterdicht onderscheid tussen feiten en normen.

Deze praxeologie is christelijk door haar buitentheoretische inspiratie, met andere woorden door een christelijke ethos. Ze wordt niet gekenmerkt door een beperking van de normativiteit tot de bijbelse geboden en evenmin door een insnoering van haar onderzoeksgebied tot de goddelijke openbaring (theologische ethiek).

Troost maakt dus een verschil tussen ethiek (vakwetenschap) en praxeologie (wijsgerige ethiek). De praxeologie onderzoekt:

- het *ethos*, als dieptedimensie van de menselijke actstructuur (hiervoor bezigt Troost de verwarrende, want idiosyncratische term "ethologie");
- de *disposities* die in de actstructuur gefundeerd zijn en het handelen bepalen (dispositieleer);

- de gelding en positivering van de *principes* die aan normatieve 'situatie-structuren' ten grondslag liggen (normativiteitstheorie).

Ethiek daarentegen is de vakwetenschap die de eigen aard en plaats van het morele aspect van de liefde in het geheel van de werkelijkheid bestudeert.

### VI.8 Afsluitend commentaar

Wanneer vandaag wordt gesproken over een crisis in de ethiek, dan gaat het over een crisis in de *rationele fundering van de geldigheid van morele normen*. Het is een crisis in een wijze van denken die zichzelf laat typeren als '*reflexive Letztbegründung*'. Dooyeweerd heeft deze wijze van denken, die uitgaat van het postulaat van de autonomie van de rede, krachtig bestreden. Het falen van dit funderingsdenken laat zich illustreren aan de hand van de groeiende kloof tussen theorie en praktijk, de scheiding tussen het zijn en het goede (het goede is de uitdrukking van subjectieve interpretaties en voorkeuren en niet meer gefundeerd in de aard en bestemming van het geschapene), en in de impasse in de grondslagen discussie.

Het gemeenschappelijke van de benaderingen van Troost en Mouw is dat beiden menen dat deze crisis ongedaan kan worden gemaakt wanneer de grond der dingen niet wordt gezocht in de weg van een reflexieve doorlichting, maar wordt aanvaard als geschenk dat het denken altijd al vooraf gaat. Ethiek bedrijven is *antwoorden* (ook denkend, reflexief) *op een gegeven zin* en niet in de eerste plaats streven naar rationele fundering. Die gegeven zin ziet Mouw tot uitdrukking gebracht in de bijbelse geboden - die op hun beurt uitgevaardigd worden door God als verbondspartner -, terwijl bij Troost deze gegeven zin tot uitdrukking komt in de normativiteit van kosmische structuren. Mouw legt daarbij meer nadruk op de antwoord-kant, hoe mensen vorm geven aan hun respons op het goddelijk appel, terwijl Troost meer nadruk legt op de structurele kant, het gelden van normatieve structuren.

Het interessante van Mouw's benadering is dat hij laat zien hoe zo'n opvatting van ethiek in gesprek kan blijven met hedendaagse ethici. Het interessante van Troost is dat hij in staat is de vervlechting van het ethische moment met andere structuurmomenten te laten zien. Bovendien laat hij zien hoe het kon komen dat het protestantse denken vatbaar werd voor het funderingsdenken. Juist omdat de vakwetenschappelijke en wijsgerige ethiek hun grenzen onvoldoende bewaakten kon het zover komen dat theologen met het gezag van de wetenschapper boeken gingen schrijven over onderwerpen die in feite tot het terrein van de praktische levenswijsheid behoorden. Deze '*ethieken*' werden, zo zou men Troost kunnen parafaseren, min of meer zelfstandige openbaringsbronnen in een quasi-wetenschappelijk jasje (dus: scholastiek). Ook al gaat Troost in deze telkens weer herhaalde kritiek mijns inziens soms te ver, toch treft zijn kritiek op het centrale punt wel doel, met name als het gaat om de pretenties van de theologische ethiek. Het ligt in de lijn van Troost's denken om te pleiten voor een onderscheid tussen praktisch-pastorale ethiek (die een voluit levensbeschouwelijk karakter draagt en dus ook een historische ontwikkeling kent) en vakwetenschappelijke theologische ethiek (die Schriftgegevens wetenschappelijk analyseert en systematiseert en daarbij oog houdt voor het epistemische verschil tussen theorie en levenspraktijk).

## VII. MEDISCHE ETHIEK TUSSEN MACHT EN MONDIGHEID

### Inleiding

In het eerste college hebben we de situatie van het ethische debat getekend. We wezen op twee punten die dit debat bepalen: het morele pluralisme en het primaat van de technologische imperatief. We hebben ook gewezen op de innige verstrengeling van beide punten: in de dominante wetenschapsvisie is de werkelijkheid een ethisch-neutraal gebied, vrij ter beschikking aan de ontwerpende en plannende mens. De ethiek staat aan de kant van dit neutrale gebied. Door het primaat van de technologie komt de ethiek altijd achteraf, ze stelt hoogstens de randvoorwaarden vast onder welke technisch ingegrepen mag worden, niet de aard en ook niet de richting van dit ingrijpen. Omdat de werkelijkheid als ethisch-neutraal object wordt begrepen en de ontwikkeling van de techniek een autonoom verloop heeft (vanwege het niet primair ingebed zijn in een ethische verhouding tot de werkelijkheid), wordt ethiek een zaak van het subject, preciezer: van subjectieve voorkeur of afkeuring; hetgeen voor velen betekent: een kwestie van gevoel (emotivisme).

In de afgelopen colleges hebben we gezien hoezeer deze situatie bepaald wordt door de problematiek van de moderniteit, oftewel door het Verlichtingsdenken. Dit denken werd gekenmerkt door drie hoofdpunten: de **subject-object splitsing**; de introductie van de **afbraak-opbouw methode** als weg tot kennis; en het **gesloten raken van het wereldbeeld** en een daarmee gepaard gaande geleidelijke horizontalisering van de 'heils'verwachting. Het heil werd in de toekomst geprojecteerd en bereikbaar geacht door wetenschappelijke beheersing en technische machtsvorming. Intussen is ook deze moderniteit aan zware kritiek onderhevig en wordt ondertussen gesproken van post-moderniteit. Vooralsnog ben ik echter geneigd het postmodernisme als een voetnoot bij de moderniteit te zien, dat wil zeggen als een reactieverschijnsel dat als reactie met handen en voeten gebonden blijft aan de moderniteit. Zo wordt in een recente publikatie over de filosofie van de geneeskunde in navolging van Heidegger de techniek een lot genoemd, een lot dat het bestaan onontkoombaar steeds on-verborgener maakt (denk aan het medisch dossier!) (Oderwald, A., G. van Heteren & J. Rolies, **Gepantserd leven? Macht en onmacht van geneeskunde en ethiek**. Kerkebosch: Zeist, 1992, p.74). Wat hier lot genoemd wordt, is evenwel identiek met wat ik boven de (schijnbare) autonomie van de technologie heb genoemd, nu echter voorzien van een min-teken (dat door Heidegger en volgelingen evenwel toch weer positief wordt gedeut).

Laten we eens wat preciezer kijken of deze voorstelling van zaken klopt.

