

Hoofdstuk I: Hoe komt het dat ethici verschillend denken?

door mgr.dr. W.J. Eijk

Hoofdstuk I uit het boek *"Hoe komt het dat ethici verschillend denken. Schijnwerper op de cultuur."*



Ethici zouden zich op het eerste gezicht over het grote belang dat velen in onze maatschappij in hun vakgebied stellen, moeten verheugen. Bij het zoeken naar antwoorden op de talrijke vragen die rijzen als gevolg van nieuwe ontwikkelingen bijvoorbeeld in de geneeskunde, wordt in toenemende mate hun hulp ingeroepen. Hun inbreng leidt echter niet zonder meer tot de oplossing van morele vraagstukken, omdat zij onderling heel verschillende ethische theorieën en methoden hanteren. Onder ethici worden dezelfde verschillen in denken aangetroffen als in de maatschappij in het algemeen. Daarom zal wie van ethici het laatste antwoord verwacht, bedrogen uitkomen. Natuurlijk bestaan er in elke wetenschap verschillen van inzicht, maar de ethiek slaat alles: haar beoefenaren spelen het klaar om tot onderling volstrekt verschillende conclusies te komen op terreinen die voor zowel voor het individu als voor de samenleving uiterst relevant zijn, zoals de concrete invulling van het respect voor het leven, de ethische aspecten van de voortplanting, de genetische manipulatie en de financiering van de gezondheidszorg tegen de achtergrond van de huidige schaarste aan middelen. Hoe komt het dat ethici, specialisten in morele vraagstukken, zo verschillend denken? Dit heeft te maken met het feit dat ethiek uiteindelijk niet bij een 'neutraal' uitgangspunt begint, maar bij een fundamentele overtuiging: een religie of een andere vorm van levensbeschouwing.

1. De universitaire cultuur

In zijn boek *Three rival versions of moral enquiry* zet Alasdair MacIntyre drie verschillende ethische methoden en theorieën tegenover elkaar: van de middeleeuwse filosoof en theoloog Thomas van Aquino, van de auteurs van de negende editie van de *Encyclopaedia Britannica*, een groep van voornamelijk deïstische denkers aan het einde van de negentiende eeuw, en van Friedrich Nietzsche (1844-1900). (1)

De essentiële verschillen tussen deze drie groepen weerspiegelen zich in de methode die bij het onderricht aan de universiteiten in de loop der eeuwen is gevolgd. (2) De middeleeuwse universiteit kende twee vormen van onderricht, het college en het dispuut. Tijdens het college becommentarieerde en interpreteerde de docent bestaande teksten. Het dispuut was een discussie over de stellingen van de docent. Het ging hierbij niet om een discussie als waaraan wij nu gewend zijn. Zowel in zijn college als in het dispuut presenteerde de docent niet zichzelf als een autoriteit, maar baseerde hij zich op de Heilige Schrift, de Kerkvaders en eventueel antieke filosofen, kortom bronnen die voor hem een bijzonder gezag bezaten. Dit deden trouwens ook zijn studenten. Het dispuut was niet een discussie met een neutraal vertrekpunt, maar had als achtergrond een vaste standaard van waarheden en methode van onderzoek die door allen algemeen geaccepteerd werd. Kennis vergaren werd alleen mogelijk geacht vanuit een bepaalde attitude, met name die van nederigheid, niet in de



zin waarin zij heden vaak wordt verstaan, namelijk als een vorm van (kruiperige) onderdanigheid tegenover een meerdere, maar als een besef van de gebreken in de eigen kennis en mogelijkheden, waardoor beroep op een autoriteit nodig is.

De universiteit aan het eind van de negentiende eeuw, de periode waarin de negende editie van de *Encyclopaedia Britannica* werd gepubliceerd, ademde een totaal andere geest. De hoogleraar die werd gezien als de vertolker van het heersende wereldbeeld, wierp zichzelf als de autoriteit op, terwijl van het gehoor respect en instemming werd verwacht. Het dispuut tussen de studenten en de docent was als vorm van onderricht allang verdwenen. De stellingen van de hoogleraar stonden geenszins ter discussie. Wat echter bleef, was een gemeenschappelijk gedragen overtuiging. Deze hield in dat door een goede rationele benadering overeenstemming zou kunnen worden bereikt. Over concrete normen en hun toepassing bestond weinig verschil van inzicht. Hoogleraren en studenten aanvaardden de moraal van het Victoriaanse tijdperk als een soort hoogtepunt in de geschiedenis van de ethiek, zonder in te zien dat ook hun moraal door culturele factoren was bepaald. Hoewel over de inhoud ervan grote eensgezindheid bestond, werd zij langs verschillende wegen, op basis van het utilitarisme of de kantiaanse ethiek, verklaard. De Openbaring functioneerde tegen het einde van de negentiende eeuw aan de staatsuniversiteiten niet meer als bron van morele kennis, omdat zij mede door toedoen van liberale theologen haar plaats had moeten afstaan aan een deïstische filosofie.

Het is het type van de laat-negentiende-eeuwse hoogleraar dat tijdens de studentenrevolutie van 1968 ten val werd gebracht. De eerste 'rebel' die zich hiertegen afzette, deed overigens al een kleine eeuw eerder afstand van zijn hoogleraars zetel in Basel, nadat hij met de universitaire wereld in conflict was gekomen door een publicatie waarin hij de toen geldende academische normen aan zijn laars lapte. Het betreft Nietzsche die de gebreken van de academische wereld ontmaskerde. Met name stelde hij – terecht – haar gebrek aan zelfkennis aan de kaak, met name ten aanzien van het feit dat zij het eigen cultureel bepaald wereldbeeld met de daaraan inherente moraal als het enig geldende perspectief zag. Zoals de overgrote meerderheid van de mensen zijn, aldus Nietzsche, ook academici ertoe geneigd zich daaraan te onderwerpen en haar in stand te houden met een stelsel van onderdrukkende maatregelen en de dreigende sanctie andersdenkenden uit de gemeenschap, laatdunkend 'kudde' (Herde) genoemd, te stoten: *"wahrhaft zu sein, das heisst die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung, nach einer festen Konvention zu lügen, herdenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit. An dem Gefühl, verpflichtet zu sein, ein Ding als »rot«, ein anderes als »kalt«, ein drittes als »stumm« zu bezeichnen, erwacht eine moralische, auf Wahrheit sich beziehende Regung: aus dem Gegensatz des Lügners, dem niemand traut, den alle ausschliessen, demonstriert sich der Mensch das Ehrwürdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit."* (3)

Hiertegenover plaatste Nietzsche zijn ideaal van de "Herren-Moral:" de echt krachtige mens durft zijn eigen waarden te scheppen en te handhaven ondanks alle verzet van de zwakkeren, degenen die door middel van hun 'kudde-moraal' of "Sklaven-Moral" van aanpassing, nederigheid en onderwerping proberen hem aan banden te leggen en zo hun eigen belang veilig te stellen. (4)

Nietzsche's rebellie tegen de waarheid zoals die werd beleden door de toenmalige academische wereld, bracht hem tot een afwijzing van elke vorm van waarheid: *"die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie weiche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen .."* (5)

Dit gedachtegoed is in onze eeuw door talrijk filosofen, onder wie Sartre en Foucault, uitgedragen. Het



postmodernisme dat sinds de Tweede Wereldoorlog het Westerse denken beheerst, gaat ervan uit dat het kennen van de waarheid een onbereikbaar ideaal is. In elke religie of levensbeschouwing zal wel een deelwaarheid steken, maar het is een algemene trend dat zodra iemand een visie naar voren brengt zonder er aan toe te voegen 'ik vind dat' of 'mijns inziens,' hem al snel zal worden gezegd: 'ja, maar dat is uw mening, ik kijk er anders tegenaan'. Religie en levensbeschouwing waarbinnen een bepaalde visie als voor iedereen geldend wordt beschouwd, hebben in het publieke debat over morele kwesties geen plaats meer en zijn verwezen naar de privésfeer. Praktisch iedereen ziet het als absolute ethische norm dat men een ander de eigen mening niet mag opleggen. Overigens wordt dit meestal hen onder de neus gewreven die een als traditioneel ervaren standpunt vertegenwoordigen. Bij het opstellen van een euthanasieprotocol in een instelling voor gezondheidszorg waar euthanasie niet wordt toegelaten, merkt een medewerker op: 'maar mogen wij een ander ons standpunt wel opleggen?' Vergeten wordt dat juist de patiënt die euthanasie eist, de arts zijn opvatting probeert op te leggen.

Dit denken weerspiegelt zich in het onderricht aan de universiteit. De studentenopstanden zijn verleden tijd, omdat men heeft leren leven met verschil van inzicht. Het enige waar postmodernisten het over eens zijn, is dat er verschil van mening moet zijn. Colleges in welke vorm ook zijn – althans aan de faculteiten waar mensvisie en wereldbeeld een grote rol spelen – zoals MacIntyre het uitdrukt *"a moment of engagement in conflict."* (6)

Omdat discussies plaatsvinden zonder gemeenschappelijk aanvaarde uitgangspunten, leiden zij zelden tot consensus. De enig mogelijke ethiek voor het openbare leven kan niet anders dan minimalistisch zijn. Wat bijvoorbeeld mensen van euthanasie vinden, is praktisch uitsluitend een persoonlijke kwestie. Het openbare debat beperkt zich tot de te volgen procedures, bijvoorbeeld de zorgvuldigheidseisen die aan het verrichten van euthanasie moeten worden gesteld. Feitelijk heeft de klassieke inhoudelijke ethiek het veld moeten ruimen voor een procedurele ethiek.

Aan het gebrek aan consensus in onze tijd lijken op basis van dit historisch overzicht twee factoren een belangrijke bijdrage te leveren: men beroept zich niet op autoriteiten en ziet slechts beperkte mogelijkheden om tot kennis van de waarheid te komen.

2. Het beroep op autoriteiten in de ethiek

Het is evident dat een beroep op autoriteiten in ethische discussies nauwelijks geaccepteerd wordt. De klassieke christelijke ethiek die tot in de achttiende en negentiende eeuw het morele denken in Europa bepaalde, beriep zich op een aantal gezagvolle bronnen, zoals de Heilige Schrift, de christelijke traditie en het kerkelijk leergezag. Vooral wat betreft de oplossing van concrete morele problemen binnen de casuïstiek werden de belangrijkste auteurs onder de moraaltheologen als autoriteiten aangehaald. Voor de handelend persoon is de directe autoriteit waarop hij de morele beoordeling van zijn daden baseert, het eigen geweten, binnen de christelijke traditie uiteraard het door genoemde bronnen gevormde geweten.

Nog afgezien van het postmodernistisch denken zijn er aan aantal andere factoren aanwijsbaar die het beroep op autoriteiten in de christelijke moraal niet eenvoudig maken. Zo is de vertaling van de Heilige Schrift niet altijd zeker en is de inhoud ervan tevens historisch en cultureel bepaald. Het voor de medische ethiek belangrijke gebod *"gij zult niet doden"* (Exodus 20,13 en Deuteronomium 5,17) zou oorspronkelijk zijn uitgevaardigd met het doel de praktijk van de bloedwraak in te dammen. (8) De geschiedenis van de exegese en de theologie laten zien dat de heilige Schrift voor meerdere interpretaties vatbaar is. Ook wat betreft de christelijke traditie of het leergezag stelt zich de vraag welke de betekenis is van bepaalde gebruiken respectievelijk uitspraken tegen de achtergrond van de concrete historische omstandigheden. Een voorbeeld hiervan vormt het verbod op het uitlenen van geld tegen rente dat in de late Middeleeuwen werd geüргеerd,



maar later door de veranderde economie is vervallen. Of men gezagvolle bronnen erkent en hoe men er gebruik van maakt, bepaalt de wetenschappelijke methode die men in de ethiek hanteert, en deze is op zijn beurt weer bepalend voor de conclusies.

De geringe populariteit van het beroep op autoriteiten in de ethiek is ten dele te herleiden tot de wijze waarop men in het verleden ermee omsprong. Niet zelden vergenoegde men zich in de moraaltheologie tot verwijzingen naar Schriftcitaten en uitspraken van het leergezag als voldoende bewijs voor de geldigheid van een norm zonder verdere inhoudelijke argumentatie. Daardoor kwam het beroep op een autoriteit vaak over als een bevel dat moet worden gehoorzaamd. De kerkelijke verkondiging van de moraal in de catechismus tot begin jaren zestig beperkte zich tot een negatief getint systeem van ge- en verboden, zonder dat werd toegelicht waarom het voor de mens goed zou zijn zich eraan te houden. Een eenzijdig beroep op de wil van God werkte in de hand dat het beeld ontstond van een God die arbitrair aan mensen normen oplegt zonder met henzelf rekening te houden.

Misschien zou men dat van een katholiek moraaltheoloog niet verwachten, maar ik ben het met de Engelse moraaltheoloog Hughes eens dat men in de ethiek alleen met een beroep op autoriteiten uit de voeten kan, als men zich op “the authority of the facts” als uiteindelijke richtlijn voor het handelen baseert. (9) Andere autoriteiten, of het nu om de Heilige Schrift, de traditie, het leergezag, moraaltheologen en ethici of het persoonlijk geweten gaat, ontleen hun waarde aan de mate waarin zij ons de waarheid omtrent de feitelijke realiteit helpen ontdekken: zoals de waarheid omtrent de verhouding tussen God en mens wat betreft eigendoms- en beschikkingsrechten over het menselijk leven of de voortplanting, en de waarheid omtrent de sociale verhoudingen tussen mensen. Wie dit helder heeft, zal een beroep op autoriteit niet zien als onderwerping aan een macht of een bevelende instantie, maar als een weg om de waarheid met betrekking tot de morele aspecten van zijn handelen te leren kennen.

Wat moet men zich voorstellen bij een ‘autoriteit van de feiten’? In veel gevallen is het evident dat iedereen die zich afvraagt wat hij moet doen, met gegeven feiten rekening houdt, ongeacht zijn morele overtuigingen. In de gezondheidszorg blijkt dat bijvoorbeeld bij de vraag of al dan niet moet worden geprobeerd het leven van een patiënt in stand te houden. Afgaande op de feitelijke gegevens, zoals de arts die uit eigen ervaring of op basis van statistieken kent, weegt hij de kansen op levensbehoud tegen de nadelen van de benodigde behandeling af. Tot zover zal iedereen akkoord zijn, afgezien van mogelijke verschillen wat betreft de inschatting van de voor- en de nadelen. Het gaat hier immers in principe om empirisch verifieerbare gegevens waar tot op zekere hoogte niemand omheen kan.

Een gereede vraag is echter of ook een andere feitenkennis die voor de ethiek relevant zou kunnen zijn, bereikbaar is. Dat men het leven van een mens in stand probeert te houden, is een morele imperatief. Een dergelijk opdracht stelt zich bij een dier niet, of het moest zijn voor de dierenarts omdat de menselijke eigenaar van het dier dat verlangt. Het leven van een dier met een dodelijke dosis farmaca beëindigen om het uit zijn lijden te helpen, roept geen ethische vragen op. Bij een mens ligt dat anders, ook voor hen die euthanasie niet uitsluiten. Kan men ook een feitenkennis vergaren omtrent het wezen van de mens, waaruit zijn intrinsieke waardigheid en normen omtrent zijn gedrag verklaard kunnen worden? Hiervoor is nodig dat de mens over het vermogen beschikt om zich een vorm van kennis te verwerven die verder gaat dan die welke empirisch verifieerbaar is.

Een mens kan alleen rekening houden met de ‘autoriteit van de feiten’ voorzover hij die kent en kan interpreteren. De belangrijkste oorzaak van de verschillen in denken tussen ethici is hun antwoord op de vraag welke kennis binnen bereik van de mens ligt.



3. De kennis van moreel relevante feiten

De verschillen tussen ethici zijn uiteindelijk te herleiden tot de fundamentele verschillen in hun kenleer. Hier worden besproken de empiristische, de transcendentale en de metafysische fundering van de ethiek. (10)

a. Het empirisme

Het empirisme beschouwt alleen zintuiglijk verifieerbare kennis als echte wetenschappelijke kennis. Daardoor blijft de empirist op het terrein van de ethiek steken in een psychologische benadering of in een analyse van ethische redeneringen of van de gebruikte begrippen. Op deze wijze wordt geprobeerd uitspraken te herleiden tot afzonderlijke zintuiglijk waarneembare feiten. De vraag is nu tot welk zintuiglijk waarneembaar feit een uitdrukking als 'moreel goed' of 'moreel kwaad' kan worden herleid. Wat moet men zich zintuiglijk voorstellen bij de uitspraak 'abortus provocatus is altijd een moreel kwade handeling'?

- 1) Deze norm kan worden opgevat als een uiting van een hogere wil; dit kan de wil van God zijn (Ockham) welke de mens via de Openbaring, dus langs bovennatuurlijke weg kent, of die van de Staat die wat hij verlangt door middel van de positieve wetgeving bekendmaakt (Hobbes, Rousseau);
- 2) Het ethisch psychologisme (Hume, sociologisch positivisme) ziet gevoelens (bijvoorbeeld gewetenswroeging) als belangrijkste indicator voor het onderscheid tussen moreel goed en kwaad; de vooronderstelling is dat alle mensen van nature dezelfde positieve of negatieve gevoelens hebben bij bepaalde handelingen (Hume); het sociologisch positivisme veronderstelt dat de leden van een bepaalde groep deze gevoelens onder sociale druk interioriseren zodat zij later de indruk hebben dat hun normen- en waardepatroon uit henzelf voortkomt;
- 3) Het 'emotivisme' (Ayer) herleidt morele ervaringen ook tot gevoelens, maar gaat ervan uit dat deze volstrekt subjectief zijn, waardoor een rationele discussie over normen en waarden uitgesloten is;
- 4) Door het utilitarisme wordt het morele goed en kwaad herleid tot een afweging van de zintuiglijk verifieerbare goede en kwade effecten van handelingen; een handeling is goed als zij bijdraagt tot de maximalisering van het geluk van de mens, gezien als de aanwezigheid van genot en afwezigheid van pijn.