### Parallele discussies in de geneeskunde

In 1969 verschijnt **Medische macht en medische ethiek** van Prof. J.H. van den Berg (fenomenoloog; bekend van de metaboletheoretische methode). Dit boekje zet de toon van een discussie die sindsdien niet is verstomd. Van den Berg verdedigt de stelling dat de gangbare opvatting dat het leven tot alle prijs behouden, gespaard en verlengd moet worden, aan een herziening toe is. Die opvatting is namelijk ontstaan in een tijd dat de geneeskunde nog onmachtig was. Nu de macht van de geneeskunde steeds meer toeneemt, leidt deze regel evenwel tot absurditeiten. Van den Berg illustreert dit onder andere met plaatjes van

mismaakte en door operaties ernstig gemutileerde patiënten. Het devies van zijn 'nieuwe ethiek' luidt: de arts is gehouden het leven te behouden, te sparen en te verlengen, "waar dat zinvol is" (47). Over die zinvolheid moet de patiënt kunnen beslissen, of anders de arts in zijn/haar plaats. Van den Berg noemt nadrukkelijk de mogelijkheid van actieve euthanasie. "Het staat er zo wreed: dat de arts de patiënt doodt. Het klinkt ongewoon. Het lijkt ongepast. Maar ongepast is het volstrekt onbekwamen, lang verslagenen, stervenden en reeds gestorvenen voort te doen vegeteren". Hij verzoekt artsen deze wreedheid te staken, "door de consequentie te nemen van hun medische macht" (48). Twee punten noteren we. Als reactie op de medische machtsvorming moet

- de **mondigheid van de patiënt** worden versterkt; en behoort

- levensbeëindiging tot het takenpakket van de arts, en wel: **als een consequentie van de toegenomen medische macht**.

We zien hoe ook in deze discussie de medische machtsvorming als een gegeven wordt beschouwd. Nergens beluisteren we een pleidooi voor een ingetogener techniek, een techniek die dingen/mensen tot hun recht laat komen, een techniek die zich gebonden weet aan de normativiteit van het veld van onderzoek. De verabsolutering van de wetenschappelijke objectivering wordt als zodanig niet geanalyseerd. Integendeel, ze wordt omhelsd: we willen die medische macht toch allemaal? Om de ongewenste gevolgen van die techniek te keren wordt een beroep gedaan op dat wat aan de objectivering ontsnapt, de menselijke subjectiviteit, de mondigheid van de mens. Paradoxaal genoeg doet van den Berg een beroep op de techniek om de ongewenste effecten van de techniek tegen te gaan. De mondige mens die aan de greep van de objectivering en technische beheersing wil ontsnappen, kan in laatste instantie slechts definitief ontsnappen door gebruik te maken van de techniek (de dodende injectie toegediend door de medisch-technicus). Het is uiteraard de vraag of dit een 'werkelijk', een authentiek ontsnappen is of dat de cirkel van de autonomie van het beheersingsdenken hier voltooid wordt (zie laatste college).

We kunnen dit ook anders zeggen. De techniek kan worden gezien als een instrumentarium waarmee de mens zich het voorheen onbereikbare toeëigent. Het **andere**, de natuur, voorheen onberekenbaar en gevaarlijk, wordt het **eigene**; het wordt materiaal dat ter beschikking komt voor de menselijke zelfontplooiing. Sommigen (o.a. Jonas) hebben in dit verband gewezen op de parallel tussen techniek en spijsvertering. Het tragische is evenwel dat het instrumentarium de mens uit handen glipt, het vertoont hoe langer hoe meer een eigen innerlijke dynamiek die niet meer in de pas loopt met de menselijke behoeften en wensen (denk bijvoorbeeld aan de kostenspiraal in de gezondheidszorg). De afhankelijkheid van de techniek is evenwel zo groot dat deze situatie alleen lijkt doorbroken te kunnen worden met de middelen van de techniek.

Concreet: wie denkt hier niet aan de coma-patiënt die afhankelijk van allerlei apparatuur en geneesmiddelen maanden- of soms jarenlang in leven blijft? Binnen de cirkel van het beheersingsdenken rest hier slechts één oplossing. Het is niet verwonderlijk dat Van den Berg en ook Kuitert in dit verband spreken van de morele plicht tot levensbeëindiging. Hun argumentatie - het is goed dit steeds te bedenken - berust evenwel op de premisse van de autonomie van de medische macht.

**De dood als 'het andere'**

De dood is in ultieme zin 'het andere', dat wat niet toegeëigend kan worden. De illusie van de medisch-technische macht is dat dit tot op zekere hoogte toch kan. De dood is door de geneeskunde in verregaande mate onzichtbaar gemaakt in onze cultuur. In verregaande mate, maar niet geheel. Om te beginnen is er het gevoel van vervreemding dat veel mensen bekruipt als ze zich onderwerpen aan de onpersoonlijke molen van onderzoek en medisch-technisch ingrijpen in het moderne ziekenhuis. Het andere, de ziekte die het bestaan bedreigt, ziekte als manifestatie van de dood, wordt niet werkelijk toegeëigend. Ook als de ziekte wordt bedwongen, is er vaak het gevoel dat men de regie uit handen heeft gegeven. Het regime van de ziekte is ingeruild voor het regime van de geneeskunde. Vanzelfsprekend blijven patiënten proberen zich alsnog hun bestaan toe te eigenen. Hier ligt de wortel van de gang naar het alternatieve circuit. Het gaat evenwel ook verder. Euthanasie is te begrijpen als een ultieme poging zich alsnog het bestaan toe te eigenen. De zelf-geregisseeerde dood is een laatste poging om over de dood te heersen. De techniek als instrument ter beheersing van de dood valt hier samen met de techniek als instrument van de dood.

Deze laatste zin doet ons herinneren aan een uitspraak van de Franse filosoof Michel Foucault die in de **Geboorte van de kliniek** schreef dat de dood in de blik van de medicus huist en er de voorwaarde van vormt (namelijk van die blik). Foucault doelt hier op het feit dat de kliniek zoals wij die kennen en die in de 17e en 18e eeuw ontstond, niet los gezien kan worden van de opkomst van de pathologische anatomie. Onze ziektebeelden zijn, aldus Foucault, voor een groot deel gebaseerd op kennis van post-mortem bevindingen. De dood is zo de vooronderstelling voor het klinisch weten, ze huist in de klinische blik. Het oog van de clinicus ontwaart in het geheel van symptomen en verschijnselen de manifestaties van een reeds dood lichaam, het lichaam dat aan de ziekte bezweken is. Medische objectivering vooronderstelt de dood, vandaar dat in het medisch weten de dood voortdurend gereproduceerd wordt. Overigens had (ten dele eerder dan Foucault) ook van den Berg er al op gewezen dat de moderne geneeskunde berust op de gedachte van het verlaten lichaam. Zijn voorbeeld is de Röntgenfoto. De stralen van het Röntgenapparaat doordringen het lichaam zonder daar een spoor van de ziel aan te treffen. Van den Berg trekt een parallel met het verdwijnen van het perspectief in de schilderkunst.

Ik vindt dat Foucault (en van den Berg) overdrijven en wel omdat (a) ook door hen de wetenschappelijke abstractie (namelijk die van de pathologische anatomie c.q. de radiologie) wordt verabsoluteerd en omdat

(b) het medisch weten op meer dan alleen de pathologische anatomie en de röntgenologisch zichtbaar gemaakte morfologie gebaseerd is (namelijk ook op de functie, de fysiologie).

Toch illustreert hun betoog op zeer pregnante wijze dat een wetenschap en een techniek die hun eigen abstracties (objectiveringen) verabsoluteren de mens van zichzelf vervreemden en hem de regie uit handen (kunnen) nemen. Foucault maakt ons - net als van den Berg - bovendien attent op een dieptelaag in het medisch discours: de zin van de geneeskunde heeft te maken met onze houding ten aanzien van de dood (zie opnieuw het laatste college).

### **Voorlopige conclusie**

Het ontstaan van de medische ethiek als een aparte discipline kan niet los worden gezien van de Verlichtingsproblematiek. Deze problematiek berust op een cartesiaans geïnspireerd

antagonisme van subject(iteit) en object(iviteit). De schijnbare autonomie van wetenschap en techniek (berustend op een verabsolutering van het objectieve) bedreigt de subjectiviteit van de mens. Het dialectische karakter van dit antagonisme berust erin dat het één het ander oproept en vooronderstelt: wetenschap en techniek waren bedoeld als verlengstuk van de menselijke vrijheid en subjectiviteit; de mens projecteert zijn (denk)autonomie in deze middelen; deze keren zich vervolgens in verzelfstandigde vorm tegen de mens, die hierop reageert door opnieuw zijn vrijheid en autonomie te benadrukken, die evenwel alleen middels wetenschap en techniek op effectieve wijze zijn af te dwingen. De opkomst van de medische ethiek is een signaal dat de menselijke subjectiviteit zich keert tegen een doorgeslagen wetenschappelijke objectivering en technische beheersing.

Deze analyse is overigens niet alleen te vinden in de reformatorische wijsbegeerte maar ook bij denkers als Horkheimer en Adorno (Frankfurter Schule).

## **Naturalisme**

Het bovenstaande is uiteraard een wijsgerige interpretatie, dat wil zeggen een interpretatie die voorbijgaat aan concrete situaties en die zich beperkt tot grondpatronen in het denken.

Ter nuancering dient nog een ander motief genoemd te worden dat sedert de jaren zeventig steeds meer veld lijkt te winnen: de opkomst van een nieuw naturalisme. Van belang is hier de wezenlijke andere verhouding tot de dood: deze zou bij het leven behoren als een natuurlijk eindpunt, - de gedachte van de 'natuurlijke dood'. In allerlei gedaanten komen we deze gedachte tegen, in reïncarnatie en New Age, in evolutionair geïnspireerde levensbeschouwelijkheid (het einde van de mensheid als opmaat tot een nieuw stadium in de evolutie), in het kosmische levensgevoel waarin de mens zich één weet met de natuur. Hier is het niet meer de mens als heerser tegenover de natuur, maar als onderdeelje van de natuur.

Deze filosofie sluit wonderwel aan bij het denken vanuit de technologische imperatief: ze is het zoethoudertje voor de gevallen waarin de mens zich onmachtig voelt ten overstaan van de natuur en de technische beheersing faalt; en ook voor de gevallen waarin de menselijke subjectiviteit door de techniek wordt bedreigd. Filosofisch gezien putten beide, beheersings- en vooruitgangdenken enerzijds en naturalisme anderzijds, evenwel uit heel verschillende bron. Door uit deze zo verschillende bronnen te putten wordt het medisch-ethische denken hybride (een filosofische lappendeken).

## **Positie van H.M. Dupuis**

In haar dissertatie **Medische ethiek in perspectief** (1976) lijkt Dupuis de boven gesignaleerde spanning in het beheersingsdenken wel te zien. Zij verwijst bijvoorbeeld naar de analyses van de Frankfurters. Ze doet ook een poging boven die spanning uit te komen. Naar mijn indruk is die poging echter niet geslaagd en wel omdat de diepte van de spanning onvoldoende wordt gepeild.

Het antwoord van Dupuis is eigenlijk betrekkelijk eenvoudig. Als de medische macht de subjectiviteit van de patiënt beperkt en bedreigt, dan dient die macht gedeeld te worden (1);

een voorwaarde daarvoor is vrije uitwisseling van informatie (2); daarnaast dient mondigheid - gedefinieerd als autonomie vanuit het perspectief van verantwoordelijkheid - te worden gezien als een gedeelde verantwoordelijkheid, dat wil zeggen als iets dat in relatie tot anderen gestalte krijgt (3). In latere publikaties zal Dupuis deze machtsdeling verwoorden in termen van een ethiek van belangen.

Waardevol is dat het autonomie begrip hier - in eerste aanleg - een niet-individualistische invulling krijgt (het is de vraag of de latere ethiek van belangen niet toch tot een atomisering en dus individualisering leidt). Waardevol is ook dat de reductie van de mens tot het fysisch-biotische wordt bestreden.

Problematisch - in wijsgerige zin - is dat de voorgestelde oplossing geheel binnen het raam van het Verlichtingsdenken wordt gedacht. We kunnen niet voor de Verlichting terug zegt Dupuis ergens. Bijgevolg heeft deze oplossing teveel iets van een ad hoc reparatie poging. De ethiek van de mondigheid wordt weliswaar "onontkoombaar en noodzakelijk" genoemd, maar die onontkoombaarheid en noodzakelijkheid vloeien niet voort uit een nieuwe, bevrijdende kijk op de mens en diens handelen in relaties, maar uit de subjectieve noodzaak iets te doen aan de ongewenste gevolgen van de uit de hand gelopen medisch- technische machtsvorming. Bovendien blijft het ideaal waaraan de gezamenlijk te delen verantwoordelijkheid zich moet oriënteren - dat van het "authentieke humanum" - erg vaag en loopt het betoog ter plaatse vast in een discussie over het begrip menselijke natuur. Om aan een Hobbesiaanse strijd van belangen te ontkomen, moet er een ideaal zijn waaraan de gesprekspartners zich verplicht weten. Hoe dit ideaal binnen het kader van het Verlichtingsproject geformuleerd kan worden, is binnen deze colleges al vaker aan de orde geweest en vertaalde zich steeds in een onophefbare spanning tussen individu en gemeenschap. Ook in deze dissertatie wordt deze kwestie niet opgelost.

## VIII. RECENTE BENADERINGEN IN DE MEDISCHE ETHIEK

### **Beauchamp en Childress: 'moral reasoning' aan de hand van principes**

We beperken ons tot het momenteel meest gezaghebbende werk op het terrein van de medische ethiek, Beauchamp en Childress' **Principles of biomedical ethics**.

Beauchamp en Childress zien de ethiek vooral als een wetenschap die morele argumentaties ('moral reasoning') poogt te verhelderen. Zij hanteren daarbij het volgende schema:

ethische theorieën

|  
  
|  
  
|

principes

|

|

|

regels

|

|

|

bepaalde oordelen of daden

In een morele discussie worden bepaalde handelingen beoordeeld aan de hand van regels. Deze worden op hun beurt weer gelegitimeerd door principes en die principes worden verantwoord in een bepaalde ethische theorie. Deze opklimming is er één van bijzonder naar algemeen, van het individuele geval naar dat wat universeel geldt. Het algemene en universele is daarbij fundamenteeler dan het bijzondere en individuele. Dit suggereert een heen-en-weer beweging van inductie en deductie. Inderdaad spreken Beauchamp en Childress van een dialectische verhouding (15). Theorieën hebben we nodig om te bepalen wat we moeten doen, de praktijk hebben we nodig om theorieën uit te testen en aldus te bevestigen of te weerleggen (vgl. de overeenkomst met de empirische cyclus uit de wetenschapsleer).

De auteurs erkennen evenwel dat er bij het toepassen van principes en regels meer komt kijken dan logica. De redenen die men voor een bepaalde handelwijze opvoert, kunnen **relevant** zijn zonder evenwel **adequaat** te zijn, dat wil zeggen doorslaggevend in het onderhavige geval (8). Feitelijke kennis is voor de beoordeling van de adequatie vaak van groot belang.

Het onderscheid tussen relevantie en adequatie suggereert dat de beoordeling van handelingen uiteindelijk niet geheel volgens het model van de empirische cyclus plaats kan vinden. Toch willen Beauchamp & Childress zo dicht mogelijk tegen dit model aan blijven leunen. Zij erkennen bijvoorbeeld wel dat veel ethische theorieën metafysisch of religieus verankerd zijn. Maar dat neemt niet weg dat zij op hun houdbaarheid getoetst moeten worden.

Criteria waaraan getoetst moet worden, zijn (14vv.):

- helderheid
- consistentie
- compleetheid en omvattendheid (zoveel als mogelijk)
- eenvoud, en

- praktische bruikbaarheid.