De vaak geciteerde wet van Hume, die zegt dat er tussen het 'zijn' en het 'moeten' een onoverbrugbare kloof bestaat, (11) met andere woorden dat feitenkennis mij nooit kan zeggen hoe ik moeten handelen, hangt samen met zijn empirisme. Het empirisme oefent in onze tijd van empirisch wetenschappelijk onderzoek een praktisch onweerstaanbare aantrekkingskracht uit. Dit mag ons er echter niet toe verleiden de ogen te sluiten voor de fundamentele zwakte van het empirisme. Feitelijk is het gebaseerd op een 'dogma' dat blind wordt aangenomen en in zichzelf tegenstrijdig is: dat alleen empirische kennis echte kennis is, valt immers langs empirische weg niet aan te tonen; deze weg zou echter de enige mogelijkheid zijn tot het verwerven van wetenschappelijke kennis.

b. De transcendentale filosofie

Een moeilijkheid voor het empirisme is dat zintuiglijke informatie geen algemene begrippen oplevert of de relaties tussen feiten – zoals causaliteit – verklaart, die toch door de natuurwetenschappen veelvuldig gebruikt worden. Daarom heeft Kant gepoogd de algemene geldigheid van de uitspraken van deze wetenschappen te funderen door aan te nemen dat het object zoals het zich aan het kennend subject manifesteert, het fenomeen, een constructie van de menselijke rede is uitgaande van apriori kennis van de rede en zintuiglijke informatie. De wetten waarvan wij de indruk hebben dat zij onderdeel uitmaken van de ons omgevende natuur, zijn volgens Kant niets anders dan wetten van de menselijke geest. Wij zouden door de innerlijke structuur van onze geest als het ware gedwongen zijn de dingen om ons heen op een bepaalde wijze te zien, maar niet weten of wat wij kennen ook met de werkelijkheid correspondeert. Waarheid is binnen de transcendentale filosofie niets anders dan overeenstemming van onze kennis met de wetten van ons denken.

Het gevolg is een dualisme tussen geest en natuur en tussen persoon en natuur. De geest of de persoon geven de zin en de betekenis aan de natuur. Het omgekeerde is uitgesloten, namelijk dat de mens op basis van zijn



kennis van de natuur of zijn eigen wezens structuur normen zou kunnen afleiden. Evenals de universele fysieke natuurwetten komen normen volgens de transcendente filosofie voort uit de menselijke geest. Omdat de meest fundamentele norm universeel moet zijn, kan die slechts formeel zijn en geen inhoud hebben. De vorm is de plicht. De inhoud van de plicht kan echter uiteindelijk niet worden aangegeven. Kant ging er nog vanuit dat mensen omdat hun geest dezelfde structuur had, tot dezelfde inzichten zouden komen. In onze tijd leidt deze filosofie tot de autonome ethiek, de opvatting dat ieder aan zijn eigen leven zin moet geven en zelf normen voor zijn gedrag kan creëren. Door de ordening van de natuur geheel te herleiden tot een ordening van de menselijke geest heeft Kants filosofie een grote bijdrage geleverd tot de huidige cultuur die zowel de natuur alsook het leven van de mens ziet als iets maakbaars. (12)

c. De realistische of metafysische filosofie

Voor de zijnsfilosofie is mens in staat zich door middel van abstractie uit zintuiglijk waargenomen objecten een algemeen begrip te vormen, waardoor hij het wezen van de dingen kent. Terwijl de transcendente filosofie de hele waarheid beperkt tot de wereld van het menselijk denken los van de werkelijkheid om ons heen, gaat de zijnsfilosofie ervan uit dat de werkelijkheid het fundament is van de menselijke kennis. Hieruit vloeit de thomistische definitie van de waarheid voort: “adaequatio rei et intellectus” (overeenkomst tussen de werkelijkheid en het intellect). (13)

In tegenstelling tot de empiristische filosofie blijft de zijnsfilosofie niet staan bij de informatie die de zintuigen ons verschaffen. Zij ziet ook de kennis van de relaties tussen de dingen, met name de causaliteit en de participatie, die de rede ontdekt in de via de zintuigen verkregen informatie, als kennis die overeenstemt met de realiteit. Causaliteit en participatie zijn twee gegevens die het ook langs filosofische weg – zonder op een Openbaring een beroep te doen – mogelijk maken de mens te zien als beeld en gelijkenis van God, een wezen geschapen door een Goddelijke intelligentie volgens een doelgericht plan waaraan een intrinsieke finaliteit van het menselijk handelen inherent is. De natuurlijke participatie van het menselijk intellect aan dat van de Schepper stelt de mens langs twee wegen in staat de voorgegeven finaliteit van zijn handelen te ontdekken: hij heeft een habituele kennis van de eerste principes van de morele orde die in Gods scheppingsplan besloten liggen; voorts kan hij door reflectie op zijn wezensnatuur ontdekken wat hij door zijn handelen dient te verwezenlijken.

4. Vragen

Het empirisme met zijn utiliteitsdenken en de transcendente filosofie met haar suggestie dat de wereld en de mens maakbaar zijn, bestempelen het karakter van de gezondheidszorg in onze huidige cultuur. De overtuiging dat uit het zijn van de mens en van de wereld om hem heen geen normen voor het handelen kunnen worden afgeleid, sluit een door alle mensen te kennen en te aanvaarden waardepatroon uit. Voor zover waarneming leidt tot een kennis die allen aan moeten nemen, gaat het om de registratie van objectieve neutrale feiten. Dit is de tragiek van de autonome ethiek, die leert dat individuen hun eigen normen- en waardepatroon kunnen ontwerpen of kiezen en daarnaar leven voor zover zij anderen geen schade toebrengen. Dat morele normen en waarden in het publieke leven praktisch geen rol meer spelen, heeft tot gevolg dat er maar één type waarden is overgebleven die voor allen geldt, en dat zijn economische waarden. De facto is het autonome subject zelf – voor zover het om het openbare leven gaat – gereduceerd tot een economische waarde. Bestuurlijke organen kunnen zich vanwege het beroep op het recht op autonomie moeilijk met morele waarden en normen bezighouden. Hooguit kunnen zij zich wat betreft de organisatie van de samenleving richten op het zo efficiënt mogelijk inzetten van beschikbare arbeidskrachten en middelen. De sociale ethiek en de politiek hebben daardoor een sterk procedureel en bureaucratisch karakter, maar missen een inhoudelijke lading.

In dit verband moet nog op een andere tegenstrijdig aspect van de autonome ethiek worden gewezen: wanneer

het handelen uiteindelijk niet op algemeen geldende normen en waarden is gebaseerd, maar op neutrale feitenkennis, dan wordt informatie over (empirisch waarneembare) feiten uitermate belangrijk. In onze maatschappij wordt het individu overstelpt met informatie. Dit proces wordt nog versterkt door het toenemend gebruik van internet. Feitelijk betekent dit dat het individu voor zijn handelen afhankelijk wordt van informatie die hij niet zelf uitzoekt, maar hem wordt aangeboden. Zijn denken, ook zijn ethisch denken, wordt bepaald door het geheel aan informatie dat hem langs verschillende kanalen wordt aangeboden en ook van wat hem bewust of onbewust aan informatie onthouden wordt. Eigenlijk is de autonome ethiek een ethiek zonder subject: de autonome mens die zelf zijn waarden en normen bepaalt, bestaat eenvoudigweg niet.

Deze ontwikkeling weerspiegelt zich ook in de wereld van de gezondheidszorg. Het lichaam, de biologische natuur van de mens, is gedegradeerd tot een neutraal object zonder ethische lading, dat niet essentieel tot de persoon als zodanig behoort. In onze maakbaarheidscultuur geldt het menselijk lichaam daardoor als een object dat kan worden gereviseerd en gereconstrueerd. Had de gezondheidszorg tot voor kort een louter therapeutisch-palliatief karakter, nu richt zij zich in toenemende mate op het reviseren en reconstrueren van het menselijk lichaam. Hieruit blijkt dat het fundamentele filosofische denken zowel voor de medische ethiek als de praktijk van alledag richtinggevend is. Discussies over afzonderlijke medisch-ethische vraagstukken zonder zich te beraden op de fundamentele van onze cultuur als denkdaad blijven daarom uiteindelijk zonder vrucht. De verschillen op dit niveau bestempelen immers het pluriforme en technologische klimaat waarin wij leven.

De hamvraag is: laten onze kenvermogens, de fysieke structuur en functie van onze hersenen en de filosofische verklaring van het denkproces slechts de kennis van zintuiglijk waarneembare feiten toe en verder niets; of is alles wat wij kennen slechts een innerlijke structuur van onze geest; of hebben wij daadwerkelijk abstracte kennis die aan de realiteit beantwoordt, zodat onze universele begrippen en ons begrip van causaliteit en participatie met de objectieve realiteit corresponderen? Hiermee verlaten we echter het terrein van de ethiek en zijn we aangewezen op de bijdragen van de kant van de natuurkunde en de filosofische kenleer in de twee volgende lezingen.

Noten

1. A. MacIntyre, *Three Rival Versions of moral enquiry. Encyclopaedia, genealogy, and tradition*, London: Duckworth & Co., 1990.
2. Ibid., pp. 32-33.
3. F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, I, in: Friedrich Nietzsche, ed. K. Schlechta, München: Carl Hanser Verlag, 1973 (7e ed.), vol. III, p. 314.
4. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 260, in: Friedrich Nietzsche, op. cit., vol. 11, pp. 729-733.
5. F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinn*, I, in: Friedrich Nietzsche, op. cit., vol. III, p. 314.
6. A. MacIntyre, *Three Rival Versions of moral enquiry ...*, op. cit., p. 33.
7. Deze problematiek wordt uitgebreid aan de orde gesteld door H. Zwart, *Ethische consensus in een pluralistische samenleving. De gezondheidsethiek als casus*, Amsterdam: Thesis Publishers, 1993 (=Academisch proefschrift, Katholieke Universiteit van Nijmegen).
8. H. Schüngel-Straumann, *Der dekalog – Gottes Gebote?*, Stuttgart: KBW Verlag, 1973 (=Stuttgarter Bibelstudien bd. 67), pp. 41-47.
9. G.J. Hughes, *Authority in morals. An essay in christian ethics*, London: Sheed and Ward, 1983 (=Heythrop Monographs nr. 3), speciaal hoofdstuk II, pp. 26-63.
10. A. Rodríguez Luno, *Etica*, Firenze: Le Monnier (=Filosofia e realtà), 1992, pp. 32-56.
11. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, 1, I, London: I.M. Dent & Sons, 1940, vol. 2, pp. 177-178.
12. Enkele fenomenologen hebben gepoogd de problemen van de inhoud van de plicht in de kantiaanse ethiek

op te lossen door middel van de waarde-ethiek. De fenomenologie kan worden opgevat als een descriptieve of analytische methode die voor diverse typen filosofie openstaat, waaronder ook de realistische die onder punt c. zal worden behandeld. Zij vormt echter ook de basis voor de specifieke stroming in de filosofie, waartoe naast de grondlegger ervan, Husserl, onder meer Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner en Nicolai Hartmann, met hun onderlinge overeenkomsten en verschillen behoren. Hier beperken we ons voor alle eenvoud tot Scheler. Scheler meent met Kant dat de ethiek alleen op apriori's kan worden gefundeerd. Deze zijn volgens hem echter niet formeel, maar materieel, dat wil zeggen ze hebben een inhoud, de zogenaamde waarde. Deze waarden worden gekend als een geestelijk gevoel, een vorm van intuïtie. De scheiding tussen 'zijn' en 'moeten' geldt ook voor Scheler. De mens kent door het zogeheten 'Wertfühlen' de waarden en hun onderlinge hiërarchie, die objectief zijn en onafhankelijk van de persoon geldig zijn. De waarden zijn onder te verdelen in objectieve en morele waarden. Van een morele waarde wordt gesproken, als een keuze wordt gemaakt voor een hogere objectieve waarde. Zo is het een moreel goede waarde, als de mens zich eerder op geestelijk dan op sensitieve waarden oriënteert. Ofschoon op deze wijze de transcendentale filosofie wordt gecorrigeerd, blijft als moeilijkheid dat een rationele verklaring voor de waarden onmogelijk is. Bovendien wordt geen criterium aangegeven waarmee een echte objectieve waarde van een schijnbare kan worden onderscheiden.

13. Thomas van Aquino, Summa Theologica 1,21, 2c; vgl. I, 16, I.

Overgenomen met toestemming van uitgeverij Colomba.

Hoofdstuk II: Wat is denken? Bèta-wetenschappen over materie en geest

door dr. J.M. Schins, KNAW-fellow aan de Universiteit Twente



Hoofdstuk II uit het boek "Hoe komt het dat ethici verschillend denken. Schijnwerper op de cultuur" onder redactie van mgr.dr. W.J. Eijk, prof.dr. J.P.M. Leikens, Colomba, Oegstgeest 2000

Zijn computers binnenkort slimmer dan mensen? De computer 'Deep Blue' heeft veelvuldig wereldkampioen Gary Kasparov schaak mat gezet. Commerciële praatprogramma's simuleren de mens zo goed dat je het onderscheid niet meer kunt maken. Worden we misleid of is er echt geen wezenlijk verschil tussen mens en computer? Om deze vraag te beantwoorden zal ik eerst ingaan op een drietal in de twintigste eeuw gedane ontdekkingen. Deze hebben gemeen dat ze alle drie wijzen op de onvolledigheid van een wetenschappelijke discipline. Men spreekt over de onvolledigheid van een wetenschap als er een binnen het toepassingsgebied



van die wetenschap een onoplosbaar probleem bestaat. Van onvolledigheid ga ik over tot een definitie van materie, en aan de hand daarvan onderzoek ik of menselijk denken tot materie kan worden teruggebracht.

1. Biologie

Sinds Darwin in de negentiende eeuw zijn wereldschokkende inzichten formuleerde, is er veel vooruitgang geboekt. Op bijna alle fronten is Darwin gecorrigeerd, maar zijn hoofdgedachte staat sterker dan ooit overeind: de oorsprong der soorten kan verklaard worden uit de natuurwetten. De moleculaire ingrediënten voor het ontstaan der soorten zijn in de loop van de twintigste eeuw duidelijk geworden, ook al tasten we nog grotendeels in het duister wat het mechanisme betreft: heden ten dage is van geen enkel gen met zekerheid bekend hoe het is ontstaan. Ook hebben we in de twintigste eeuw leren begrijpen op welke manier de ontwikkeling van een organisme uit één enkele moedercel mogelijk is. Een complex proces dat welhaast industrieel aandoet.

De eerste die levende organismen beschouwde als een mechanisch uurwerk is Descartes. Ruwweg drie eeuwen na dato lijkt het er sterk op dat Descartes dit goed heeft gezien. Indien het uurwerk wordt opgewaardeerd tot een klonen-producerende fabriek, en het levend organisme neergewaardeerd tot een primitieve levensvorm, zoals een virus of een eencellige, gaat de vergelijking zeer ver op. Onderstaande tabel licht deze vergelijking toe.

fabriek	organisme
besturingsinformatie	chromosomen
bouwmachines	eiwitten
ruwe materie	voedsel
afval	uitwerpselen
eindproduct	nageslacht

Alles wat een virus heeft, heeft de klonen-producerende fabriek ook. Beide zijn ze voor hun reproducerende taak sterk afhankelijk van een specifieke omgeving, die zorgt voor de aanvoer van voedingsstoffen. Beide beschikken ze over de volledige informatie die nodig is om kopieën van zichzelf af te leveren. Het belangrijkste verschil is dat de fabriek zijn bouwplan twee-dimensionaal opslaat (diskettes, hard disks en CD's zijn allemaal plat, met maar één laag geschikt voor informatie-opslag) en het organisme drie-dimensionaal (chromosomen kunnen alle kanten in de ruimte opkrullen). Dit heeft uiteraard gevolgen voor de maximaal haalbare complexiteit van het geprogrammeerde object, maar daarop ga ik niet verder in.

Biologen zijn tegenwoordig vrij eensgezind in de overtuiging dat 'leven' niets mysterieus is, niets organisch-dynamisch-onvoorspelbaars, maar botweg een staaltje hoogstaande programmatuur in een specifieke hardware-omgeving (eiwitten, vetten, enzovoorts). Uitgangspunt voor mijn betoog zijn nu de volgende drie stappen:

- a) De bouw van een organisme wordt bepaald door het erfelijk materiaal: als je iets verandert aan het DNA in de moedercel, dan verandert ook het uiterlijk van het betreffende individu.
- b) De gedragsrijkdom van een individu is bepaald door zijn bouw: een vlieg kan niet praten omdat hij geen stembanden heeft; een mens kan niet vliegen omdat hij geen vleugels heeft.
- c) De gedragsrijkdom van een soort is bepaald door dat van de individuen afzonderlijk: bijen kunnen elkaar duidelijk maken, middels kunstig uitgevoerde dansjes, waar de buit ligt. Anderzijds bouwen bijen geen operahallen. Ze kunnen immers niet zingen!



Bovengenoemde drie stappen kun je natuurlijk ook samenvatten in één zin: de gedragrijkdom van een soort is bepaald door zijn DNA, net zoals de rekenkracht van een computerprogramma is bepaald door de binaire code. Werkende computerprogramma's die qua code zeer weinig van elkaar verschillen, vertonen een vergelijkbare output bij gelijke input. Op dezelfde wijze vertonen diersoorten die genetisch weinig van elkaar verschillen ook een gelijkaardige gedragrijkdom. Dit blijkt zeer duidelijk uit de verschillende manieren waarop de natuur het eiwit cytochroom-c heeft geprogrammeerd: daarvan is de structuur bekend voor bacteriën, fungi, planten, dieren en mens. Conclusie: organisch leven en gedragrijkdom zijn volledig herleidbaar tot intelligente programmatuur.

De evolutieboom die op grond van genetische gegevens kan worden samengesteld toont duidelijk een toenemende gedragrijkdom, met als voorlopig hoogtepunt de chimpansee. Dit dier is duidelijk in staat tot de tweede orde van abstractie en de tweede orde van intentionaliteit. Er is sprake van een tweede orde van abstractie als het dier onderscheid kan maken tussen een klasse van objecten en haar eigenschappen; van een tweede orde van intentionaliteit, als het dier aan anderen intentionaliteit kan toekennen. Andere zoogdieren scoren aanmerkelijk zuiniger, maar beheersen wel de eerste orde van intentionaliteit (het vermogen om intenties te hebben) en de eerste orde van abstractie (het vermogen om onderscheid te maken tussen een object en zijn eigenschappen). Terug in de evolutionaire ladder wordt de gedragrijkdom almaar geringer: reptielen, amfi-bieën, vissen, tot aan de eencelligen.

Er is echter één uitzondering op bovengenoemd verband tussen DNA en gedragrijkdom: de mens. Evolutionair gezien is de mens een tweelingbroertje van de chimpansee (ze zijn slechts vijf miljoen jaar geleden gedivergeerd), en toch is het gedragverschil tussen mens en chimpansee onvergelijkbaar veel groter dan dat tussen chimpansee en zoogdieren die honderd miljoen jaar geleden zijn gedivergeerd. Een verbluffende discontinuïteit is te zien in abstraherend vermogen en intentionaliteit. Waar de evolutie vijf miljard jaar nodig heeft gehad om twee ordes van abstraherend vermogen te programmeren, hebben vijf miljoen jaar volstaan om een oneindig aantal verdere ordes van abstraherend vermogen te programmeren. De mens maakt immers niet alleen onderscheid tussen een klasse van klassen van klassen (enzovoorts) van objecten en haar eigenschappen, maar is in staat om het abstraherend proces zelf te abstraheren. Deze laatste abstractie zou je 'oneindige orde' van abstractie kunnen noemen, omdat die uitstijgt boven alle eindige ordes.

Waar haalt de mens dit unieke abstractievermogen vandaan? Niet uit de genen, want die deelt hij met de chimpansee. Toch leert de biologie dat gedragrijkdom alleen maar uit de genen kan komen. Het antwoord op de strikt biologische vraag waar de mens zijn gedragrijkdom vandaan heeft, ligt daarom buiten de biologie. Met andere woorden: de biologie is een onvolledige wetenschap.

2. Wiskunde

Onlangs zei Frederick Brooks, ter gelegenheid van de ontvangst van de ACM Allen Newell Award voor zijn toepassingen van computer science: *'It is time to recognize that the original goals of artificial intelligence were not merely extremely difficult, they were goals that, although glamorous and motivating, sent the discipline off in the wrong direction'*. Er is dus iets mis met de oorspronkelijk idee van artificial intelligence, volgens welke een computer in principe in staat is om het menselijk denken over te nemen. Wat is er dan precies mis mee? Roger Penrose heeft het allerduidelijkst uitgelegd in zijn boek *The Emperor's New Mind*. Penrose heeft gebruik gemaakt van de stelling van Kurt Gödel, een Oostenrijks wiskundige, volgens wie er in elk voldoende krachtig, wiskundig systeem een stelling bestaat die waar is maar niet uit axioma's kan worden afgeleid. Dat is een hele mondvol die ik zal proberen begrijpelijk te maken. Eerst nog een heel klein beetje geschiedenis.

In 1900 formuleerde David Hilbert voor het eerst zijn zogenaamde Emscheidungsproblem (entscheiden betekent

beslissen), waarin hij zich afvroeg of er een algoritme bestaat dat alle wiskundige vragen kan oplossen. Het wetenschappelijk onderzoek in die tijd leek gunstige voortekens te bieden in die richting, en Hilbert was hard op zoek naar de weg die tot zo'n algoritme leidt. Eénendertigjaar later publiceerde Gödel zijn dramatische bevindingen. Hilbert was afwezig toen Gödel zijn resultaten voor het eerst op een congres presenteerde, en werd ontzettend kwaad toen hij later de inhoud ervan vernam. Zeer begrijpelijk! Gödels werk was namelijk een lelijke streep door Hilberts rekening.

Om dat in te zien moeten we terug naar de stelling van Gödel: *in elk voldoende krachtig, wiskundig systeem bestaat een stelling die waar is maar niet uit de axioma's kan worden afgeleid*. Een wiskundig systeem bestaat uit axioma's, uitgeschreven in basissymbolen, en rekenregels. Als je de rekenregels goed toepast kun je bijvoorbeeld in de getaltheorie afleiden dat $3+5$ gelijk is aan 8. Een axioma is een uitgangspunt waarvoor geen bewijs kan worden gegeven. Als voorbeeld van een wiskundig axioma noem ik het derde axioma van Peano: verschillende natuurlijke getallen kunnen niet dezelfde opvolger hebben. Het 'voldoende krachtig' van Gödels stelling zorgt ervoor dat het wiskundig systeem een minimum aan uitdrukingskracht heeft. In Gödels werk, dat over getaltheorie ging, bereikte hij die kracht door de zogenaamde μ -operatie te definiëren. Deze operatie geeft het kleinste getal dat aan een bepaalde voorwaarde voldoet. Ik zeg het erbij opdat de lezer zich niet tekort gedaan voelt, want de hele μ is voor mijn betoog van luttel belang. Om zijn stelling te bewijzen heeft Gödel zijn uitgebreide getaltheorie gecodificeerd, dat wil zeggen, alle symbolen en operaties door getallen en bewerkingen op die getallen vervangen. Op een heel slimme manier, uiteraard. Zodanig namelijk, dat elke 'zin' (bijvoorbeeld: "het kleinste oneven getal is 1") overeenkomt met een getal (het zogenaamde Gödelgetal van die zin), en andersom, dat uit elk Gödelgetal op eenduidige wijze de overeenkomende zin kan worden afgeleid. Op deze manier correspondeert elk axioma met zijn Gödelgetal, en zo ook elke stelling of bewijs. Het is alsof je alle mogelijke moppen op een rijtje zet (bijvoorbeeld op alfabetische volgorde), en vervolgens een getal roept. Als de toegesprokene zijn huiswerk goed heeft gedaan en de hele lijst moppen inclusief ordening uit zijn hoofd kent, zou hij in een schaterlach kunnen uitbarsten. Het slimme van Gödel is dat je niets uit je hoofd hoeft te leren. Hij heeft gewoon een wiskundig recept meegegeven dat je in staat stelt bij elk getal de overeenkomstige zin te construeren.

Gebruik makend van zijn codificatie heeft Gödel niet alleen maar aangetoond dat er een stelling bestaat die zijn eigen onbewijsbaarheid stelt, maar bovendien dat deze stelling waar is. *Hiermee heeft Gödel op algemene wijze aangetoond dat wiskundige waarheid meeromvattender is dan formele bewijsbaarheid*. Er hoeft maar één tegenvoorbeeld te bestaan voor de stelling dat wiskundige waarheid identiek is aan formele bewijsbaarheid, om die stelling op te blazen. Welnu, dat tegenvoorbeeld is de Gödelstelling.

U kunt zich nu misschien de wanhopige reactie van Hilbert op Gödels werk voorstellen: als er een ware maar formeel onbewijsbare stelling bestaat, bestaat er ook een ware oplossing van een probleem zonder dat er een algoritme bestaat dat die oplossing, uitgaande van de axioma's en gebruik makend van de rekenregels, kan berekenen. *Das Entscheidungsproblem ist entschieden*, maar helaas niet zoals de reductionisten dat graag hadden gezien.

Voor zijn bewijsvoering tegen *artificial intelligence* gebruikt Penrose behalve de stelling van Gödel ook de stelling van Turing. De stelling van Turing geeft aan dat er geen enkele procedure bestaat die kan beslissen of een gegeven stelling al dan niet bewijsbaar is. Deze stelling brengt bovendien in kaart welke de reikwijdte is van ideale computers (met oneindig veel geheugencapaciteit). Op onderstaande wijze toont Penrose aan dat het menselijk denken wezenlijk superieur is aan dat van een ideale computer:

Het is een ervaringsfeit, en tegelijkertijd het fundament van wetenschappelijk onderzoek, dat onderzoekers door een abstracte redenering een wiskundige juistheid van een onjuistheid kunnen onderscheiden, en daarmee tot consensus komen.



Als de mens puur machinaal (algoritmisch) denkt, dan moet zijn algoritme om tot het wiskundig waarheidsoordeel te komen derhalve universeel zijn; immers, als de algoritmes van persoon tot persoon verschillen zou het echt niet lang duren totdat er onenigheid ontstaat over hoeveel $3+4$ nu is: 8 volgens mijn algoritme, en 7 volgens dat van jou.

Dit algoritme is ingebed in een systeem met eigen Gödelstelling; indien de mens zijn eigen algoritme kent, kan hij volgens de procedure van Gödel ook de Gödelstelling van het bijbehorend systeem construeren.

Gödel heeft net aangetoond dat algoritmisch, *deductief* redeneren niet toestaat de Gödelstelling te 'beslissen' (dat wil zeggen, de waarheid of onwaarheid ervan aan te tonen).

Het algoritme uit punt (2) moet derhalve fundamenteel ontoegankelijk zijn voor de mens.

De basis van artificial intelligence is echter juist dat het menselijk denken machinaal werkt, en dus volledig teruggebracht kan worden tot de computerwerking van het menselijk brein.

Huidig biologisch onderzoek biedt geen enkele indicatie dat bepaalde biologische onderdelen van de mens (of zijn brein) fundamenteel niet toegankelijk zouden zijn; als alle materie in de mens in principe toegankelijk is, dan moet ook de programmering in het DNA toegankelijk zijn, en daarmee het algoritme uit punt (2) dat de mens gebruikt om tot een wiskundig waarheidsoordeel te komen.

Penrose roept vervolgens uit: 'To my thinking, this is as blatant a *reductio ad absurdum* as we can hope to achieve, short of an actual mathematical proof!' De latijnse termen *reductio ad absurdum* betekenen een bewijs uit het ongerijmde. De aanname van het ongerijmde in bovenstaande redenering is het tweede punt: *als de mens machinaal denkt*. Die aanname blijkt tot een absurde conclusie te leiden, namelijk dat het menselijk algoritme tegelijkertijd wel (punt 7) en niet (punt 5) kenbaar moet zijn.

Mijns inziens volgt uit de redenering van Penrose niet alleen dat het menselijk denken wezenlijk superieur is aan dat van de computer. Indien we materie definiëren als *dat aspect van de realiteit dat gehoorzaamt aan wiskundig-kwantitatieve wetten*, kan dat menselijk denken principieel niet tot de materie worden teruggevoerd. Computerwerking steunt immers op wetmatigheid in de natuur, dat wil zeggen, op natuurwetten. Welke natuurwetten er in de toekomst ook mogen worden ontdekt, ze zullen hooguit leiden tot nieuwe soorten computers, maar deze zullen nooit het rekenvermogen van een ideale computer overtreffen. De computer gebruikt de wetmatigheid in de natuur in feite ten behoeve van informatieverwerking. Het menselijk denken onderscheidt zich blijkbaar van computer-denken doordat het niet slechts informatieverwerking inhoudt. Er is een wezenlijk verschil tussen *begrijpen* en informatie verwerken.

3. Natuurkunde

Vanaf het begin is er algemene consensus geweest over het feit dat onvoorspelbaarheid in de quantummechanica een tot dan toe onbekend karakter droeg. Tegenwoordig meent de grote meerderheid van specialisten dat onvoorspelbaarheid een fundamentele eigenschap van de natuur is: *er kan geen theorie komen die voorspelt wat de quantummechanica – op het gebied waar zij van toepassing is – open laat*. Dit wordt de volledigheid van de quantummechanica genoemd: er zal nooit een theorie komen die wel voorspelt wat de quantummechanica niet voorspelt. Met andere woorden, de natuurkunde is *onvolledig*: er bestaan strikt natuurkundige vragen die niet door de natuurkunde kunnen worden beantwoord. Een voorbeeld van zo'n vraag is of een foton al dan niet spiegelt op een halfspiegelend oppervlak. Naarmate de natuurkundige kennis van het spiegelsproces in de loop van de negentiende en twintigste eeuwen toenam, werd het steeds duidelijker dat de natuurkundige gemeenschap niet iets belangrijks over het hoofd zag, maar dat de natuur zich nu eenmaal zodanig gedraagt dat een voorspelling van het gedrag van een enkel foton principieel onmogelijk is.



Het toeval, dat door de quantummechanica op een wel zeer bijzonder voetstuk is gezet, vormt een groot probleem voor het filosofisch materialisme. Als alles materie is, dan ook toeval. En als natuurwetten de materie beschrijven, *dan is het ten enen male onverklaarbaar waarom toeval zich principieel niet laat beschrijven door de natuurwetten*. Het is dus geenszins verwonderlijk dat het toeval door materialisten op een haast ritueel-mystieke manier wordt behandeld. Wetenschap is echter gebaat bij duidelijkheid. Wie accepteert dat toeval principieel niet beschrijfbaar is door natuurwetten, accepteert evenzeer dat er naast materie ook een ander, wezenlijk daarvan onderscheiden, constitutief principe van de realiteit bestaat.

Evenals het toevalsconcept, dat vóór de quantummechanica allang bestond, maar door de quantummechanica een nieuwe dimensie heeft gekregen, is ook de correlatie door de quantummechanica in een nieuw licht komen te staan. Een klassieke vorm van correlatie is die van de seizoenen en de gemiddelde temperatuur: in de zomer is het warmer dan in de winter. Soms verhouden zich de gecorreleerde termen als oorzaak en gevolg, soms zijn ze beide het gevolg van een andere oorzaak. In het genoemde voorbeeld is het duidelijk dat zowel de seizoenen als de gemiddelde temperatuur het gevolg zijn van de manier waarop de aarde om de zon draait.

De gecorreleerde tweedeeltjes-experimenten van de jaren tachtig hebben aangetoond dat de quantummechanische correlaties op een belangrijk punt verschillen van de klassieke. Beschouw een doos met één rode en één blauwe knikker. Als twee proefpersonen elk één knikker uit de doos halen kunnen ze de kleur van elkaars knikker te weten komen zonder de knikker van hun tegenspeler te zien. In de quantummechanica is dit niet meer het geval, omdat een tweeknikker-systeem niet mag worden behandeld als twee onafhankelijke éénknikker-systemen: een tweeknikker-systeem mag weliswaar de eigenschap hebben dat bij meting altijd twee ongelijke kleuren worden aangetroffen, maar het is niet toegestaan om daaruit te concluderen dat de rood gebleken knikker altijd rood is geweest.

Een onlangs gepubliceerd gecorreleerd driedeeltjes-experiment heeft dit typisch niet-klassieke aspect van de quantumwereld nog pijnlijker geïllustreerd. Dit experiment is – zoals tot nog toe altijd weer – in volledige overeenstemming met de voorspellingen van de quantummechanica. Het verschil tussen de twee-deeltjes- en driedeeltjes-experimenten is het volgende: het anti-klassieke gedrag van een driedeeltjes-systeem is klaarblijkelijk voor elke afzonderlijke driedeeltjes-gebeurtenis (dat wil zeggen, de drie deeltjes hoeven maar één keer te worden gemeten), terwijl het anti-klassieke gedrag van een tweedeeltjes-systeem pas blijkt uit de statistiek (dat wil zeggen, er zijn vele herhaalde metingen van de twee deeltjes nodig).

In filosofisch opzicht is het van groot belang dat de natuur in één en dezelfde driedeeltjes-gebeurtenis onvoorspelbaarheid met correlatie combineert. Uit het gegeven dat er in de natuur principieel onvoorspelbare processen optreden, hadden we geconcludeerd dat er een niet-materieel principe moet bestaan dat constitutief is voor de natuur. *Nu blijkt dat onvoorspelbaarheid gepaard gaat met correlatie, kan men niet anders dan de conclusie trekken dat genoemd niet-materieel principe niet alleen niet strijdig is met causaliteit, maar haar vereist.*

Natuurkunde schijnt de enige discipline te zijn waarin correlaties niet vanzelfsprekend als een gevolg van een dieper liggende oorzakelijkheid worden erkend. In de medische sector bestaat hierover niet de geringste twijfel. Hoe onderzoekt een arts de werking en eventuele bijwerkingen van nieuwe medicijnen? Neem een voldoende grote groep patiënten waarvan de helft het te testen medicijn gebruikt en de andere helft een *placebo* krijgt toegediend (een pilletje zonder enige medische werking). Als de proef wetenschappelijk verantwoord wordt uitgevoerd weten noch de toedieners de artsen, noch de patiënten of ze met het medicijn of met het *placebo* te maken hebben. Op deze manier wordt de kans op psychologische effecten geminimaliseerd. Deze werkwijze heet 'dubbelblind'.