Consistentie wordt door hen een noodzakelijke voorwaarde genoemd. Het zoveel als mogelijk compleet en omvattend zijn wordt in hun boek uitgewerkt aan de hand van vier principes: **autonomie, niet schaden** ('nonmaleficence'), **goed doen** ('beneficence') en **rechtvaardigheid**. Deze vier principes vormen zeker geen volledige catalogus, maar bieden volgens hen wel voldoende basis voor een biomedische ethiek, voldoende ook voor het daaruit afleiden van andere principes (bijv. je woord houden).

Feitelijk gaat het hier om meta-ethische criteria. Argumentatie aan de hand van deze criteria 'over-ruled' hier de keuzen die op levensbeschouwelijke gronden gedaan worden. Ratio prevaleert boven geloof.

### **Wat is het ethische?**

Beauchamp en Childress komen niet goed uit de vraag wat nu eigenlijk het ethische is, hoe het morele handelen moet worden onderscheiden van het politieke, het religieuze en/of het medisch-praktische handelen. De aandachtspunten die zij formuleren zijn voldoende noch noodzakelijk, erkennen zij. Het gaat om '**supremacy**' (het aanvaarden van hoogste c.q. uiteindelijke principes of doelen), **universaliseerbaarheid** (van gedragsregels) en **welzijn**. Met betrekking tot supremacy: ook andere dan morele doelen (kunst, alcoholgebruik) kunnen iemands leven helemaal beheersen (supremacy is dus geen voldoende voorwaarde om een bepaalde vorm van handelen als ethisch aan te merken); politieke of religieuze doelen kunnen morele principes overheersen (supremacy is dus geen noodzakelijke voorwaarde). Met betrekking tot universaliseerbaarheid: deze heeft vaak slechts betrekking op de vorm, de logica van een moreel oordeel, universaliseerbaarheid zegt niets over wat er inhoudelijk gedaan moet worden (geen voldoende voorwaarde); bovendien hebben principes in verschillende contexten een verschillende uitwerking en gelding (dus is het ook geen noodzakelijke voorwaarde). Morele richtlijnen ten aanzien van de behandeling van de pasgeborene kunnen in het rijke westen gelden, in derde wereldlanden spelen heel andere factoren mee. Welzijn tenslotte is een categorie die evident breder is dan de moraal, dus is het geen voldoende voorwaarde: het doen van een spelletje kan het welzijn verhogen, maar is daarom nog niet een typisch morele activiteit.

Beauchamp en Childress concluderen dat het morele zo vervlochten is met het medische, juridische, politieke en religieuze dat het weinig zin heeft om ethische gedragsdirectieven te scheiden van niet-ethische.

### **Verskillende principes, toch vaak eenzelfde praktijk**

In het tweede hoofdstuk verantwoorden Beauchamp en Childress hun eigen positie (44vv.). Het aardige is dat beide auteurs een niet gelijkkluidend uitgangspunt hebben: de een is een regel-utilitarist, de ander een (regel-)deontoloog. Hun boek onderstreept daarmee één van hun hoofdstellingen, namelijk dat het heel goed mogelijk is om vanuit verschillende posities (theorieën en principes) tot een gelijk resultaat (gelijke regels en handelingen) te komen, mits men maar voldoende op de hoogte is van de feiten en bovendien ruim baan geeft aan de

morele argumentatie. Kort gezegd komt het er op neer dat aan de regels van de regel-utilitarist vaak bepaalde waarden ten grondslag liggen, waarden die in een deontologische theorie centraal staan; terwijl de deontologie bij het nastreven van het goede vaak ook rekening houdt met de uitkomst van handelingen en bovendien aan afweging van waarden doet, zoals de utilitarist op de uitkomst let en belangen c.q. mogelijke gevolgen tegen elkaar afweegt.

De auteurs erkennen dat er een theoretisch verschil blijft in die zin dat het principe van het nut bij de utilitarist prevaleert boven andere principes, terwijl de deontoloog bepaalde regels en principes aanvaardt om andere redenen dan het nut van die regels en principes.

De auteurs benadrukken daarnaast de verschillen **binnen** beide hoofstromingen. Utilitarisme en deontologie zijn grove labels voor families van theorieën. De verschillen tussen de families kunnen groter zijn dan de verschillen tussen bepaalde families uit beide hoofdstromingen.

### **De status van regels**

Vervolgens gaan Beauchamp en Childress in op de status van regels. Zij verwerpen een situatie-ethiek (act-utilitarisme, act-deontologie), dat wil zeggen een ethiek die voor iedere situatie een regel probeert te bedenken, dan wel (zwakkere variant) een ethiek die regels hooguit opvat als vuistregels waarvan desgewenst kan worden afgeweken. Zij wijzen deze vuistregel benadering - die slechts adviserend en niet verplichtend is - van de hand omdat deze tot willekeur kan leiden. De absolute interpretatie van bepaalde regels of principes achten zij evenwel ook onjuist. In plaats daarvan spreken zij over **prima facie bindende regels**. Deze binding is er één van verplichting. In de concrete toepassing laten deze regels echter uitzonderingen toe. Met het toelaten van uitzonderingen kan je in principe dicht bij een situatie-ethiek uitkomen. De situatie-ethiek kent evenwel niet een echt conflict van plichten, de door Beauchamp en Childress voorgestane benadering wel. Huns inziens is deze benadering daarom meer in overeenstemming met de praktijk. Deze wordt immers vaak gekenmerkt door het tegelijkertijd gelden van bepaalde regels die met elkaar in tegenspraak zijn.

### **Plichten en rechten**

Hoe verhouden verplichtingen zich tot rechten? Het typische van rechten is dat op grond daarvan iets **geclaimd** kan worden. Voor morele regels en principes geldt dit niet. Een onderscheid dient voorts te worden gemaakt tussen juridische en morele rechten. Beauchamp en Childress noemen het verband tussen verplichtingen en rechten (en deugden) **correlatief**. De vraag of (morele) verplichtingen de rechten funderen of omgekeerd omzeilen ze door principes en regels uit te roepen tot de basis van zowel verplichtingen als rechten.

## **IX. DE ARTS - PATIËNT VERHOUDING: EEN ANALYSE**

## Inleiding

In de voorgaande colleges (met name de colleges 1 en 7) is bij herhaling betoogd dat de medische ethiek zich ontwikkeld heeft als reactie op een te ver doorgeschoten medisch beheersingsstreven. Tegelijk hebben we gezien dat deze ethiek (veelal) geen principieel verweer heeft omdat ze de imperatief van de techniek niet of onvoldoende analyseert. De macht van de arts blijft staan tegenover de mondigheid van de patiënt, hoezeer men beide ook tracht te verzoenen, bijvoorbeeld in contracttheorieën over de arts - patiënt relatie. Het contract is een poging om de polariteit van machten, die van de arts en die van de patiënt (die zich beroept op rechten), in te kaderen.

We zouden dit ook zo kunnen zeggen dat zich naast een ethiek van artsen ook een ethiek van patiënten heeft ontwikkeld, waarbij artsen hun ingrijpen legitimeren met een beroep op hun wetenschappelijk inzicht en technisch kunnen en patiënten zich daartegen verweren, onder andere door via patiënten verenigingen en de politiek een steeds fijnmaziger stelsel van rechten en regels af te dwingen (wet geneeskundige behandelings-overeenkomst bijvoorbeeld) die dit ingrijpen aan banden pogen te leggen. In zekere zin zijn er dus twee ethieken, een patiënten ethiek met een momenteel vooral juridische kleur (patiënten rechten) en een artsen ethiek gebaseerd op de technologische imperatief.