Wat een negatief uitgevallen dubbelblinde toets uitwijst, is dat de genezende werking niet van het toegediende

medicijn uitgaat. Maar indien er, voor dezelfde patiënten, artsen en medicijnen, niet-dubbelblind toch een correlatie optreedt, betekent dat niet dat er geen oorzaak voor de genezing is, maar simpelweg dat niet het medicijn die oorzaak is. Bijvoorbeeld het vertrouwvol inpraten van de arts. Waarom niet? De studie der menselijke psychologie toont aan dat op dit gebied nog alles mogelijk is. Of iets dat nog moeilijker te traceren is: elke keer dat de arts een gegeven medicijn uit zijn kast haalt stoot hij zijn pennendoos van het bureau; een aantal patiënten bukt zich om die doos op te rapen, en de bukbeweging maakt een geklemde nekzenuw los, waardoor de klacht verdwijnt. Hier is dus wel sprake van correlatie met het medicijn, maar niet van directe causaliteit van medicijn naar genezing. En toch zou het onjuist zijn om uit correlatie niet oorzakelijkheid te concluderen, ook al ligt die oorzakelijkheid in een bijzaak als de bukbeweging.

De volledigheid van de quantummechanica impliceert fundamentele onvoorspelbaarheid. Correlaties impliceren causaliteit. *De combinatie in de natuur van quantummechanische volledigheid en correlatie – van fundamentele onvoorspelbaarheid en causaliteit -, niet naast elkaar, maar als aspecten van één fenomeen, wijst op het bestaan van een bron die op causale manier keuzes maakt in de natuur, die niet door de natuurkunde beschreven kunnen worden.* Ervan uitgaande dat de natuurkunde alle materiële wisselwerking beschrijft, bestaat er derhalve iets niet-materieels dat invloed uitoefent op de materie. Deze invloed valt per definitie buiten het domein van de natuurkunde, en toch zijn de natuurkundige wetten als het ware veroordeeld tot de beschrijving van de gevolgen ervan. De natuurkunde moet het daarom met statistische beschrijvingen doen, en draagt daarmee het onmiskenbaar stempel der onvolledigheid.

4. Filosofische conclusies

De onvolledigheid van biologie, wiskunde en natuurkunde wijzen op een niet-materieel aspect in de mens. Een filosofisch model van onze wereld dat consistent wil zijn met genoemde ontdekkingen in de twintigste eeuw mag daarom niet *monistisch* zijn (uitgaan van één enkel principe), zoals het materialisme of het idealisme. Probleem is immers dat de mens gehoorzaamt aan twee soorten wetten: aan natuurwetten en aan geestelijke wetten, die het domein van de vrijheid beslaan. De wetten zijn weliswaar van volledig verschillende aard, maar de mens is één. Het dualisme van Descartes is daardoor kansloos, evenals dat van Kant. Hoe staat het dan met het aristotelisch-thomistisch model: is dat misschien te rijmen met bovengenoemde feiten? Mijns inziens wel. In het kader van deze lezing zal ik me beperken tot twee voorde hand liggende tegenwerpingen.

Het thomisme kent een vegetatieve ziel toe aan planten, en een sensitieve aan dieren. Deze ziel bepaalt als *forma substantialis* hun metafysische essentie. Hoe kan dan een dier wezenlijk gelijkwaardig zijn aan een computer? Welnu, ook een computer heeft zijn thomistische ziel, die men 'processief' zou kunnen noemen. Deze ziel voldoet aan de belangrijkste thomistische eigenschap van zielen, namelijk dat ze principes van werking zijn. De processieve, vegetatieve en sensitieve zielen hebben gemeen dat ze vergaan met de materiële ordening, in tegenstelling tot de menselijke ziel (*Summa Theologiae* I 76, ad 4), die de vernietiging van het lichaam overleeft. Het verschil tussen de verschillende *formae immensae* (zielen van computers, planten en dieren) is niet wezenlijk maar gradueel. Dit blijkt duidelijk uit het feit dat het biologisch gezien onmogelijk is om een scherpe lijn te trekken tussen plant en dier, net zomin als een scherpe lijn getrokken kan worden tussen seksuele en asexuele voortplanting, of tussen organisch leven en niet-leven. Dat dierlijk leven zoveel rijker is dan computer-output is daarom niet het gevolg van een wezenlijk, maar slechts gradueel hogere ziel, die volledig kan worden teruggebracht tot programmeringsintelligentie. Het antwoord op de titel vraag luidt hiermee dat menselijk denken een niet-materiële bezigheid is die weliswaar gebruik maakt van de signaal-verwerkende activiteiten van het menselijk brein, maar daarvan wezenlijk onderscheiden is.

Is deze visie daarom Cartesiaans, in de zin dat de ziel een toevoegsel is aan de geordende materie? Geenszins: de dierlijke ziel bestaat immers uit de programmeringsintelligentie, en deze is uiteraard niet materieel. Het

thomistische principe dat de ziel een substantiële vorm is, wordt daarmee geen geweld aangedaan. De substantiële vorm van de mens staat operaties toe op verschillende niveaus: van spijsverteren via breinfuncties tot denken. De enige ordeningsonafhankelijke ziel is de menselijke, waardoor de mens als enig organisme in staat is tot geestelijke handelingen: willen en denken.

Omdat dit congres uitgaat van de Stichting Medische Ethiek wil ik graag besluiten met enkele woorden over ethiek. De enige wezenlijke discontinuïteit in de natuur is niet het onderscheid tussen organisch leven en anorganische structuur, maar tussen begeesterd en onbegeesterd leven. Dieren zijn onbegeesterd –mij is geen enkele tegenindicatie bekend– en daardoor niet in staat tot ethische handelingen. Wel hebben dieren hun gedragscode. Het verschil tussen gedragscode en ethiek is dat een gedragscode materiële noodzaak is (beantwoordt aan natuurwetten), terwijl ethiek geestelijke noodzaak is (beantwoordt aan geestelijke wetten). De geestelijke wetmatigheid, grond van ethiek, bestaat in de terugslag op de *handelende partij* van zijn of haar eigen handelen: moord op een onschuldige is altijd schadelijk voor de handelende partij. Dat er ook schade optreedt bij het slachtoffer is eveneens wetmatig, maar in eerste instantie van materiële oorsprong, net zoals bij dieren.

Overgenomen met toestemming van uitgeverij Colomba.

Hoofdstuk VII: De cultuur van de maakbare mens

door dr. S.H.J. Seminckx, arts te Brussel



Hoofdstuk VII uit het boek "Hoe komt het dat ethici verschillend denken. Schijnwerper op de cultuur" onder redactie van mgr.dr. W.J. Eijk, prof.dr. J.P.M. Leikens, Colomba, Oegstgeest 2000

Men heeft mij gevraagd te spreken over de 'cultuur van de maakbare mens.' De laatste tijd, vooral na de publicatie, in 1995, van 'Evangelium Vitae' (1) heeft men vooral de uitdrukking 'cultuur van de dood' te horen gekregen: een cultuur van de 'wegwerp-mens,' waarin abortus, euthanasie, zelfmoord en moord prominent aanwezig zijn. En waarin – hoe paradoxaal ook – de zorg voor het lichaam en de gezondheid – bijvoorbeeld door het gebruik van plastische chirurgie en bodybuilding, van fitness en diëtetiek, enz. – steeds groter wordt. Een cultuur waarin mensen – zelfs de meest onschuldige, zoals het zo dramatisch aan het licht kwam in mijn land – 'gebruikt' worden door anderen om hun wildste impulsen te bevredigen. Men heeft het zelfs over een 'seksindustrie'. Wij leven nu ook met technieken die toelaten mensen letterlijk te 'maken'. Ik heb het over kunstmatige voortplantingstechnieken. In mijn vele discussies met studenten in de geneeskunde, hebben we het zeer dikwijls over dit probleem gehad, dat bijzonder interessant is in het geheel van de bio-ethische discussie: is het ethisch toegestaan een mens te 'maken'?



Naar mijn ervaring is deze problematiek een schoolvoorbeeld van een moeilijke denkoefening, die de belangrijkste kenmerken van de huidige cultuur aansnijdt.

De kunstmatige bevruchting stelt op een bijzonder acute manier het probleem van de verhouding ethiek-techniek aan de orde. Om de discussie te vereenvoudigen en toe te spitsen op de essentie, zal ik de vraag zo stellen: mag men via de techniek een kind verwekken bij een getrouwd echtpaar, dat steriel is en voor wie homologe in-vitrofertilisatie of kunstmatige inseminatie de enige uitweg is?

Volgens Van Dale is de techniek het “geheel van de bewerkingen of verrichtingen, nodig om in een bepaalde tak van kunst, handwerk, nijverheid enz. iets tot stand te brengen.” Ze heeft dus haar eigen finaliteit (‘iets tot stand brengen’) en haar eigen dynamica van rendement (het meeste resultaat, op de snelste manier, met de minste kosten) en kwaliteitscontrole (het beste resultaat). Het grote verschil tussen techniek en ethiek ligt in het feit dat de eerste geen onderscheid maakt tussen doel en middel. In de ethiek daarentegen, maakt men een duidelijk verschil tussen deze twee begrippen. Het fundamenteel ethisch principe, dat de grenzen van godsdiensten en ideologieën overschrijdt, luidt dat de menselijke persoon altijd een doel in zich is en nooit als een middel mag worden gebruikt.

Dit principe – de mens altijd behandelen als een doel – ligt aan de basis van hetgeen men liefde noemt: in de liefde zoekt men uitsluitend het goede van de andere, voor de andere, zonder dubbelzinnig oogmerk, zonder enige berekening, zonder verscholen intentie. Dat noem ik de ‘gratuiteit’ van de liefde, de fundamentele belangeloosheid van ieder gebaar van echte liefde. Daarom zijn wij – a contrario – ook zo verontwaardigd als een daad wordt gesteld die alle kenmerken heeft van deze belangeloosheid maar toch iets anders beoogt: bijvoorbeeld iemand die zich als vriend opstelt om een gunst te bekomen, iemand die een aalmoes geeft om in de kijker te geraken, enz ..

Mag techniek op de mens worden toegepast? Het antwoord is vanzelfsprekend ja: de geneeskunde doet het elke dag. De liefde voor zijn medemens verplicht zelfs de arts de patiënt te helpen met behulp van de medische techniek. De geneesheer eerbiedigt een fundamentele ethische houding tegenover de mens *telkens wanneer hij, met liefde, een technische daad stelt*.

Hier precies ligt het probleem van de kunstmatige bevruchting. Een subtiele verschuiving in de woorden, maar een gigantisch verschil voor de waardigheid van de mens: daar waar de geneesheer met liefde technische daden stelt, *stelt hij bij in-vitrofertilisatie, met de techniek, een daad van liefde*, dé liefdesdaad van het huwelijk bij uitstek.

Want het samenbrengen van de voorwaarden voor een mogelijke bevruchting is voor alle mensen, van alle tijden, het gevolg van hetzelfde gebaar waardoor een man en een vrouw hun totale wederzijdse liefdesgave bezegelen en uitdrukken.

Seksualiteit is niet zomaar één van de vele manieren om kinderen te verwekken, want seksuele betrekkingen hebben in het huwelijk een heel bijzondere draagwijdte: hetgeen ze aanduiden brengen ze ook tot stand, want een kind is een vrucht, een verwezenlijking, een belichaming, van de echtelijke liefde. Niet per toeval wordt een persoon op die manier verwekt: het is een vereiste van de menselijke waardigheid.

Deze bewering vormt een groot struikelblok voor de huidige mentaliteit, want aan de basis van deze stelling ligt een diepe antropologische visie, die frontaal botst met de hedendaagse cultuur. Wat staat hier op het spel?

- de visie op de persoon als een eenheid van lichaam en ziel, waarin de liefde zich in éénzelfde lichamelijke en spirituele ‘taal’ uitdrukt
- de visie op de echtelijke liefde als een wederzijdse totale, exclusieve en definitieve overgave
- de visie op seksualiteit, als een uitdrukking van het wederzijds engagement van de echtelijke liefde



– de visie op het kind, dat de waardigheid heeft van een persoon, en dus behandeld moet worden met liefde en verwekt in een gebaar dat *in zich* liefde uitdrukt. Deze verschillende punten uitdiepen zou ons heel ver kunnen voeren. Zij vormen één voor één ernstige knelpunten in de meeste discussies over bio-ethiek. Deze knelpunten moeten aangepakt worden, vooral door theologen, filosofen en moralisten, maar ook door medici en andere beroepsmensen. Ik zal er straks in het kort op terug komen.

We hebben vandaag geen tijd om deze discussie uit te diepen. Daarom zou ik mij hier willen beperken tot een aantal bedenkingen over de gevolgen van kunstmatige bevruchting: paradoxen en tegenstrijdigheden schilderen is dikwijls de eerste stap tot een diepere reflectie.

Laat ons eerst de gevolgen voor de ouders bespreken. Iedereen beseft min of meer hoe verheven de huwelijksdaad is als deze de liefde uitdrukt tussen een man en een vrouw, een gebaar waardoor de toekomstige ouders echte partners worden van het mysterie van de menselijke voortplanting. Bij reageerbuisbevruchting wordt de rol van ouders gereduceerd tot die van ei- en zaadcellenleveranciers. Professor Lejeune merkte eens nogal droog op, dat bij in-vitrofertilisatie de man vader wordt in een muurkast.

Ten tweede, wat het kind betreft: alléén de natuurlijke voortplanting biedt aan het verwekte kind de waarborg geboren te worden als vrucht van een gebaar dat intrinsiek de ‘gratuiteit’ van de liefde uitdrukt: de baarmoeder is een soort ‘intiem laboratorium’, waar niemand het verwekken van een nieuw menselijk wezen kan manipuleren. In het laboratorium van de kunstmatige bevruchting daarentegen, wordt het kind door een productieketen verwekt: zijn ‘vervaardiging’ is onderworpen aan de maatstaven en van rendement (stimulatie van de eierstokken, meervoudige bevruchting en inplanting, reserve-embryo’s, enz.) en kwaliteitscontrole (abortus provocatus in geval van misvormingen, ‘reductie’ bij “meerlingen), zonder nog te spreken over mogelijke – en reeds veelvuldig gedocumenteerde – vergissingen en misbruiken. Hier bevinden wij ons waarlijk in de kern van ‘de cultuur van de maakbare mens.’

Sommigen zullen tegenwerpen dat de intentie de grootste aandacht moet krijgen, dat de kracht van de liefde als het ware verschoning mag vragen voor de gebreken van de techniek. Dit standpunt verdient begrip maar stuit op de harde feiten: men kan weliswaar liefdevol techniek toepassen maar men zal nooit technisch de echtelijke liefde kunnen uitdrukken – en dus waardig een mens verwekken – omdat de interne logica van techniek gratuititeit uitsluit. Liefde kan inderdaad heel sterk zijn maar die sterkte drukt zich niet uit in een technische verwekking van een kind, maar wel in het ontvangen van elk nieuw leven als een gave. Een liefde die tot elke prijs een kind voor zich opeist spreekt zichzelf tegen. Er bestaat geen recht op een kind; er bestaan wel Rechten van het Kind, o.a het recht op ‘privé-verwekking,’ zonder inmenging van buitenstaanders, hoe zuiver de bedoelingen van het echtpaar ook mogen zijn. Is het niet paradoxaal dat wij geen schending dulden van ons privé-leven maar probleemloos de schending aanvaarden, niet alléén van het privé-leven van het embryo, maar ook van zijn conceptie, de cruciale fase waarin zijn leven begint en de kenmerken van zijn identiteit worden bepaald? Is het ook geen paradox van onze samenleving dat ze kost wat kost kinderen kunstmatig verwekt en tegelijkertijd ontelbare ongeboren levens uitschakelt door abortus? Hoe zijn deze tegenstrijdigheden te verklaren? Vandaag de dag moet het kind, gewenst’ zijn: als het niet gewenst is en toch wordt verwekt, grijpt men naar abortus; als het niet verwekt wordt, maar toch vurig gewenst, dan bestelt men een baby bij de gynaecoloog. Deze mentaliteit wijst op een ernstige ontsporing: wij hebben het kind geïnstrumentaliseerd, met alle gevolgen van dien.

Het kind is hier niet meer de vrucht van een belangeloze totale zelfgave van man en vrouw aan elkaar, die zich uitdrukt in het engagement van het huwelijk, waaraan de seksualiteit uiting geeft. Daarom, hoe zuiver de intenties van een echtpaar ook kunnen zijn, wij moeten ze helpen in te zien dat die methode objectief een



ethisch onaanvaardbare reductie inhoudt van hun kijk op zichzelf, op hun echtgenoot, op het kind dat door hun zelfgave wordt verwekt. Het is de reductie die Karol Wojtyła zo nadrukkelijk beschrijft in zijn boek 'Liefde en verantwoordelijkheid' (2) en die hij 'utilitarisme' noemt. In alle discussies die ik al gevoerd heb over in-vitrofertilisatie, komt men onvermijdelijk altijd tot de vraag: "Ja, maar als een echtpaar een kind vurig wenst en over geen ander middel beschikt, is het dan toch niet beter het kind te verwekken met deze techniek dan helemaal geen kind te krijgen?" De redeneringsfout ligt verscholen in de vraag zelf: over het bestaan van een mens, over het bestaan van u en mij, mag men nooit spreken in termen van 'beter' of 'slechter,' van 'nodig' of 'onnodig,' van 'nuttig' of 'nutteloos.' De waardigheid van de mens bestaat hierin dat hij niet in dat soort categorieën kan worden ingedeeld en aan berekeningen ontsnapt.

Een mens is een gave op zich, voor zich: daarom zegt *Gaudium et Spes* dat de mens "het enige schepsel op aarde is dat om zichzelf door God gewild is." (3) Het is daarom ook dat het 'eerste' gebaar tegenover een mens, namelijk zijn verwekking, een daad moet zijn die *in zich*, intrinsiek, totale, belangeloze liefde uitdrukt.

Moet er dan niets worden gedaan om aan het leed van sommige steriele echtparen tegemoet te komen? Een kinderwens siert de ouders. Steriliteit kan een waar drama zijn. Daarom moet de geneeskunde al het mogelijke doen om steriliteit te genezen. Dit is trouwens haar roeping: genees-kunde is de kunst om te genezen, om te herstellen, eventueel met behulp van de techniek, bijvoorbeeld door microchirurgie van de eileiders. Op dit gebied zijn al goede resultaten geboekt.

Therapie ingeval van steriliteit is genees-kunde; kunstmatige bevruchting geneest de mens niet maar kwetst hem in zijn waardigheid. Verder onderzoek naar manieren om steriliteit op efficiënte wijze te genezen, maar met kunstmatige bevruchting moet worden gestopt.

Het is begrijpelijk dat deze afwijzing tegen de borst stuit: wij zijn bereid aan een techniek te verzaken die een slecht doel beoogt, maar niet in dit geval, wanneer het doel – zoals in dit geval – subliem is. Maar juist daarom moeten wij deze handeling afwijzen: het doel is zo verheven dat het om een onaantastbaar mysterie gaat. Het mysterie te willen nadoen met instrumenten betekent zijn vernietiging. De manier waarop dit mysterie zich afspeelt zal de techniek nooit kunnen vervangen, maar alléén bewonderen en dienen, uit liefde, met haar specifieke bijdrage – geneeskunde – om alles in gereedheid te brengen opdat het mysterieuze gebeuren mogelijk wordt.

Waar ligt het probleem van de 'cultuur van de maakbare mens?' In het vervormd beeld dat wij ons van de mens hebben gemaakt. Nog dieper: in onze aanspraak om dat beeld zelf te bepalen. Want de mens kan zichzelf niet verklaren en zijn eigen gebruiksaanwijzingen niet zelfbepalen. Die werden hem gegeven. Hij kan ze aanvaarden of verwerpen. Precies hierin ligt onze waardigheid: in de mogelijkheid vrijwillig aan te sluiten bij het project van Degene die ons gemaakt heeft, en de gebruiksaanwijzingen van de Ontwerper, Zijn gedragsregels, Zijn moraal vrijwillig te volgen en te ondersteunen.

Om deze regels te ontdekken volstaat het verstand niet en dit stoort de moderne mens. Nodig zijn ook goede wil, nederigheid en contemplatie, beschouwing, niet alleen om met de waarheid tot de werkelijkheid door te dringen, maar ook om zich door haar schoonheid te laten bekeren.

Noten

1. Joannes Paulus II, De Encycliek *Evangelium Vitae*, 25-3-95.
2. Karol Wojtyła, *Amore e responsabilità*, Marietti, Turijn, 1969.
3. Tweede Vaticaans Concilie, pastorale constitutie *Gaudium et Spes*, n.24.

Overgenomen met toestemming van uitgeverij Colomba.



Is de biologische natuur van de mens vogelvrij? Het 'mind-body'-probleem in de bio-ethiek

Pro Vita Humana, 1999 (6), nr. 4, pp 105-109

door prof.dr. W.J. Eijk, arts-filosoof-theoloog en hoogleraar moraaltheologie aan de Theologische Faculteit van Lugano (Zwitserland)



Mag de mens over de eigen biologische natuur beschikken? Men krijgt haast de indruk van wel. Er is geen orgaan of lichaamsdeel, behoudens de hersenen en andere delen van het centraal zenuwstelsel, of het kan worden vervangen. Daarbij kan gebruikt gemaakt worden van transplantatieorganen en – in beperkter mate – ook van kunstmatige organen of lichaamsdelen. Het gaat hierbij niet alleen om therapeutische doelen.

De verwachting is uitgesproken dat de implanteerbare 'brain chip' binnen vijf jaar een therapie van blindheid of doofheid zal zijn, binnen tien jaar de snelle uitwisseling van vitale gegevens tussen militairen en binnen vijftien jaar die tussen beursemployees mogelijk maken. Ook lijkt de uitwisseling van het geheugen als zodanig niet uitgesloten. (1) Een transseksueel kan desgewenst door toediening van hormonen en een chirurgische reconstructie van de geslachtsorganen – en in de toekomst misschien door transplantatie van geslachtsorganen van overledenen – althans uiterlijk van geslacht veranderen. Als de modificatie van DNA, vooral in de kiembaan, eenmaal toepasbaar is, zal het misschien mogelijk zijn de mens van de toekomst op maat en naar smaak te ontwerpen. Hoewel dit laatste nog toekomstmuziek is, leert het succes met het kloneren van schapen en muizen, enkele jaren geleden bij zoogdieren nog voor onmogelijk gehouden, dat onverwacht snelle ontwikkelingen op dit terrein niet moeten worden uitgesloten.

De vraag in hoeverre de mens zijn biologische natuur mag herscheppen is cruciaal. Heeft hij over zichzelf beschikkingsrecht, dan is het antwoord bevestigend. Wie over iets het beschikkingsrecht heeft, kan er de finaliteit, doelgerichtheid of de teleologische waarde van bepalen. Dat men – binnen zekere grenzen beschikkingsrecht heeft over het eigen huis, het inkomen of vermogen, staat niet ter discussie. Maar hebben we ook zo'n beschikkingsrecht over onze biologische natuur?

1. De waarde van de menselijke biologische natuur

In de meeste culturen overheerst een dualistische mensvisie: men is vrij algemeen geneigd de mens te identificeren met enkele specifiek menselijke functies die hem van dieren onderscheiden, het denkvermogen en de vrijheid, terwijl zijn biologische natuur als een bijkomstig element wordt gezien. Tot op zekere hoogte is dat begrijpelijk. Biologische functies zijn grotendeels gedetermineerd, wat betekent dat zij zich aan de controle van de wil onttrekken. Of wij willen of niet, aan onze activiteiten worden door het lichaam grenzen gesteld. Na inspanning raken we vermoeid. De lichaamsfuncties kunnen door ziekte en ouderdom ontregeld raken. Bovendien worden biologische driften, zoals hongergevoel, behoefte aan slaap en seksuele impulsen, vaak als dwang en een beperking van de menselijke vrijheid beschouwd. Het lichaam wordt daardoor niet zelden als een last ervaren.

De verhouding tussen geest (ziel) en lichaam of in hedendaagse terminologie tussen 'mind' en 'body' vormt daarom zowel voor de klassieke als voor de moderne Westerse filosofie het belangrijkste vraagstuk. De antwoorden die hierop worden gegeven, bepalen de epistemologie, de filosofische methoden die worden gehanteerd, de mogelijkheid van een metafysica, de inhoud van de ethiek en de eventuele openheid voor een

Openbaring en een authentiek theologisch denken. De gedachte dat het fysiek-biologische in de mens slechts accidenteel is, leidt gemakkelijk tot de conclusie dat het een hooguit instrumentele waarde heeft. Als het fysiek-biologische in de mens slechts de waarde van een middel tot doel heeft, dan heeft hij er beschikkingsrecht over. In dat geval zijn er geen essentiële bezwaren tegen de verandering van bepaalde lichaamseigenschappen, omdat men het gevoel heeft dat ze niet voldoen en de persoon niet tot zijn recht laten komen.

2. Een 'ouderwets' dualisme in de huidige bioethiek

In de huidige bio-ethiek vallen twee dualistische mensbeelden op, het cartesische mensbeeld en de 'identity theory'.

Voor René Descartes bestaat de mens uit twee gescheiden componenten, ziel en lichaam. Feitelijk is de mens in zijn ogen "een denkende geest," (2) dus de ziel, terwijl hij het menselijk lichaam als een machine beschouwt. Het is moeilijk aan te geven hoe twee totaal verschillende substanties als lichaam en ziel samen de mens kunnen constitueren. Beide blijven volgens hem dan ook volstrekt gescheiden, maar treden met elkaar in interactie via de epifyse, de pijnappelklier. (3) Hoe we ons deze interactie moeten voorstellen, verklaart hij niet.

In onze tijd is deze visie duidelijk herkenbaar bij de neurofysioloog Eccles en de filosoof Popper die veronderstellen dat er een immateriële 'mind' is die de elektrische activiteit van de neocortex afleest. (4) Zij beschrijven evenals Descartes de verhouding tussen geest en lichaam als een soort parallellisme, maar geven een meer plausibele verklaring voor de interactie tussen beide.

De invloed van het (neo)cartesische mensbeeld op de moderne geneeskunde sinds de negentiende eeuw is onmiskenbaar. Terwijl zij zich in toenemende mate op het menselijk lichaam richt en dat benadert als mechanisch object, laat zij de zorg voor het geestelijk en psychisch welzijn over aan pastores of psychologen en psychiaters. Het dualistisch mensbeeld weerspiegelt zich in de dualistische opzet van de gezondheidszorg.

Radicaal tegenover dit dualisme van Descartes staan twee monistische richtingen die in principe een dualistische mensvisie verwerpen.

Het idealisme van Hegel en anderen verklaart alles tot geest en projectie van de geest, ook het menselijk lichaam, waardoor de tegenstelling tussen het kennende subject en het gekende object en daarmee ook dat tussen geest en lichaam worden opgeheven.

De andere tegenpool is het materialistisch mensbeeld. Tot deze categorie behoort de 'identity theory' van vooral anglo-amerikaanse empiristen, die de mind niet zien als een immateriële substantie of beginsel, maar identificeren met de fysiologische processen van het meest cruciale orgaan van het lichaam. Thomas Hobbes (1588-1679), de eerste filosoof die deze theorie – ofschoon niet onder die naam – propageerde, zag op basis van de biologie van zijn tijd het hart als zetel van de mind. (5) Toen door de vooruitgang in biologische kennis duidelijk werd dat de hersenen in het lichaam een centraal coördinerende functie uitoefenen, werd het persoon zijn met dit orgaan geassocieerd. Zo zag de filosoof en zoöloog Haeckel aan het einde van de vorige eeuw de ziel als een biologische functie van de hersenen. (6) Een geestelijke waarde als de liefde is naar zijn inzicht een complex fysisch-chemisch proces in de hersens van de hogere diersoorten. (7) In de biogeneeskunde bestaat nog steeds een onmiskenbare neiging het specifiek menselijke te vereenzelvigen met de menselijke hersenen, die door middel van het perifere zenuwstelsel en het endocriene systeem het lichaam besturen. Daardoor wordt het mens zijn gereduceerd tot bepaalde hersenstructuren: het bovenste gedeelte van de hersenstam, verantwoordelijk voor het 'zelfbewuste autonome ik', het cerebrum en vooral de cerebrale cortex. Hoewel de identity theory elk tweedeling in de mens tussen een immaterieel geestelijk en een materieellichamelijk element ontkent, sluit zij een dualisme volstrekt niet uit. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de versie van deze theorie, die momenteel in de geseculariseerde bio-ethiek grote opgang maakt mede door toedoen van de Amerikaanse



arts-filosoof H. Tristram Engelhardt en de reeds geciteerde Australische filosoof Peter Singer. Volgens hen wordt een menselijk wezen, dat wil zeggen een wezen dat op basis van zijn genoom een menselijke biologische natuur heeft, pas een menselijke persoon met alle rechten van dien wanneer het manifest over een rationeel vermogen beschikt, autonoom kan beslissen en tot menselijke sociale communicatie in staat is. Omdat de hersenen pas rond een jaar na de geboorte voldoende zijn gerijpt om genoemde functies te ondersteunen, wordt het menselijk wezen pas op dat moment tevens een menselijke persoon. Dit impliceert een onverhuld dualisme tussen enerzijds menselijke wezens met een menselijk lichaam en een menselijke biologische natuur en anderzijds menselijke personen. Feitelijk is het persoon zijn gereduceerd tot enkele voor de mens specifieke hersenfuncties.

Het hoeft nauwelijks betoog dat dit dualisme vergaande ethische consequenties heeft: embryo 's, foetussen en pasgeboren zijn geen menselijke personen met een recht op leven en lichamelijke integriteit dat zonder meer hoeft te worden gerespecteerd. Er is hooguit een geleidelijke ontwikkeling van het persoon zijn. Naarmate deze ontwikkeling bijvoorbeeld omstreeks de geboorte een zeker niveau heeft bereikt, kan hooguit van een 'marginal person' worden gesproken. De mens heeft in die fase een status die overeenkomt met die van de hogere apen. (8)

Door de scherpe scheiding tussen menselijke personen en menselijke wezens staat de menselijke persoon als kennend en zingend subject niet alleen tegenover zijn omgeving, maar ook tegenover het eigen lichaam als tegenover een object. Deze mensvisie verwoordt een gevoel dat vrij algemeen in de maatschappij herkenbaar is. Er is een enorme aandacht voor het lichaam, maar dan als middel om zich te presenteren, dus als een prestigeobject. Onder deze belangstelling gaat vaak een diepe ontevredenheid schuil met het lichaam zoals het is. Het is juist daarom dat de nieuwe mogelijkheden het lichaam te 'reconstrueren' zo'n grote aantrekkingskracht uitoefenen.

3. Dualisme in de menswetenschappen

De biologische natuur wordt eveneens als bijkomstig gezien in de moderne menswetenschappen. De sociologie en de culturele antropologie spreken bij voorkeur niet van de 'menselijke natuur', maar van de 'menselijke soort'. Hun gebrekkige interesse in de biologische natuur vloeit voort uit het feit dat er tussen de verschillende rassen slechts geringe biologische en genetische verschillen bestaan. Mensen onderscheiden zich van elkaar vooral door cultuur en gemeenschappelijk groepsgezag. Tevens verschillen zij hierdoor specifiek van de dierenwereld. De genetisch verschillen tussen mensen en mensapen betreffen slechts een 5% van het DNA. Terwijl bij dieren (met name bepaalde insecten) het sociale gedrag eenzijdig genetisch bepaald is, heeft de mens echter de mogelijkheid een cultuur en de daarbij behorende maatschappelijke verhoudingen te creëren. De verhouding tussen ouders en kinderen, de rol van de man en de vrouwen de waardering van de lichamelijke zouden bij de mens daarom niet vanuit biologische verhoudingen of verschillen kunnen worden verklaard, maar in hoofdzaak vanuit culturele verscheidenheid.

De psychologie richt haar aandacht vooral op het individuele menselijke zelf-bewustzijn als het meest specifieke kenmerk van de mens. Dit autonome zelf wordt overigens ook gezien als een vrucht van culturele ontwikkeling en intermenselijke interactie. Tevens wordt de mens geconditioneerd door een onderbewustzijn waarover hij geen controle heeft. Voor zover de psychologie in de laatste decennia steeds meer het bewustzijn als epifenomeen van biologisch-fysiologische processen in de hersenen verklaart, sluit zij zich aan bij de identity theory.

4. 'Ik ben mijn lichaam'

Hoe begrijpelijk teleurstellingen vanwege de beperktheden van het lichaam ook zijn, toch blijft staan dat wij



onzelf als een eenheid ervaren. Gabriel Marcel drukt het zo uit: ik ben mijn lichaam al weet ik tegelijkertijd dat ik iets meer ben. (9) Een dualistische mensvisie kan deze algemene ervaring niet verklaren.

Eveneens kan zij geen bevredigende verklaring geven voor de algemene ervaring dat rationele kennis het resultaat is van een verwerking van zintuiglijke informatie door de rede. Een mens kent zichzelf slechts door de zintuiglijke ervaring van de dingen buiten hem en van zijn lichaam. Uiteraard kan de mens zichzelf ook door introspectie leren kennen. In zijn zelfbewustzijn treft hij echter niets anders aan dan de voorstellingen afgeleid uit informatie die hij via de zintuigen van de dingen om hem heen en zijn lichaam heeft ontvangen.

Denken is een proces dat plaatsvindt door middel van symbolen die via zintuiglijke informatie aan de materiële dingen om ons heen zijn ontleend. Hoewel ook dieren enigszins van symbolen gebruiken kunnen maken, is het specifiek voor de mens dat hij door middel van symbolen de essentiële kenmerken van de dingen kan onderscheiden. Dit maakt duidelijk dat het menselijk denkproces zijn uitgangspunt heeft in een fysiek proces, de zintuiglijke waarneming en de verwerking van de zo verkregen informatie door de hersenen. Tegelijkertijd blijkt hieruit dat het denkproces het louter fysieke niveau overstijgt.

Bovendien kan een dualistische mensvisie die het geestelijk aspect van de mens identificeert met de menselijke persoon als zodanig, een voor hem essentiële eigenschap niet verklaren: iedere menselijke persoon is uniek en onherhaalbaar. Deze uniciteit vloeit niet voort uit het vermogen tot abstract denken en het nemen van vrije beslissingen dat we in principe met elkaar gemeen hebben, maar uit de specifieke eigenschappen van het lichaam, de emotionele belevingswereld die nauw verbonden is aan lichamelijk-zintuiglijke informatie, en de eigen biografie die ook direct samenhangt met het gegeven dat de mens lichamelijk is. Verschillen in intelligentie en doorzichtsvermogen worden niet door verschillen in de ratio bepaald die alle mensen als geestelijk vermogen gemeenschappelijk hebben, maar door verschillen in de capaciteit van de hersenen zintuiglijke informatie te verwerken. (10) Omdat de uniciteit van de menselijke persoon zo strikt gebonden is aan zijn lichamelijkheid, kan het lichaam niet anders dan een essentieel onderdeel van de mens zijn.