Heel duidelijk kwam dit naar voren in een t.v.-documentaire waarin een coma-patiënt wordt doorbehandeld, terwijl de prognose steeds somberder wordt. De echtgenote vraagt om staken van de behandeling en euthanasie, met een beroep op de - niet schriftelijk vastgelegde - wil van de patiënt. De artsen beroepen zich wat betreft het voortzetten van de behandeling op de steeds nog aanwezige kans op een bij bewustzijn komen van de patiënt. Uiteindelijk wordt de zaak voor de rechter uitgevochten en wordt de vrouw in het gelijk gesteld.

Dit alles moge de maatschappelijke realiteit zijn, het neemt niet weg dat er nagedacht moet worden over een bevredigender alternatief. Wat is er logischer dan in dit verband te denken aan een ethiek - niet van/voor één van beide partijen - maar een ethiek **van de arts-patiënt verhouding zelf**, een ethiek met andere woorden die probeert aan te sluiten bij normatieve momenten die qualitate qua geïmpliceerd zijn in de arts-patiënt relatie.

Nu is die verhouding geen constant gegeven door de eeuwen heen. Deze ethiek zal niet zonder meer kunnen aansluiten bij de ethiek van pakweg 30 jaar geleden, want die ethiek was toen toch vooral een ethiek van artsen (vastgelegd in een beroepscode in de vorm van het zogenaamde blauwe boekje van de KNMG; laatste editie 1959).

Toch zijn er wel bepaalde constanten aan te wijzen. Allereerst is er de **'ik ben ziek' situatie** van de patiënt. Die situatie is een **antropologisch** (dat wil zeggen existentieel) gegeven. Men **heeft** niet slechts een ziekte, men **is** ziek. Ziekte is een breuk in de vanzelfsprekendheid van het alledaagse bestaan. Men wordt **getroffen** door de ziekte. Ziekte betekent een breuk in het bestaan, kleiner of groter. De dood komt opeens in beeld, nadrukkelijker of minder nadrukkelijk. Opeens voelt men zich niet meer de auteur van het eigen bestaan, men wordt toeschouwer. Men kan de toestand van de patiënt aanduiden als één van onzekerheid, mits daarbij niet alleen aan onzekerheid in cognitieve zin gedacht wordt (niet weten wat er aan de hand is), maar ook aan een verlies van controle in affectieve zin (angst zonder een duidelijk object).

Vervolgens is er de arts, die niet gewoon een medemens is (dat ook), maar iemand die door zijn/haar kennis en kunde op professionele wijze zich een oordeel vormt en een behandeling instelt. Door opleidingseisen en een interne rechtspraak binnen de beroepsgroep heeft de arts een bepaalde identiteit, hij of zij dient te beantwoorden aan een bepaalde professionele standaard. Die standaard heeft niet alleen betrekking op het technische kennen en kunnen, maar ook op zaken als geheimhouding, zorg- en inspanningsverplichting.

Arts en patiënt gaan tenslotte een gekwalificeerde relatie met elkaar aan, een relatie die - zo zou ik het willen zeggen - primair gekenmerkt wordt (c.q. dient te worden) door **vertrouwen**. Het is in mijn opinie een abstractie (of op z'n minst eenzijdig) om te zeggen dat twee individuen - met elk hun eigen ethiek - elkaar vinden op basis van een contract. Deze eenzijdigheid of abstractie berust in het afzien van het antropologische gegeven van het zich toevertrouwen van de patiënt aan de arts. Dit zich toevertrouwen is uitdrukking van de principiële **asymmetrie** van de arts-patiënt relatie. Natuurlijk is de mate van asymmetrie van geval tot geval wisselend en kan die asymmetrie asymptotisch de symmetrie benaderen (bij lichte aandoeningen bij mondige patiënten), maar dat doet niets af aan de juist geschilderde grondsituatie. Ook is het waar dat tussen arts en patiënt zich lang niet altijd dit vertrouwen ontwikkelt; dat doet echter evenmin iets af aan de grondsituatie. Hoezeer arts en patiënt elkaar ook wantrouwen, vaak dringt de grondsituatie zich toch op, in het onderhavige geval bijvoorbeeld in de vorm van een verlangen naar vertrouwen.

Het bovenstaande betekent nadrukkelijk niet een restauratie van het traditionele paternalisme - ook al wordt de vertrouwensrelatie vaak geïnterpreteerd als een vorm van paternalisme. Het verschil met het paternalisme is dat de vertrouwensrelatie uitgaat van een **wederzijdse (afstemming van) verantwoordelijkheid** en niet van een eenzijdige verantwoordelijkheid - in de zin van gezag - van de kant van de arts. Het hoeft niet ontkend te worden dat aan de wederzijdse afstemming van verantwoordelijkheden contract-achtige kanten zitten. Maar dit element van contract is gefundeerd in de vertrouwensrelatie, of althans dient dit te zijn. In het licht van de asymmetrie van de arts-patiënt relatie is het wel weer primair de arts die zorg dient te dragen voor de afstemming van verantwoordelijkheden tussen arts en patiënt.

Heel fraai wordt het bovenstaande geïllustreerd door het verhaal van een beroemde Amerikaanse hoogleraar gastroenterologie (Ingelfinger) die zelf een vorm van darmkanker kreeg, maar van buitenaf gezien tevens de meest aangewezen diagnosticus en behandelaar van zijn ziekte was. In een artikel in één van de meest gezaghebbende medische tijdschriften vertelt hij hoe zijn autonomie verschrompelde en hoezeer hij zich aangewezen voelde op het oordeel van zijn behandelend arts die technisch en wetenschappelijk minder toegerust was dan hijzelf en die hij had kunnen vervangen ware hij niet tegelijk patiënt geweest.

### **Dooyeweerd over maatschapsverhoudingen**

De filosoof Herman Dooyeweerd - vader van de reformatorische wijsbegeerte - is één van de weinigen die dit soort relaties aan een systematisch-wijsgerig onderzoek heeft onderworpen, jammer genoeg overigens niet de arts-patiënt verhouding. Vanuit de door hem ontwikkelde systematiek zou de arts-patiënt relatie getypeerd kunnen worden als een maatschapsverhouding, dat wil zeggen als een **niet blijvende, door vrije associatie gekenmerkte samenlevingsvorm**. De maatschapsverhouding vertoont weliswaar geen

interne eenheid, maar kan anderzijds ook niet worden opgevat als een optelsom van de activiteiten van twee losse individuen.

Maatschapsverhoudingen hebben een historische fundering en een bestemming al naar gelang hun aard. Voor de arts-patiënt relatie is dit naar mijn mening een **ethische** bestemming. Want deze relatie wordt bepaald door normen als naastenliefde, barmhartigheid, geduld en zorg.

Dooyeweerd zegt in dit verband dat de maatschapsverhoudingen berusten op een proces van emancipatie en individualisering, zoals dat de gedifferentieerde maatschappij kenmerkt. Zelfs zegt hij dat in de maatschapsstructuren het belangenantagonisme als zodanig niet wezenlijk opgeheven kan worden in een verbandseenheid (WdW III, 536). Met vooruitziende blik signaleert hij het gevaar van een individualistisch ontbindingsproces. Maar tegelijk signaleert hij dat deze individualisering de onderlinge afhankelijkheid van leden van de maatschappij enorm doet toenemen. Hij spreekt hier van een **integreringstendens** - een tendens die ook Hegel in zijn **Enzyclopaedie** volgens hem scherp heeft gezien. Deze integreringstendens biedt uiteraard tegenwicht tegen de individualisering (a), net als overigens de gebondenheid van de maatschapsverhoudingen aan gemeenschapsverhoudingen (staat, gezin, kerk) (b). Uiteindelijk kan echter alleen de christelijke maatschapsidee (die bestaat uit de openbaring van de ecclesia invisibilis, het geheel van leden van de onzichtbare kerk) tegenwicht bieden tegen de altijd aanwezige spanning tussen individualisering en organisatorische binding (c) (WdW III 539).

Met het bovenstaande wordt duidelijk dat Dooyeweerd zich niet wil beroepen op een natuurrechtelijk concept van de maatschapsverhouding, maar dat hij de georganiseerde samenwerking tussen mensen uiteindelijk wil funderen in een normatief idee over de roeping en bestemming van het menselijke geslacht. Toegepast op de arts-patiënt verhouding zou dit het volgende betekenen: de normen waaraan de arts-patiënt relatie zich oriënteert zijn niet gegeven met zoiets als de intrinsieke kwaliteit van de arts-patiënt relatie (geen natuurrecht) maar zijn positiveringen van meer algemene normen (liefde, barmhartigheid, zorg) binnen een samenlevingsvorm die berust op de vrije associatie van haar leden.

Overigens is het de vraag of de arts-patiënt relatie wel geheel adequaat getypeerd is met de term maatschapsverhouding, in die zin dat het karakter van vrije associatie tot op zekere hoogte ontbreekt (de patiënt is niet vrij). Deze tegenwerping geeft mij de vrijheid toch iets positiever te zijn over de sturende werking van het 'natuurlijke' moment (de asymmetrie, het aangewezen zijn van de patiënt op de arts). Uiteindelijk beslist, dat ben ik met Dooyeweerd eens, het morele en levensbeschouwelijke gehalte van de inbreng van arts en patiënt, welke vorm hun samenwerking aanneemt. In die zin is er niet sprake van iets natuurlijks. Maar ontsporingen, antinormatieve positiveringen (manipulatie, nalatig handelen, onzorgvuldigheid), hebben wel een zekere evidentie en laten iets zien van de hoge morele standaard waaraan het medisch handelen dient te voldoen.

## **Vier niveaus**

We kunnen het bovenstaande - de nadruk op het antropologisch eigene en typerende van de arts-patiënt relatie - ook nog in epistemologische zin verduidelijken.

Zelf ben ik er toe gekomen hier vier niveaus te onderscheiden. Het gaat om niveaus waarop ziekte/ziek-zijn in de geneeskunde geconceptualiseerd kan worden. Het gaat om:

1. Het **alledaagse** niveau: hier is sprake van ziekte zoals de patiënt die ervaart, diens verhaal. Ziekte wordt hier vanuit de subject-subjectverhouding gedefinieerd.

2. Het **klinische** niveau: hier wordt ziekte geconceptualiseerd in termen van diagnose en prognose. Het verhaal van de patiënt gaat door de diagnostische zeef (perspectivering), de betekenistoekenning geschiedt in de vorm van een diagnose (identificatie). Evenwel het geheel van de ziektegeschiedenis blijft in beeld en wordt in rekening gebracht. Dat is wat anders dan dat de patiënt als totaal in beeld blijft. Dat is onmogelijk, alleen al uit het oogpunt van ken-mogelijkheden. De diagnose krijgt voorts een individuele toespitsing in de behandeling.

3. Het **vakwetenschappelijke** niveau: ziekte zoals deze ter sprake komt in de wetenschappelijke literatuur. Hier blijven de voorgaande niveaus wel voorondersteld, maar ze worden tussen haakjes gezet. De abstractie gaat hier verder. Het gaat om het ontdekken van het algemeen geldige.

4. Het **vakfilosofische** niveau: op dit niveau worden de samenhang tussen theorieën onderling (niveau 3), tussen theorieën en klinische praktijk (niveau 3 en 2) en tussen die beide (niveau 2 en 3) en de alledaagse ervaring van ziekte (niveau 1) onderzocht.

We kunnen nu van de geneeskunde zeggen dat zij er toe neigt om de wijze waarop ziekte op het eerste en tweede niveau ter sprake komt te herleiden tot het vakwetenschappelijk spreken (niveau drie). Het derde niveau 'koloniseert' de twee lagere niveaus, om met Habermas te spreken. We kunnen ook zeggen: het derde niveau absorbeert de twee eerste niveaus.

De klinische praktijk wordt aldus gereduceerd tot het deductief toepassen van theorieën op gevallen. De individualisering die eigen is aan het tweede niveau raakt als gevolg daarvan uit beeld.

Wat betekent dit voor de medische ethiek? Antwoord: dat ze geleidelijk over de rand van het bord van de geneeskunde valt. De zinvragen die bij ziekte en lijden horen (niveau 1) en de eigenaardige subject-subject verhouding tussen arts en patiënt (niveau 1, 2 en soms ook 3) wordt ontdaan van zijn morele gehalte: het element van het zich toevertrouwen raakt uit beeld; de dokter wordt functionaris, c.q. technicus.

## **X. LEVEN EN DOOD IN ONZE CULTUUR. ZELFBESCHIKKINGSRECHT EN KWALITEIT VAN LEVEN**

### **Stervensproces en sterven**

We hebben in een eerder college al eens gewezen op de dood als voorwaarde voor de geneeskunde (de dood in de blik van de clinicus, Foucault). Ik wil op dit punt nu iets verder ingaan door na te gaan of de houding van de westerse mens ten overstaan van de dood iets

van doen heeft met veranderde opvattingen over de arts-patiënt relatie en veranderingen in de medische ethiek.

We moeten beginnen met iets aan te vullen: de dood is niet alleen - via de pathologische anatomie - de **voorwaarde** voor het medische kennen, ze heeft ook te maken met de **motivatie** en de **legitimatie** van het medisch handelen. Geneeskunde heeft als doel: behoud van leven en verlichting dan wel opheffing van lijden. De dood zelf blijft in deze definitie buiten beeld, maar ze kondigt zich wel nadrukkelijk aan in ziekte en lijden. In die zin is de geneeskunde vanouds gericht op uitstel van de dood.

We moeten dit nog iets preciezer zeggen om het medisch-ethische probleem scherper in beeld te krijgen. Aan de onvermijdelijkheid van de dood kan ook de geneeskunde niets doen. De arts is geen bezorger van onsterfelijkheid. Eenmaal zal de arts het punt bereiken waar hij/zij samen met de patiënt de onvermijdelijkheid van diens dood onder ogen moet zien. In die zin is er aan de geneeskunde niets veranderd. Ten diepste staan arts en patiënt hier voor dezelfde taak als 2400 jaar geleden, toen de Hippocratische geneeskunde ontstond.

Toch heb ik de indruk dat dit vandaag de dag vaak niet zo beleefd wordt. Medische kennis en techniek hebben ziekten meer dan ooit beheersbaar gemaakt. Ook het stervensproces is hierdoor wezenlijk anders geworden, verhelderend, vaak - in fysieke zin - lichter te dragen. Van dit alles gaat de suggestie uit dat **ook de dood zelf** beheersbaar is geworden. Dat is echter slechts suggestie, zij het een zeer krachtige. Het sterven zelf, de dood, zal de mens nooit in de greep krijgen, hoever de grenzen ook opschuiven. Het is dus goed om het stervensproces te onderscheiden van het sterven zelf.

De beheersbaarheid van het stervensproces leidt gemakkelijk tot **doodsverdringing**. Het is niet moeilijk in onze cultuur de sporen aan te wijzen van deze doodsverdringing: mensen sterven vaak niet meer thuis; we missen een rouw-cultuur (daarvoor moet je naar hulpverleners in de geestelijke gezondheidszorg); aftakelende mensen stoppen we weg in tehuisen; er is een enorme aandacht voor gezondheid en vitaliteit; aangeboren handicaps zijn tot op belangrijke hoogte vermijdbaar en dus ouders met gehandicapte kinderen verwijtbaar. Verhoeven zegt ergens (in **Merg en been**): de levende ontkenning van de dood is de gebruinde, actieve dokter, net terug van een vakantie aan de Canarische eilanden, aan het bed van een doodzieke patiënt.