Het mens zijn kan echter niet tot het louter biologisch-fysieke niveau worden gereduceerd. Menselijke liefde kan geen zuiver biologisch-materieel proces zijn, omdat zij vrijheid veronderstelt, terwijl materiële processen volgens een gedetermineerd patroon verlopen. Wanneer bepaalde chemische stoffen bij elkaar worden gevoegd, ontstaat een chemische reactie volgens vaste fysieke natuurwetten. Hoe zou op deze wijze de menselijke vrijheid kunnen worden verklaard? Liefde zonder vrijheid is geen echte liefde, ἀγάπη (agapè), maar blijft steken in de bevrediging van een behoefte, een ἐρως (eros). Bovendien is het denkproces dat met abstracte begrippen werkt, niet alleen als een fysisch-chemische reactie te verklaren. Omdat het denkvermogen en de vrijheid van de mens de materie transcenderen, veronderstellen zij de aanwezigheid van een immaterieel levensprincipe.

Als de mens zowel een geestelijk en een materieel principe heeft, is er in hem uiteraard een zekere dualiteit en blijft de moeilijkheid te verklaren hoe beide een eenheid kunnen constitueren. De enige stroming die zich hier intensief mee beziggehouden heeft en een antwoord heeft gegeven dat ook met hedendaagse wetenschappelijke inzichten verenigbaar is, is de Aristotelisch-Thomistische, waarvan ik een overtuigd aanhanger ben. Haar uitgangspunt is dat alle dingen en ook de mens worden geconstitueerd door een substantiële vorm die de materie, in haar originele staat van pure passiviteit en potentialiteit 'materia prima' genoemd, formeert tot een bepaald ding.

Hoewel dit concept van de materia prima sterk bekritiseerd is, heeft de fysica in deze eeuw aangetoond dat de materie in haar meest elementaire deeltjes inderdaad pure potentialiteit is en passiviteit. Volgens de wet van de negatieve entropie, de tweede wet van de thermodynamica, is energie geneigd zich zoveel mogelijk te verspreiden zodat de verschillen in intensiteit verdwijnen. Dit betekent dat de organisatie van ons universum op

de duur verloren gaat. Materie toont op zich geen enkele neiging tot organisatie. Toch treffen wij haar in het huidige stadium van het universum in georganiseerde vorm aan bij levende en niet levende wezens. Aristoteles ziet in de materia prima een 'teleologisch verlangen' door een vorm te worden geactualiseerd. (11) Het hoogste telos (doel) is voor de materie bereikt als zij is georganiseerd door een vorm die de materie transcendeert, hetgeen gebeurt in het menselijk lichaam. Vanwege de nauwe samenwerking tussen de zintuigen en de rede bij het constitueren van de menselijke kennis, moet de vorm die het materiële transcendeert door intelligentie en vrijheid, geestelijk zijn.

De specifieke vorm van levende wezens, de ziel als het levensprincipe, (12) moet bij de mens een geestelijk levensprincipe zijn dat de materie tot het menselijk lichaam formeert. Wat na de dood overblijft, is een lijk maar geen menselijk lichaam meer. Hetzelfde levensprincipe is zowel de basis voor rationele activiteiten, het denken en het vrije handelen, alsook voor de vegetatieve en sensitieve processen in het lichaam. (13) Het aannemen van meerdere verschillende levensprincipes voor de diverse geestelijke en lichamelijke functies van de mens, leidt automatisch tot een dualistische mensvisie. Het is echter het 'ik' dat denkt, voelt, waarneemt en beweegt. Wanneer het menselijk lichaam ontstaat doordat de materie door het ene geestelijk levensprincipe van de mens wordt geformeerd, dan is het lichaam evident een essentieel onderdeel van de menselijke persoon. Men kan met Ashley de mens definiëren als een "thinking body." (14)

5. Conclusie: een beperkt beschikkingsrecht

Als men de menselijke persoon en zijn biologische natuur niet van elkaar kan scheiden, dan betekent het instrumentaliseren van het lichaam tevens het instrumentaliseren van de persoon zelf. Om deze reden is een totaal beschikkingsrecht uitgesloten. Wel is er uiteraard een beperkt beschikkingsrecht over het menselijk lichaam: een door ziekte aangetast orgaan of lichaamsdeel kan worden geamputeerd of geëxtirpeerd wanneer de gezondheid van het lichaam als geheel of het leven erdoor wordt bedreigd. De grenzen van het beschikkingsrecht worden aangegeven door het totaliteitsprincipe, ook wel therapeutisch principe genoemd. Volgens dit beginsel kan een onderdeel van het lichaam alleen worden opgeofferd, wanneer dat voor het behoud van de menselijke persoon als levende totaliteit noodzakelijk is. Het totaliteitsprincipe is daardoor een van de belangrijkste beginselen van een bio-ethiek die het lichaam als essentieel onderdeel van de menselijke persoon beschouwt. Een gewetensvolle toepassing van dit beginsel voorkomt dat onze biologische natuur en daarmee wij zelf de speelbal worden van onbeheersbare technologische ontwikkelingen.

Noten

- [size=x-small]1. C.Q. Maguire, E.M. McGee, "Implantable brain chips? Time for debate," Hastings Center Report 29 (1999), nr. 1, pp. 7-13.
2. A. Kenny, *The metaphysics of mind*, Oxford: Clarendon Press, 1990, p.1.
3. R. Descartes, *Les passions de l'ame*, I, 30-32, in: *Oeuvres de Descartes*, C. Adam, P. Tannery (ed.), Paris: J. Vrin, 1974, vol. XI, pp. 351-353.
4. K.R. Popper, J.C. Eccles, *The self and its brain*, New York/Berlin: Springer International, 1977.
5. Th. Hobbes, *Elements of Philosophy*, in: *Works*, W Molesworth, London, 1839, vol. 1, part IV c. 25, pp. 387-410.
6. E. Haeckel, *Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie*, Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1906, pp. 5-7.
7. *Ibid.*, pp. 50-51.
8. P. Singer, *Practical ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993 (2e ed.), pp. 85-109, 175-217; H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1996 (2e ed.), pp. 135-154.
9. G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris: Gallimard, 1927, pp. 236-237.
10. Thomas van Aquino, *Summa Theologica* 1,85,7; de mate en de wijze waarop de vorm tot expressie kan



komen wordt bepaald door de dispositie van de materie, vgl. Idem, *Scriptum super Libros Sententiarum* 11, d. 32, q. 2, a. 3, solutio.

11. Zie in dit verband B.M. Ashley, *Theologies of the body: humanist and christian*, Braintree (Massachusetts): The Pope John XXIII Medical-Moral Research and Education Center, 1985, p.695.

12. Aristoteles, *De Anima*, 11, I, 412 a 27 - 412 b 1 - 412 b 6, and 4-6, in *Aristotelis de anima*, ~ Siwek (ed.), Romae: apud aedes Pont. Universitatis Gregorianae 1954, vol 11 (Series Philosophica 9), p. 92/93.

13. Thomas van Aquino, *Quaestio disputata De Anima*, a. 10-11; idem, *Summa Theologica* I, q. 76, a. 1,3,4 en 8; Aristoteles, 11 *De Anima*, 11,1,412 b 4-6. Voor een uitgebreide bespreking zie L.J. Elders, *De natuurfilosofie van Sint-Thomas van Aquino*, Brugge: Tabor, 1989, pp.283-293.

14. B.M. Ashley, *Theologies of the body ...*, op. cit., p. 19. [/size]

Overgenomen met toestemming van Pro Vita Humana.

Encycliek “Fides et Ratio”

Over de verhouding van Geloof en Rede



Paus Johannes Paulus II
14 september 1998

[url=www.medische-ethiek.nl/documenten/fidesetratio.htm]Klik hier voor de onofficiële vertaling van Fides et Ratio uitgegeven door het Katholiek Nieuwsblad[/url]

Overgenomen met toestemming van Katholiek Nieuwsblad.

De deugdenethiek als wegwijzer voor verantwoord medisch handelen

Pro Vita Humana, 1998, nr. 3, 78-81

door prof.dr. W.J. Eijk, arts-filosof-theoloog en docent ethiek en moraaltheologie aan de Grootseminaries Rolduc te Kerkrade en het St. Janscentrum te Den Bosch



In het boek ‘Verantwoord medisch handelen’ (1) wordt een problematiek aangesneden die alle serieuze medewerkers in de gezondheidszorg en tevens allen die van hun diensten gebruik maken, bezighoudt: de principes zijn helder, maar wat doe ik ermee in de praktijk? In sommige gevallen liggen de antwoorden klip en klaar voor handen. De arts die abortus provocatus als ongeoorloofd beschouwt, zal een verzoek daartoe van een



vrouw met een ongewenste zwangerschap niet honoreren, maar naar andere wegen zoeken om haar te helpen. De moeilijkheid is echter dat in verreweg de meeste gevallen de relatie tussen in zich duidelijke normen en de praktijk niet zo simpel ligt als dat op het eerste gezicht lijkt. Kan de deugdenethiek hierin een brugfunctie vervullen?

1. Deontologische versus teleologische ethiek: een valkuil

De spanning tussen norm en praktijk blijkt bijvoorbeeld uit het moeilijke dilemma waar de Duitse bisschoppenconferentie op dit moment mee worstelt: volgens de Duitse abortuswet kan bij een zwangere vrouw ook op sociale indicatie abortus provocatus worden verricht, mits zij zich tevoren heeft laten 'beraten', dat wil zeggen een gesprek heeft gehad met een maatschappelijk werker of eventueel een andere persoon. Een deel van de instellingen voor maatschappelijk werk, de zogeheten 'Beratungsstellen' is in handen van de katholieke kerk, ofschoon zij uiteindelijk door de Staat via het systeem van de kerkbelasting worden gefinancierd. Na een consult moet de maatschappelijk werker een bewijs, een 'Schein', afgeven, waaruit blijkt dat hij door de vrouw in kwestie is geraadpleegd. Zijn persoonlijk standpunt inzake abortus provocatus hoeft hij daarop niet aan te geven. Alleen het bewijs dat er een gesprek heeft plaatsgehad volstaat om voor abortus provocatus in aanmerking te komen. (2)

Een nadere reflectie op dit actuele voorbeeld maakt duidelijk hoe gelukkig het is dat de auteurs van het boek *Verantwoord medisch handelen* niet in de valkuil zijn getrapt van de tweedeling van alle ethische stromingen in deontologische en teleologische, zoals die door de Engelse filosoof Broad in 1930 is geïntroduceerd. (3) Een deontologische stroming zou primair uitgaan van de ethische kwalificatie van een handeling en zich daarom vooral baseren op voorgegeven normen, zoals: 'men zal geen abortus provocatus verrichten op die en die indicatie'. Daarentegen zou een teleologische stroming vooral letten op de gevolgen van handelingen. Zij zou het negatieve gevolg van abortus provocatus, de dood van het ongeborn kind, afwegen tegen het gunstige effect voor de moeder. Zou het totaaleffect een bijdrage blijken te zijn tot de maximalisering van het goed in het algemeen, dan zou de abortus provocatus een goede handeling zijn. Deze teleologische denkwijze ligt ten grondslag aan het utilisme.

De Duitse bisschoppen gaan ervan uit dat abortus provocatus als handeling op zich geen goede keuze is. Dit lijkt een deontologische opstelling. Hoewel men op basis hiervan zou verwachten dat zij dan ook medewerking aan abortus zouden afwijzen, hebben zij dat sinds de invoering van de Duitse abortuswet in 1976 en ook sinds de wijziging ervan in 1995 als gevolg van de hereniging van Oost- en West-Duitsland niet gedaan. Hun instellingen voor maatschappelijk werk verrichten de abortus niet zelf, maar zijn er slechts indirect bij betrokken zonder ermee in te stemmen. De beslissing mee te werken is ingegeven door een afweging van de diverse belangen die op het spel staan. Doordat zij een deel van de sociale sector beheert, heeft de kerk een aanzienlijke maatschappelijke invloed. Belangrijker nog is het feit dat in veel gevallen katholieke maatschappelijke werkers tijdens de 'Beratung' vrouwen van hun voornemen abortus te laten plegen weten af te brengen. (4) 85% van de zwangere vrouwen die een van de 269 katholieke consultatiebureaus raadplegen ziet van abortus af, terwijl bij de 1700 consultatiebureaus als geheel het omgekeerde het geval is: daar ligt het percentage vrouwen dat voor abortus kiest op 77%. (5) Dit belang hebben de Duitse bisschoppen tot nu toe zwaarder laten wegen dan het eventuele risico dat de medewerking van de kerk aan abortus het respect voor het leven zou aantasten. In dit opzicht lijken zij aanhangers van een teleologische ethiek, gelet op het feit dat zij hier vooral met de consequenties rekening houden. Christenen, van welke signatuur ook, hebben altijd dit soort afwegingen gemaakt, ook al namen zij voorgegeven objectieve normen aan.

2. De deugdenethiek als brug

Naast de deontologische ethiek die vooral op de handeling zelf let, en de teleologische ethiek waarvoor de consequenties de doorslag geven, kent de christelijke ethiek vanuit de heilige Schrift (Spreuken 14,15; Wijsheid



8,7; Mt. 6,1; Mc. 7,1-23; 1 Tim. 6,11-12; Tit. 3,2-8), maar ook vanuit de antieke filosofie nog een derde stroming, die van de deugdenethiek. Door een verkeerd beeld dat van deze ethiek is ontstaan, bestaat niet zelden de indruk dat de deugden een subjectief gegeven zijn, dat wil zeggen alleen iets over de houding van het individu zeggen. Dit wordt echter weersproken door het feit dat er tussen de houding van het individu en zijn morele handelen een onlosmakelijke band bestaat. De briljante en originele wiskundige Evariste Galois zal zeker verstandelijk de waarde van het menselijk leven hebben gezien, maar zette dat niet in daden om toen hij zich in een onbezonnen, dus niet prudente opwelling voor een duel leende dat hij – dat stond van meet af aan vast – vrijwel zeker met de dood zou bekopen. Zodoende was hij gedwongen in de ene nacht die hem voor zijn dood nog restte, een onsterfelijke verhandeling over algebra van zestig pagina's te schrijven. (6) Mijn arts mag nog zo goed weten dat hij tot geheimhouding verplicht is: als hij niet discreet is, dat wil zeggen niet de deugd van de discretie bezit, een aanverwante deugd van de rechtvaardigheid, zijn mijn geheimen bij hem niet veilig.

Een ding moge duidelijk zijn: als een ethische theorie er niet in slaagt de houding van de handelend persoon, de door hem verrichte handeling en de effecten van zijn handeling met elkaar te integreren, zal zij nooit theorie en praktijk met elkaar kunnen verbinden. Persoonlijk ben ik als thomist een overtuigd aanhanger van de deugdenethiek. Thomas van Aquino, een dominicaan en theoloog uit de dertiende eeuw, integreerde de (aristotelische) deugdenethiek in de christelijke ethiek, waardoor hij op mijns inziens overtuigende wijze geloof en leven bij elkaar wist te brengen. Hierin volgde hij de kerkvaders, onder wie Gregorius van Nyssa, die zei “dat het doel van het leven volgens de deugd de gelijkwording aan God is.” (7) Thomas ziet de deugden als morele karaktereigenschappen die in de mens de gelijkenis met God versterken, met andere woorden hem tot een persoon maken die evenals God in staat is te beminnen en de waarheid te kennen. (8) Dit doel, dit naderen tot God, dat reeds met de verworven deugden in aanzet is gegeven, maar uiteindelijk alleen door de bovennatuurlijke deugden die God als genadegave schenkt, geloof, hoop, liefde en de zeven gaven van de Heilige Geest tot stand kan komen, geeft aan dat de christelijke ethiek een teleologische ethiek is. Tegelijkertijd is zij ook een deontologische ethiek omdat het te bereiken doel, de versterking van de gelijkenis met God, een voorgegeven norm impliceert. De deugdenethiek impliceert een vruchtbare synthese van het teleologische en het deontologische aspect van het morele handelen doordat zij beide op harmonische wijze met elkaar integreert.

3. Twee voordelen van de deugdenethiek voor de praktijk

Ik zou twee in het oog springende voordelen van de deugdenethiek naar voren willen brengen.

a. Een band tussen levensbeschouwing en praktijk

Op de eerste plaats biedt de deugdenethiek bij uitstek de mogelijkheid levensbeschouwing en praktijk te verbinden. Deugden zijn niet houdingen die in de handelend persoon zelf besloten blijven, maar hem ertoe predisponeren om zijn handelingen af te stemmen op de concrete realiteit, ook die van de scheppingsordening.

De deugd van de rechtvaardigheid maakt dat ik met een standvastige wil andermans recht op leven, op het kennen van de waarheid, op arbeid of op bezit erken. Hieruit vloeien een aantal normen uit voort, hetgeen duidelijk maakt hoe teleologie en deontologie elkaar binnen de deugdenethiek ook op praktisch vlak ontmoeten. Een eerste evidente norm is dat ik genoemde rechten nooit mag schenden, want dat zou onrechtvaardig zijn, zeker wanneer het gaat om een recht op een fundamenteel goed zoals het leven van de menselijke persoon. Een tweede norm zegt me dat ik deze rechten naar vermogen moet realiseren. Naar vermogen, want aan menselijke mogelijkheden zijn altijd beperkingen verbonden. Ik mag het recht op leven van het ongeboren kind niet schenden door abortus provocatus te verrichten. Een andere vraag is hoe ik dat recht zoveel mogelijk realiseer. Hierbij komen de consequenties van mijn handelen weer om de hoek kijken. De katholieke instellingen voor maatschappelijk werk in Duitsland hebben jarenlang zonder formeel met abortus in te stemmen



meegewerkt aan de 'Beratung' van ongewenst zwangere vrouwen vanuit de hoop zodoende onder de gegeven omstandigheden het leven van ongeboren mensen nog zoveel mogelijk te beschermen. Blijkbaar denkt de paus daar anders over, want hij heeft recent de Duitse bisschoppen verzocht ervoor te zorgen dat de katholieke consultatiebureaus niet langer de 'Scheine' voor abortus provocatus verstrekken, teneinde normvervaging om dit vlak te voorkomen. (9) Let wel: hij heeft het dringend verzocht, maar niet opgelegd. Op de vraag hoe rechten het best kunnen gerealiseerd bestaan er geen absolute antwoorden, ook niet binnen een christelijke ethiek.

Een minder beladen, maar daardoor niet minder duidelijk voorbeeld is dat van de patiënte met een infectie met een MRSA-bacterie, waarvoor zij zeer bevattelijk blijkt. Om besmetting van de andere bewoners van het verpleeghuis te voorkomen wordt zij geïsoleerd. Dit blijkt echter maanden te duren en de infectie keert steeds terug. Ook hier doet zich een moeilijke belangenafweging voor: de vrouw lijdt zeer onder haar isolement, maar de andere bewoners hebben recht op bescherming tegen infectie. Het is duidelijk dat de inschatting van ieders belangen een grote concrete feitenkennis veronderstelt, een kennis die niet alleen op statistieken en theoretische kennis is gestoeld, maar tevens op ruime persoonlijke ervaring en mensenkennis: in welke mate en hoe lang mag deze concrete vrouw door isolement worden belast? Moeten zij niet een zekere bewegingsvrijheid genieten en de daardoor optredende risico's worden tegengegaan met aanvullende maatregelen, ook al zullen die kosten met zich meebrengen? De centrale deugd die men nodig heeft om onder concrete omstandigheden alle complexe factoren te overzien en na te gaan welke handelwijze geproportioneerd is aan het doel, hier het realiseren van het welzijn van patiënte en dat van haar medebewoners, is de prudentie, te vertalen met 'bezonnenheid' (ook wordt wel gesproken van 'voorzichtigheid'). Dit is een deugd van de praktische rede die de mens in staat stelt onder de concrete omstandigheden te realiseren wat het gewetensoordeel vraagt. Tevens impliceert deze deugd een vastberadenheid en beslistheid om de goede handeling te stellen.

b. De deugdenethiek als algemeen aanvaarde basis voor het publieke debat

Het hoeft geen betoog dat ik blij ben met de ruime aandacht die de deugden krijgen toegemeten in het boek *Vérantwoord medisch handelen*, (10) zij het dat in dit boek het perspectief van de handelend persoon (het 'actor-perspectief'), het 'handelings- perspectief' en het situatie-perspectief, waaronder de consequenties van de handeling zijn begrepen, nog tamelijk gescheiden naast elkaar worden gezet. Hoe dan ook, de deugdenethiek vindt nu eveneens in orthodox-protestantse kring waardering, iets wat in het verleden niet het geval was. Gezien de herleving van de deugdenethiek ook in katholieke kring onder invloed van de neoscholastiek vanaf het einde van de vorige eeuwen onder seculiere ethici vanaf de zeventiger en tachtiger jaren van deze eeuw mag misschien een tweede voordeel wordenesignaleerd: is de deugdenethiek voor het openbare debat over ethische kwesties in onze samenleving niet een goede objectieve en gemeenschappelijke basis, die voor mensen met een heel verschillende achtergrond aanvaardbaar is?

Zoals Boer in zijn recensie van genoemd boek opmerkt, stuit het christelijk begrippenapparaat in de huidige maatschappelijke discussie meestal op onbegrip. (11) De goddelijke deugden van geloof, hoop en liefde en normen afgeleid uit de Heilige Schrift kunnen niet zonder meer als argument worden aangevoerd. Anders ligt dat met de vier kardinale deugden, de bezonnenheid (prudentie), de rechtvaardigheid, de matigheid en de moed. Hierop kunnen christenen zich heel goed in het openbare debat beroepen, zonder dat zij hun uitgangspunten hoeven prijs te geven.

In ieder geval zou dit viertal van deugden zinniger algemene principes voor het publieke debat opleveren dan de principes van autonomie, van weldoen, van geen-kwaad-berokkenen en van rechtvaardigheid, het bekende viertal dat wel spottend de 'Georgetown mantra' is genoemd (12) (een mantra in een Hindoestaanse bezweringsformule en genoemd viertal is met name aan de Georgetown University te Washington sterk gepropageerd). Hoewel zij vrij algemeen worden gehanteerd, zijn zij vier volkomen formele en lege principes die



geen enkele mogelijkheid bieden de houding van de handelend persoon, de daad en de gevolgen op een overtuigende wijze met elkaar te verbinden. Het in de praktijk zuiver procedurele karakter van deze principes kan mijns inziens alleen definitief worden overwonnen door de invoering van een welbegrepen deugdenethiek.

Dit artikel is een bewerking van de lezing op de mini-conferentie van 30 januari 1998 rond het boek 'Verantwoord medisch handelen' georganiseerd door de Stichting voor Reformatorische Wijsbegeerte.

Noten

1. H.Jochimsen, G. Glas, Verantwoord medisch handelen. Proeve van een christelijke medische ethiek, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1997.
2. Duitse Wetboek van Strafrecht § 218 b. In de nieuwe abortuswet die als gevolg van de hereniging van Oost- en West-Duitsland nodig was en op 25/26 juni 1992 in de Bondsdag is aangenomen, is de 'Beratungspflicht' gehandhaafd (§ 218 a en § 219). Zie "Alte und neue Abtreibungsgesetzgebung in Deutschland – ein Vergleich," Arzt und Christ, 38 (1992), nr. 3, pp.215-220.
3. C.D. Broad, Five types of ethical theory, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1948 (4e ed.), pp. 206-216.
4. V. Platz, "Schwangerschaftskonfliktberatung – Begeleithilfe zum Leben oder Beihilfe zum Töten'," Arzt und Christ, 37 (1991), nr. 3, pp. 209-218.
5. C. Welgraven, "Duitse bisschoppen eensgezind over onmogelijk compromis over abortus," Trouw (1998), 28 januari, p. 10.
6. D. de Marco, The heart of virtue, San Francisco: Ignatius Press, 1996, p. 195.
7. Gregorius van Nyssa, Orationes de beatitudines, 1 (PG 44, 1200).
8. S.Thomas van Aquino, Summa Theologica I-II, proloog; 55, introductio en 2 ad 3; 68-70. Ambrosius legde reeds een directe relatie tussen de vier kardinale deugden en het aantal van vier zaligheden zoals door Lucas vermeld, zie Expositionis in Lucam Liber V, 49 (PL 15, 1734): "De heilige Lucas noemde slechts vier zaligheden (Lc. 6,20-22), Matheus daarentegen acht (Mt.5,3-10); maar in deze acht zijn die vier, en in deze vier die acht gelegen. De eerste vatte deze vier als de kardinale deugden op, de tweede bewaarde in die acht een mystiek getal."
9. Das Schreiben von Johannes Paulus II. an die deutschen Bischöfe vom 11.1.1998 zur Frage der Beratung in den katholischen Schwangerschaftsberatungsstellen, speciaal nr. 7 (<http://www.uni-heidelberg.de/institute/fak5/igm/g47/bauerhds.htm>).
10. H.Jochimsen, G. Glas, Verantwoord medisch handelen ... , op. cit., pp. 134-139; 195-201.
11. Th. Boer, Pro vita humana 4 (1997), nr. 6, pp. 172-173.
12. H. Zwart, Ethische consensus in een pluralistische samenleving. De gezondheidsethiek als casus, Amsterdam: Thesis Publishers, 1993, p. 212.

Overgenomen met toestemming van Pro Vita Humana.

Over "Beratungsscheine" bij een verzoek om abortus

Brief van H. Paus Johannes Paulus II aan de Duitse bisschoppen over de "Beratungsscheine" die katholieke instellingen afgaven, ook als vrouwen met dergelijke scheinen alsnog abortus wilden laten plegen.



Psychiatrie, ethiek en christelijke spiritualiteit

Psychiatrie, ethiek en christelijke spiritualiteit door prof. dr. W.J. Eijk e.a., 1997. Voordrachten gehouden tijdens de vierde cursus medische ethiek.

Uw zorg mij'n zorg

Pro Vita Humana, 1997, nr. 5, p 109-114

door prof.dr. W.J. Eijk, is arts-filosoof-theoloog, docent ethiek en moraaltheologie aan de Grootseminaries Rolduc te Kerkrade en het St. Jans-Centrum te 's- Hertogenbosch



De titel 'Uw zorg mij'n zorg' zou, zeker in de gekozen spelling, het tegendeel kunnen suggereren van wat bedoeld is: 'dat zal mij een zorg zijn'. Positief uitgelegd heeft de titel iets van het intrappen van een open deur. Uiteraard mag worden verwacht dat de zorg van de patiënt tevens de zorg is van artsen, verpleegkundigen, ziekenverzorgers, paramedici of maatschappelijk werkers. De vraag is echter hoe de 'zorg' waarmee de patiënt worstelt zich verhoudt tot de 'zorg' die medewerkers in de gezondheidszorg verlenen.

1. Mensvisie en zorgvisie

De gezondheidszorg als facilitair bedrijf

In zekere zin veranderen de instellingen voor gezondheidszorg naar het aanvoelen van velen in dienstverlenende bedrijven. Hierbij kan men iets bestellen dat men nodig heeft, ook als men niet ziek is.

Dit heeft alles te maken met de huidige lichaamscultuur, die een merkwaardige innerlijke tegenstrijdigheid impliceert. Enerzijds worden het lichaam en de perfectie daarvan als het hoogste goed ervaren. Anderzijds geldt het lichaam als een manipuleerbaar en maakbaar object, dat in zekere zin tegenover de persoon staat. Op treffende wijze brengt Renate Dorrestein dat tot uiting in het boekenweekgeschenk van dit jaar. Terwijl Cas voor zijn zwangere vrouw Xandra, die jarig is, het ontbijt klaarmaakt loop hij te mijmeren over het kind dat over enige tijd geboren zal worden. Het werd "honderd procent zeker een jongen, dat had de genderkliniek bij aanvang van de peperdure behandeling gegarandeerd. Daarna een meisje, was hun plan, en dan nieuwe borsten voor Xandra ... " (1) Het verjaardagscadeau bestaat uit een nieuwe neus voor Xandra. Terwijl hij, in het besef dat zich weer een lange dag zonder voedsel voor hem uitstrekt, met een niet mis te verstane hunkering in zijn blik toekijkt hoe zij haar croissantjes eet, zegt ze bemoedigend: "'Je mag vanavond zeshonderd calorieën' ... Zijn moeder had hem als kind vetgemest en een veelvraat van hem gemaakt, met haar pannekoeken en puddingen ... In haar naar spekvet ruikende keuken had niets hem erop voorbereid dat het in de echte wereld draait om fysieke perfectie." (2)

De gezondheidszorg is zo een dienstverlenend bedrijf geworden dat niet alleen faciliteiten biedt voor de genezing van ziekten, maar ook een aantal wensen vervult van mensen wier lichaam weliswaar gezond is, maar niet perfect wordt geacht en daarom verbetering behoeft. 'Beter maken' krijgt in plaats van 'genezen' de connotatie van 'perfectioneren'. Naar verwachting zal deze trend zich in de toekomst verder voortzetten. De genetische screening en diagnostiek zullen ertoe leiden dat 'gebreken' al aan het licht kunnen worden gebracht nog lang voordat zij manifest zijn. De toepassing hiervan binnen het kader van de prenatale diagnostiek heeft nu reeds tot gevolg dat 'imperfecte' mensen vaak geen kans krijgen geboren te worden.



De cultuur van de maakbare mens impliceert tevens dat mensen die wel onder een aandoening gebukt gaan, ten aanzien van de gezondheidszorg irreële verwachtingen koesteren. Een 'neen, ik kan niets meer voor u uitrichten' wordt amper geaccepteerd. Zo noemt Job Olson, de grootvader van Cas, die veel last ondervindt van zijn prostaatlijden, zijn kwaal "een regelrechte bespotting van de menselijke waardigheid. Toch had die halfgare baviaan van een specialist ijskoud gezegd, terwijl hij zijn bleke, dunne handen waste: 'U moet er maar mee leren leven' ... Hij had een operatieve ingreep verwacht, iets met laser, of anders tenminste een afdoende pillenkuur. Ze konden Siamese tweelingen scheiden, harten transplanteren, grote borsten kleiner maken en kleine borsten groter, ze vroren sperma in en brachten eicellen buiten de baarmoeder tot bevruchting. Elke flard en flinter van de mens kon worden gereviseerd, gerepareerd, geperfectioneerd; voor het hele bouwpakket waren nieuwe of sterk verbeterde onderdelen te krijgen, alleen Job Olson viste achter het net." (3)

Wanneer de gezondheidszorg geen technische mogelijkheden meer in huis heeft om aan de behoeften te voldoen en de ontluistering van het lichaam niet kan tegenhouden, dan grijpt de cultuur van de maakbare mens steeds vaker naar de uiterste technische oplossing voor het lijden die nog rest: door levensbeëindigend handelen 'maken' dat de lijdende mens er niet meer is.

De verstrekte zorg als het geleverde product

Binnen de gezondheidszorg opgevat als facilitair bedrijf is de zorg van de hulpverlener tot op zekere hoogte te vergelijken met die van winkelier. Veelzeggend is in dit verband dat de verstrekte zorg wel wordt betiteld als het 'geleverde product'.

Wie een koelkast koopt bij een winkelier in huishoudelijke apparatuur, vertrouwt zich in zekere zin toe aan diens zorg. Van zijn kant deelt de winkelier tot op zekere hoogte de zorg van de koper voor het behoud van diens voedingswaren. Hij heeft er ook zelf belang bij dat het geleverde product goed functioneert en aan de behoefte van de cliënt tegemoet zal komen, omdat zijn nering ermee gemoeid is.

In de gezondheidszorg, vooral in de psychiatrie, bestaat sinds de jaren zeventig een zekere trend niet meer van 'patiënt', maar van 'cliënt' te spreken. De zieke wordt daardoor niet zozeer als een 'lijdend mens', de per definitie zwakkere partij bestempeld. Op deze wijze wil men de gelijkwaardigheid tussen de zieke en de zorgverlener benadrukken. Er is echter een keerzijde. Het spreken over cliënten bewerkt tegelijkertijd een zekere verzakelijking en objectivering in de verhouding tussen de patiënt en de zorgverlener: het suggereert onmiskenbaar een bepaalde afstandelijkheid. Binnen de gezondheidszorg als facilitair bedrijf waarin zorg als een product wordt afgeschilderd, hoeven de zorg van de hulpverlener en die van de cliënt elkaar niet echt te raken. De wensen van de cliënt, vergroting van de borsten, verandering van de neus of een geslachtstransformatie zijn voor de zorgverlener in veel gevallen niet zonder meer invoelbaar. Dan is de zorg van de patiënt ten diepste niet de zorg van de hulpverlener. Diens zorg is in zo'n situatie enigszins te vergelijken met die van de leverancier van een product.

Een therapeutische en palliatieve gezondheidszorg

Anders ligt dat wanneer de gezondheidszorg primair wordt gezien als zorg voor de mens die onder lijden gebukt gaat, een patiënt in de echte zin van het woord. Hier bestaat een raakpunt tussen de zorg van de patiënt en die van de hulpverlener. Wie het lichaam niet ziet als een objectiveerbaar en manipuleerbaar object tegenover de persoon, maar als iets dat essentieel tot die persoon behoort, beseft dat hij door het lichaam de persoon zelf ontmoet en behandelt. Het lichaam is daardoor evenals de persoon geen manipuleerbaar object, waar men mee zou kunnen doen wat men wil. Is de gezondheidszorg daarvan doordrongen, dan is zij niet gericht op maakbaarheid en het reviseren en perfectioneren van lichamen, maar krijgt zij een therapeutisch en palliatief karakter.

Dit laatste moet niet worden opgevat als een pleidooi voor een zuiver somatische geneeskunde. Ook patiënten



met een psychische problematiek worden primair in hun lichaam ontmoet. Niet zelden presenteren patiënten met psychische problemen zich in eerste instantie ook met lichamelijke klachten. Daar komt nog bij dat sommige psychische klachten ofwel met conversieverschijnselen ofwel met een aantoonbare somatische problematiek gepaard gaan, terwijl omgekeerd somatische ziekten psychische spanningen opwekken. De samenhang tussen psychische en somatische functies vindt haar bevestiging in de medicamenteuze behandeling van depressies en psychosen, doordat psychofarmaca de overdracht van neurotransmitters door de uiteinden van zenuwcellen in de hersenen beïnvloeden.

Wanneer men het lichaam ziet als essentieel onderdeel van de persoon, kan men in de gezondheidszorg trouwens niets anders doen dan de menselijke persoon in zijn totaliteit benaderen.