De achtergronden van deze doodsverdringing hebben we in voorgaande colleges al genoemd. Het begint al bij Aristoteles wiens kennisideaal, dat van het **zuivere, contemplatieve weten, nauw verbonden was met de idee van onsterfelijkheid**. Al contemplerend benadert de mens de goden en bootst hij de onsterfelijkheid na. Rudolf Boehm zegt ergens (in **Kritik der Grundlagen unseres Zeitalters**) dat dit kennisideaal niet los gezien kan worden van een vlucht voor de dood. Zuiver weten is doelvrije activiteit, het is een denken los van allerlei belangen en bindingen. Deze opvatting kan niet los worden gezien van Aristoteles' gedachte dat de werkelijkheid haar hoogste zijnsvorm bereikt als activiteit. Ten opzichte van deze zijnsvorm is de dood iets perifeers en toevalligs, iets dat het wezen van het zijnde niet aantast.

Als we met zevenmijs laarzen de geschiedenis doorlopen zien we dat bij Descartes en andere Verlichtingsfilosofen Aristoteles' (en vooral Plato's) verticale oriëntatie, hun gerichtheid op een transcenderend kennisvermogen, plaats maakt voor een horizontale oneindigheidsopvatting en wel in de vorm van de gedachte van een **oneindige vooruitgang**, van een summum aan transparantie en beheersing in een eindeloze toekomst. Het zuivere

weten maakt plaats voor het **zuivere ontwerpen** volgens de wetten van de wiskunde (zuiver omdat het met behulp van de wetenschappelijke methode ontdaan is van zintuiglijke toevalligheid en subjectieve preoccupaties). De methode is nauw verbonden met de idee van het ontwerp. Bij de Verlichtingsfilosofen leeft lange tijd het ideaal van een mathesis universalis, een wereldformule die de kosmos berekenbaar zou maken.

Aan het eind van de 19e eeuw en in onze eeuw transformeerde dit idee in dat van het **zuivere maken**, en wel middels de techniek (homo faber, homo creator). Berekenbaarheid blijft niet meer een abstractie, maar transformeert zich in maakbaarheid. Opnieuw dus een accent op activiteit en beheersing - beide de tegenpolen van de dood, die ons toevalt en ons passief laat en die niet in de greep te krijgen valt. De idee van de volmaakte maakbaarheid kan worden gezien als een transformatie van eeuwenoude metafysische oneindigheidsverlangens en -speculaties, en dus als een ontkenning van de dood.

### **Zelfbeschikking (autonomie)**

Kijken we vanuit het ideaal van zelfbeschikking naar de dood dan dringen de vragen zich op. De term autonomie of zelfbeschikking is voor allerlei uitleg vatbaar. We nemen haar hier in een absolute zin - ook al zullen vele voorstanders van dit principe zover niet willen gaan. Voor de filosofische scherpte is het echter goed dit begrip in zijn uiterste vorm, die van volstrekte individuele wilsvrijheid en (normatieve) zelfbepaling, te nemen.

Naar mijn mening ontkracht de onvermijdelijkheid van de dood de idee van de volstrekte zelfbepaling. Uitgaande van het principe van de volstrekte zelfbeschikking zie ik namelijk twee mogelijke houdingen ten overstaan van de dood:

1. De houding die de dood ziet als een **zwart gat**, als de volstrekte ontkenning van mijn vrijheid, als in essentie iets waar je geen vat op kunt krijgen.
2. De houding die de dood opvat als **keus**, dat wil zeggen als de ultieme uitoefening van mijn vrijheid. In deze houding is er sprake van een stervensdaad waartoe vrijelijk kan worden besloten.

Beide opties stranden mijns inziens (vgl. hiertoe ook Scherer, **Das Problem des Todes in die Philosophie**). De eerste optie stelt de absolute van het vrijheidspostulaat ter discussie, immers de dood is een ontkenning van mijn vrijheid. Er zit dus niets anders op dan ofwel het postulaat van een volstrekte vrijheid drastisch in te perken, ofwel de realiteit van de dood te ontkennen. De tweede optie, die van de dood als keus, heeft als bezwaar dat zij ontkent dat de dood een mens overkomt. De dood een daad noemen is ontkennen dat de dood een mens wedervaart, dat zij het leven breekt - dat wil zeggen: niet maar een punt zet achter het leven, maar dit leven vernietigt. Dat geldt ook voor de zogenaamde balanssuicide: wie de hand aan zichzelf slaat voorziet en wenst de eigen dood, maar het woordje dood heeft hier strikt genomen een andere betekenis: het is het leven zoals dat feitelijk in al zijn soms verschrikkelijke variaties geleefd wordt, maar nu voorzien van het voorvoegsel 'niet-'. Het raadselachtige van de dood verdwijnt hier uit beeld, het ondenkbare en daarmee het feit dat de dood strikt genomen niet gewenst kan worden. Het resultaat van de suïcidale daad onttrekt zich aan de beheersende greep. Wie ervaart hier niet de machteloosheid in plaats van de glorie? Ook hier dreigt dus een verdringing van de realiteit van de dood.

Heidegger heeft een uiterste poging gedaan een filosofie te ontwerpen die tot op de bodem rekening wil houden met de realiteit van de dood. De dood heet bij hem de mogelijkheid van de bestaansmogelijkheid zonder meer. Maar hij moet bekennen dat geen mens het volhoudt in deze afgrond te kijken. Om het leven leefbaar te houden verhullen mensen de schrijnende realiteit van de mogelijkheid van hun bestaansmogelijkheid. De mens leeft op aldus oneigenlijke wijze.

Aan het bovenstaande knoop ik twee opmerkingen vast over het zelfbeschikkingsrecht. In de eerste plaats moet worden gewezen op het paradoxale gegeven dat ziekte nu juist een toestand van onmacht en derhalve van **onvrijheid en van falende autonomie** is. Natuurlijk zeg ik hiermee niet dat de wil van de patiënt er niet toe doet. Wel beweer ik dat er een discrepantie bestaat tussen een absoluut gesteld zelfbeschikkingsideaal en de feitelijke zelfbeschikking in geval van ziekte. De arts mag zich richten op herstel van het vermogen tot zelfbeschikking (ik spreek in dit verband liever van verantwoordelijkheid). De arts zal moeten inschatten wat de patiënt in dit opzicht kan dragen, bij voorkeur in samenspraak met de patiënt. De legitimatie voor het handelen van de arts berust met andere woorden niet slechts in het toestemmingsvereiste, hoe fundamenteel dit vereiste ook is. De grond voor de legitimatie van het medisch handelen is het appel dat van de toestand van de patiënt uitgaat.

In de tweede plaats is er het - eveneens - paradoxale gegeven dat voor de uitoefening van het recht op zelfbeschikking de patiënt een beroep moet doen op een ander, veelal de arts. Dit aangewezen zijn op de arts relativeert eveneens de absolute van het in wezen solipsistische zelfbeschikkingsideaal. Zoals in vorige colleges uiteengezet is dit aangewezen-zijn antropologisch fundamenteel.

### **Naturalisme en de idee van de natuurlijke dood**

In eerdere colleges kwam al aan de orde hoe het beheersingsdenken momenteel vermengd raakt met een wezenlijk andere grondstroom in het westerse denken, een grondstroom die wij als naturalistisch hebben geduid en die we bij de Stoïci al aantreffen.

Vanuit naturalistische optiek is de dood het natuurlijke einde van het leven, de toestand die intreedt na de laatste ademtocht. Dood en leven zijn in deze levenshouding complementair. De dood hoort bij het leven. De dood is in deze benadering niet meer dan een fysisch feit, het einde van het biologisch leven. Vaak wordt in dit verband gewezen op het dier. Mensen verschillen in hun sterfelijkheid niet van dieren. Dood gaan is iets vanzelfsprekends. In deze visie schikken mensen zich distantieel in de keten van generaties (men spreekt in dat geval van plaats maken voor de nieuwe generatie).

Tegen deze opvatting valt in te brengen dat de mens zich - anders dan het dier - tot zijn dood verhoudt, dat hij een houding inneemt ten overstaan van de dood. In dit een-houding-innemen spelen andere zaken een rol dan alleen die van de biologische overleving, bijvoorbeeld zinervaring, verbondenheid met anderen en met God. Zelfs als de mens zijn distantie ten opzichte van de eigen sterfelijkheid de facto opgeeft en 'zich schikt', dan nog doet dat niets af aan het antropologische grondgegeven van het vermogen tot het nemen van distantie en de oproep tot zinervaring. Het naturalisme is zo bezien de uiting van een crisis in de zingeving die zelf niet meer als zin-crisis wordt beleefd.

Als ik het goed zie dan past de recente nadruk op kwaliteit van leven argumenten goed in dit naturalistische stramien. Het leven is waard om geleefd te worden zolang aan bepaalde kwaliteitseisen wordt voldaan: materieel bezit, gezondheid, nageslacht en lustbeleving. Waar die 'kwaliteit' een ondergrens nadert acht men zijn/haar tijd gekomen en schikt men zich in het onvermijdelijke.

### **De spanning in de discussie**

Zo bezien heeft de hedendaagse medisch-ethische discussie een hybride (samengesteld, heterogeen) fundament. Ten dele oriënteert de geneeskunde zich aan het klassieke vrijheids- en beheersingsideaal zoals dat tot uitdrukking komt in het zelfbeschikkingsrecht en het autonomie-principe. Deze oriëntatie heeft haar wortels in de Verlichting en daarachter in de Grieks-metafysische traditie. Deze traditie wordt gekenmerkt door een verlangen naar onsterfelijkheid. Toenemend lijkt deze traditie echter ondergraven te worden door de naturalistische optie volgens welke de dood het natuurlijke einde van het leven is als het leven niet meer waard is geleefd te worden. In de naturalistische beschouwingwijze wordt dit 'waard zijn' in termen van kwaliteit van leven uitgedrukt.

Autonomie en kwaliteit van leven, de twee bakens waarop de huidige medisch-ethische discussie zich oriënteert, weerspiegelen zo een dieper liggende wijsgerige spanning in het fundament van deze discussie.

### **Literatuur**

Aristoteles, **Ethica Nicomachea**.

Beauchamp, T.L. & J.F. Childress (1989, third edition), **Principles of biomedical ethics**. Oxford University Press: New York/Oxford.

- Beaufort, I. de & H.M. Dupuis (red.) (1988), **Handboek gezondheidsethiek**. Van Gorcum: Assen/Maastricht.
- Berghmans, R.L.P., G.M.W.R. de Wert & C. van der Meer (red.) (1991), **De dood in beheer. Morele dilemma's rondom het sterven**. Ambo: Baarn.
- Dupuis, H. Terborgh- (1976), **Medische ethiek in perspectief. Een onderzoek naar normen en argumentaties in de (medische) ethiek**.
- Graaf, J. de (1986, vierde herziene druk), **Elementair begrip van de ethiek**. Bohn, Scheltema en Holkema: Utrecht/Antwerpen.
- Griffioen, S. (ed.) (1990), **What right does ethics have?: public philosophy in a pluralist culture**. VU University Press: Amsterdam.
- Haersolte, A. van (1977), **Kleine wijsgerige ethiek**. Van Loghum Slaterus: Deventer.
- Hauerwas, S. (1990), **Naming the silences. God, medicine, and the problem of suffering**. W.B. Eerdmans Publ. Comp.: Grand Rapids.
- Holmes, A.F. (1984), **Ethics. Approaching moral decisions**. InterVarsity Press: Leicester.
- Hubbeling, H.G. & T. Veldhuis (1985), **Ethiek in meervoud**. Van Gorcum: Assen/Maastricht.
- Jonas, H. (1979/1984), **Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilization**. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Kant, I. (1785/1786), **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. (Werkausgabe Band VII, herausgegeben von W. Weischedel). Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Kant, I. (1788), **Kritik der praktischen Vernunft** (Werkausgabe Band VII, herausgegeben von W. Weischedel). Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Kuitert, H.M. (1987), **Mag alles wat kan? Ethiek en medisch handelen**. Ten Have: Baarn.
- Leijen, A. (1992), **Profielen van ethiek**. Coutinho: Muiderberg.
- McIntyre, A. (1967), **A short history of ethics**. Routledge & Kegan Paul: London.
- McIntyre, A. (1981), **After virtue. A study in moral theory**. University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana.
- Mouw, R.J. (1990), **The God who commands**. University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana.
- Musschenga, A.W. (1987), **Kwaliteit van leven, criterium voor medisch handelen?** Ambo: Baarn.

Oderwald, A., G. van Heteren & J. Rolies (red.) (1992), **Gepantserd leven? Macht en onmacht van geneeskunde en ethiek**. Kerckebosch: Zeist.

Prof. dr. G.A. Lindeboom Instituut (red.) (1991), **De grenzen bereikt? Over ethische vragen bij financiële begrenzing van de gezondheidszorg** (met bijdragen van D. Post, H. Jochemsen, S. Strijbos, F.J.M. Werner & J. Douma). Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Prof. dr. G.A. Lindeboom Instituut (red.) (1992), **Christelijke oriëntatie in medisch-ethische onderwerpen**. Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Reeck, D. (1982), **Ethics for the professionals. A christian perspective**. Augsburg Publishing House: Minneapolis.

Rawls, J. (1972), **A theory of justice**. Oxford University Press: Oxford.

Rolies, J. (1988) (red.), **De gezonde burger. Gezondheid als norm**. SUN: Nijmegen.

Sporcken, P. (1977), **Ethiek en gezondheidszorg**. Amboboeken: Baarn.

Strijbos, S. (red.) (1985), **Nieuwe medische ethiek**. Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Strijbos, S. (1988), **Het technische wereldbeeld. Een wijsgerig onderzoek van het systeendenken**. Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Strijbos, S. (red.) (1992), **De medische ethiek in de branding**. Een keuze uit het werk van Gerrit Arie Lindeboom, voorzien van een inleiding door S. Strijbos en een nabespreking door M.J. van Lieburg. Buijten & Schipperheijn, Amsterdam.

Troost, A. (1980), **Prolegomena** (deel I van Praxeologie, inleiding tot de wijsgerige en sociale ethiek). Vrije Universiteit: Amsterdam.

Troost, A. (1983), **The christian ethos - a philosophical survey**. Patmos: Bloemfontein.

Bestandsnaam: Document1  
Map:  
Sjabloon: C:\Users\Liesje\AppData\Roaming\Microsoft\Sjablonen\Normal.dot  
m  
Titel:  
Onderwerp:  
Auteur: Liesje  
Trefwoorden:  
Opmerkingen:  
Aanmaakdatum: 25-6-2008 15:36:00  
Wijzigingsnummer: 1  
Laatst opgeslagen op:  
Laatst opgeslagen door:  
Totale bewerkingstijd: 4 minuten  
Laatst afgedrukt op: 25-6-2008 15:40:00  
Vanaf laatste volledige afdruk  
Aantal pagina's: 48  
Aantal woorden: 22.380 (ong.)  
Aantal tekens: 123.093 (ong.)