Binnen de gezondheidszorg als facilitair bedrijf hoeft de wens en dus de zorg van de cliënt helemaal niet dezelfde te zijn als die van de hulpverlener. De zorgen die ziek zijn met zich meebrengen zijn echter – details in de beleving ervan daargelaten – vergelijkbaar. Hier vinden de zorg van de patiënt en die van de hulpverlener een innerlijk raakpunt. Ook al lijdt de hulpverlener zelf niet aan de ziekte van de patiënt, toch kan hij zich diens zorg omtrent diens bedreigde gezondheid – al is het tot op zekere hoogte – invoelen. Binnen een therapeutische en palliatieve gezondheidszorg kan de zorg van de patiënt daadwerkelijk die van de hulpverlener zijn.

2. De ‘gewonde genezer’

Het staat me nog levendig voor de geest hoe ik als pas afgestudeerd arts nog de dag van de eedaflegging een esculaapteken in mijn auto aanbracht, dat ik als co-assistent van een artsbezoeker had gekregen en zorgvuldig bewaard tot ‘het grote moment’. Zoals, denk ik, de meeste artsen was ik echter totaal niet doordrongen van de diepere betekenis ervan.

Aesculapius en de Hippocratische traditie

Het esculaapteken, een staf met een slang erom gekronkeld, was het attribuut van Aesculapius. Volgens een van de mythen rond zijn persoon raakt deze god van de geneeskunde (de zoon van Apollo en Coronis) gewond nog voordat hij geboren is. Omdat Coronis Apollo ontrouw is geweest, schiet Artemis (de tweelingzuster van Apollo en godin van de jacht) een pijl op haar af, terwijl zij nog zwanger is. Uiteindelijk belandt Coronis op de brandstapel waartoe zij veroordeeld is. Apollo haalt echter Aesculapius uit de moederschoot en redt hem uit de vlammen. Daarna wordt hij ter opvoeding toevertrouwd aan Chiron, een centaur (een wezen met het bovenlijf van een mens en het onderlijf van een paard). Deze Chiron, die zelf aan een ongeneeslijke wond lijdt, beoefent de geneeskunde. Zo vindt Aesculapius in Chiron een bijzondere leermeester op dit vakgebied. Deze is zelf een ‘gewonde genezer’, die als geen ander in staat is Aesculapius te helpen met het lijden vertrouwd te raken en daarin uitzicht en genezing te brengen. (4) Aan de mythe van Aesculapius ligt de gedachte ten grondslag dat juist hij de god der geneeskunde is, die zelf het lijden kent.

Conde (gedelegeerde van het aartsbisdom Madrid voor het pastoraat in de gezondheidszorg) noemt enkele teksten uit de Hippocratische traditie, die een vergelijkbare gedachte tot uiting brengen. (5) Een pregnant voorbeeld hiervan is het volgende citaat uit *De flatibus*: “Met andermans pijn oogst de medicus zijn eigen leed.” (6) De arts maakt zich de pijn of zorg van de zieke eigen en zijn zorg voor de zieke doet hem zelf lijden. Een tweede citaat uit *De arte* maakt duidelijk wat het doel daarvan is: “Het doel van de geneeskunde is zieke mensen te bevrijden van lijden, de acute aanvallen van ziekte te verlichten en zich niet in te laten met de behandeling van hen die door ziekte overmand zijn, dat wil zeggen in situaties waarin bekend is dat de wetenschap en de beoefening van de geneeskunde praktisch gezien niets kunnen uitrichten om de patiënt te helpen.” (7)



Dit laatste citaat verraadt het naturalisme van de Hippocratische school. De zorg van de arts strekt zich uit voor zover zijn medisch kunnen effectief is. Is dit niet langer het geval, dan wordt de ziekte niet alleen in medisch-technisch maar ook in religieus opzicht ongeneeslijk geacht. Het instellen van behandeling zou dan 'tegennatuurlijk' zijn.

Christendom en persoonsbegrip

Het is pas door de Christelijke Openbaring dat niet alleen theologen, maar ook filosofen het persoonsbegrip hebben leren kennen. De mens, geschapen naar Gods beeld en gelijkenis en daardoor een persoon, vertegenwoordigt een waarde die ver boven de waarde van elk ander wezen in deze wereld uitgaat. Deze visie op de menselijke persoon leidt al in de eerste eeuwen van het Christendom tot een intensieve aandacht en zorg voor de zieke medemens die zich niet beperkt tot wat medisch-technisch mogelijk is, maar zich tevens uitstrekt tot hen wier aandoening ongeneeslijk is. De inspiratie daartoe vormt de intense wijze waarop de grote 'Gewonde Genezer' Jezus Christus zich met de lijdende mens identificeert. Als Hij de rechtvaardigen in Zijn koninkrijk zal binnenlaten, zal hij daarvoor als reden opgeven dat zij Hem te eten hebben gegeven toen hij honger had en te drinken bij dorst, als vreemdeling opgenomen, bezocht toen hij ziek was of in de gevangenis opgesloten. Op hun vraag wanneer zij dat dan hebben gedaan, zal Hij antwoorden: "Voorwaar, Ik zeg u: al wat gij gedaan hebt voor een dezer geringsten van mijn broeders hebt gij voor Mij gedaan" (Mt.25,40). Hun zorgen waren ook Zijn zorgen, omdat ieder mens in de ogen van zijn Schepper en Verlosser een unieke, onherhaalbare waarde is.

Valse pathetiek?

De grondleggers van de wetenschappelijk gezondheidszorg zagen zichzelf als deelnemers in de pijn en het lijden van hun patiënten. Bij een dergelijke uitspraak kunnen mensen uit het 'no-nonsensetijdperk' de wenkbrauwen fronsen. Klinkt dat niet als een overmoedig ideaal uit de Romantiek of – erger nog – is het geen valse pathetiek?

De directe ervaringen en reacties van de werker in de gezondheidszorg op wat hij in zijn werk tegenkomt, wijzen uit dat dat niet het geval is. Wat gaat door hem of haar heen bij het zien van een oudere patiënt met diepe ulcera tot op de spieren en zelfs tot op het bot aan beide hielen, onder- en bovenbenen en het heiligbeen.

Wanneer wij de aandoeningen van anderen zien, passen we die spontaan toe op ons zelf: 'stel dat ik daar lag en zoiets had'.

Deze spontane reactie kan ertoe leiden dat de arts of verpleegkundige zich iets van het lijden van de patiënt eigen maakt.

Zich voor deze identificatie met de patiënt totaal afsluiten werkt averechts: het is voor de patiënt een uitermate vervelende ervaring, als hij te maken krijgt met een medewerker in de gezondheidszorg die hem niet begrijpt of zich voor hem afsluit. De specialist die tegen Job Olson zegt: "U moet er maar mee leren leven," zegt eigenlijk: 'uw probleem is niet mijn probleem, zoek het maar uit, maar laat mij er alstublieft buiten'. Dit is het grote risico van de gezondheidszorg opgevat als facilitair bedrijf: is iets niet meer 'maakbaar' of 'herstelbaar', is als het ware het gewenste product niet meer leverbaar, dan houdt de interesse voor de cliënt op. Dan is diens zorg niet meer de zorg van de hulpverlener.

Geen taboes meer?

Of de hulpverlener zich in de patiënt kan verplaatsen, hangt voor het grootste deel af van de mate waarin hij zijn eigen lijden onder ogen kan zien. Mensen kunnen er prat op gaan dat alle taboes in onze samenleving sinds de jaren zestig zijn overwonnen. Meestal denken zij dan aan het overboord werpen van taboes op seksueel gebied. Dit is echter een eenzijdige voorstelling van zaken, want er zijn andere taboes voor in de plaats



gekomen. Zeker op het gebied van lijden en dood bestaan er hardnekkiger taboes dan ooit. Er oud uitzien vervult menigeen met afgrijzen. Binnen deze taboesfeer speelt het lichaam een centrale rol. Had angst vroeger vaak een geestelijke achtergrond in de vorm van schuldgevoelens, nu wordt de mens vooral beheerst door angst voor de risico's op lichamelijk gebied die niet minder is dan de angst waar mensen in het verleden onder gebukt gingen, aldus de Belgische filosoof Herwig Arts: "Volkspredikanten van vroeger maakten de mensen bang voor de gevaren die de ziel bedreigden. Moderne diëtisten, dokters en populaire gezondheidsprofeten hebben thans de fakkel overgenomen: zij jagen de mensen de schrik op het lijf voor gevaren die het lichaam bedreigen (uiteraard afgezien van waarschuwingen tegen risico's voor de gezondheid als zinvolle preventie, E.), men denke aan hypertensie, longkanker, pollutie enz., ... de ziel heeft plaatsgemaakt voor het lichaam, de eeuwige toekomst voor het immediate nu en de gewetensangst voor de faalangst inzake sociaal succes." (8)

In de boven geciteerde roman van Dorrestein komt het lichaam naar voren als het belangrijkste statussymbool van de moderne mens. Ook hierin komt de objectivering van het menselijk lichaam naar voren. Het is zoals de werkring, de woning, de auto en de vakantie een middel om zich de erkenning van anderen te verwerven. Voor de perfectionering van het lichaam zijn velen tot een aanzienlijke vorm van ascese bereid. Cas Olson krijgt geen ontbijt en geen lunchpauze, maar 's avonds een afgemeten hoeveelheid van 600 kilocalorieën. Als Cas zich daar niet aan houdt, dan kan hij – ofschoon hij een 'coming man' is – niet meer concurreren met de jongemannen van 18 in het bedrijf met hun prachtige lichamen. Bruin zijn, gespierd zijn, slank zijn door fitnessstraining en dieet zijn het ideaal van niet weinigen.

Binnen een zodanig streven naar perfectionering van het lichaam komt elke vorm van verval en veroudering – om de woorden van Job Olson te gebruiken – over als een "regelrechte bespottung van de menselijke waardigheid." Een arts of verpleegkundige die zelf worstelt met een taboe op lichamelijke onvolmaaktheid, lijden en dood, kan daar met de patiënt niet open over communiceren. Wil de zorg van de laatste ook de zorg van de hulpverlener kunnen zijn, dan zal die hulpverlener de eigen onvolmaaktheid, tegenslag, lijden en dood op een of andere manier in zijn eigen leven een plaats moeten kunnen geven, oftewel bewust integreren in het geheel van zijn leven.

Solidariteit en sympathie

Als dat gebeurt, dan kan er tussen de medewerker in de gezondheidszorg en de patiënt een band van vertrouwen en wederzijds begrip, een vorm van solidariteit ontstaan, die op zich therapeutische waarde heeft. Als het goed is, is voor een medewerker in de gezondheidszorg, aldus het door de Pauselijke Raad voor het Pastoraat in de Gezondheidszorg uitgegeven Handvest: "de zieke nooit alleen maar een klinisch geval – een anoniem individu, op wie men de vrucht van zijn kennis moet toepassen -, maar te allen tijde een zieke mens ten opzichte van wie men een oprechte houding van sympathie, in de etymologische betekenis van het woord, moet aannemen. En dit vereist liefde: beschikbaar zijn, begrip, deelneming, welwillendheid, geduld, dialoog. Wetenschappelijke en professionele bekwaamheid zijn niet voldoende, een persoonlijke betrokkenheid bij de concrete situatie van elke patiënt is nodig." (9)

Het woord 'sympathie' betekent etymologisch gezien 'meevoelen'. Het gaat hierbij om de verwantschap of verbondenheid die personen met elkaar hebben en waardoor ze elkaars zorgen delen.

Hierin wordt tevens manifest dat het woord patiënt, letterlijk vertaald 'de lijdende', geen gebrek aan respect hoeft in te houden. Wanneer de hulpverlener ook zichzelf als lijdende mens onder ogen durft te komen, kan een vorm van solidariteit en sympathie groeien die beiden – althans in dit opzicht – op gelijk niveau plaatst.

3. Hoe kan lijden van de patiënt ook dat van de hulpverlener zijn?



Wat moet men zich voorstellen bij dat overgaan van het lijden van de patiënt in dat van de hulpverlener? Ik noem eerst twee manieren waarop dat beslist niet kan. Begrip, sympathie en solidariteit zijn geen zaken die uitdrukkelijk hoeven te worden geuit. Probeert men dat langs de weg van het non-verbale gedrag, bijvoorbeeld door schouderklopjes of het vasthouden van de hand, op onaangepaste wijze – niet iedere patiënt is hetzelfde – dan kan dat overkomen als een trucje of techniek om hem te winnen. Het hoeft geen betoog dat zo iets averechts werkt. Het uiten langs verbale weg kan hetzelfde resultaat opleveren. Wie suggereert dat hij een oudere met hemiplegie en motorische afasie begrijpt, terwijl dat niet het geval is, wekt argwaan of irritatie.

Een andere misvatting wordt mogelijk opgeroepen door het beeld van de ‘gewonde genezer’ uit de mythe van Aesculapius en door de uit de Hippocratische traditie geciteerde teksten: iemand zou eerst alles zelf aan de lijve moeten hebben ervaren, wil hij een ander effectief kunnen helpen. ‘Als je niet zelf hebt meegemaakt, weet je niet wat het is’, zo verzucht een vrouw met multiple sclerose die praktisch al haar spulletjes thuis moet achterlaten en haar privacy voor een groot deel verliest, doordat ze de rest van haar leven in een verpleeghuis moet doorbrengen. Zij heeft in zekere zin gelijk. Wij kunnen nooit helemaal in de huid van een ander kruipen en moeten ook niet de illusie wekken dat we dat zouden kunnen. Helemaal gelijk heeft ze echter niet. Het lijden is onder te verdelen in bepaalde soorten met een gemeenschappelijke noemer. We kennen het lichamelijk lijden (vooral pijn), het psychisch lijden (met als voornaamste vormen angst en vereenzaming) en het sociale lijden (in de vorm van miskennis en verlies aan sociaal prestige). Wie geen chronische pijn heeft, kan zich niet geheel voorstellen wat dat betekent, maar heeft zelf allicht weleens pijn geleden. Tevens zal de vrees niet meer mee te tellen alsook het psychische lijden in de vorm van angst niemand van ons totaal onbekend zijn.

4. Vereisten

In een advertentie waarin mensen worden opgeroepen te solliciteren naar een vacature, worden de noodzakelijke vereisten vermeld. Wat is vereist om de zorg van de patiënt tot je eigen zorg te maken?

Veel geleden hebben betekent niet automatisch een goede hulpverlener zijn. Lijden kan ook een beschadigende invloed op mensen uitoefenen. Wie door het lijden dat hij tegenkomt, totaal dichtklapt, kan die ervaringen met anderen niet delen. Het kan ook zijn dat de innerlijke leegte door het gebrek aan erkenning dat men van anderen ondervindt of meent te ondervinden, iemand ertoe brengt voor anderen te ‘zorgen’. Zo iemand maakt zich niet de zorg van de ander eigen, maar is feitelijk bezig voor zichzelf te zorgen. De patiënt wordt dan middel tot bevrediging van de eigen onvervulde behoeften aan affectie en erkenning door anderen, waardoor zorg gemakkelijk een klemmend en claimend karakter krijgt. Tegelijkertijd stelt zich natuurlijk de eis dat men wanneer men zich de zorg van anderen eigen maakt, dat doet met respect voor hun intimiteit.

Karaktereigenschappen

Kortom, ook hier zal het juiste midden tussen te grote afstandelijkheid en te grote intimiteit, tussen een te gesloten en een te weinig discrete benadering, tussen een zich totaal afsluiten voor de zorgen van de patiënt en er als hulpverlener teveel onder gebukt gaan de aangewezen weg zijn. De weg die de klassieke filosofen, Socrates, Plato en Aristoteles en in hun kielzog een groot deel van de westerse filosofen vanuit een schat aan eeuwenlange wijsheid hebben gewezen, is de vorming van het karakter door de verwerving van de kardinale deugden: bezonnenheid, rechtvaardigheid, moed en matigheid. Ook hier moet voor een misvatting worden gewaakt: het gaat hier niet om de karikatuur van de deugden die ethici sinds de achttiende eeuw hebben opgeroepen. Zij degradeerden deugden tot burgermansfatsoen of conformisme. Evenmin gaat het om de mens die door de vorming van deugden ‘perfect’ zou zijn. De zogenaamd perfecte mens is voor anderen, helemaal voor zieken, niet zelden een tiran. De deugden in klassieke zin zijn morele karaktereigenschappen die de mens een innerlijk evenwicht, een harmonie en ordening in zijn innerlijk, zijn zijn en zijn gevoelsleven geven en daardoor tevens in zijn uiterlijk optreden. Dit is wat de mens nodig heeft om op adequate wijze zijn eigen feilen, zwakheden, tegenslagen en teleurstelling in zijn leven te integreren en deze daardoor voor anderen en zichzelf



vruchtbaar te doen worden.

Professionaliteit

Daarmee zijn we er nog niet. Moeder Theresa van Calcutta, die de zorg voor aan hun lot overgelaten stervenden en andere verschoppelingen op zich heeft genomen en daardoor ook in niet-christelijke kringen groot aanzien geniet, zal zeker in hoge mate genoemde deugden hebben ontwikkeld. Zou men haar – afgezien van haar hoge leeftijd en tanende gezondheid – aanstellen tot hoofd van een afdeling van een verpleeghuis ergens in Nederland, dan zou succes niet zonder meer gegarandeerd zijn. Naast de integratie van het eigen lijden en de ontwikkeling tot een innerlijk harmonieuze persoonlijkheid is ook professionaliteit een noodzakelijke vereiste voor een goede medewerker in de gezondheidszorg.

Uit wat tot nu toe over de cultuur van de maakbare mens is gezegd, mag niet de conclusie worden getrokken dat er met medisch-technisch kunnen op zich iets mis zou zijn. De techniek is een middel waarmee heel veel, zeker lichamelijk lijden tot draagbare proporties kan worden teruggebracht. Waar het om draait is dat het de mens is die de techniek moet beheersen, en niet de techniek de mens. Wordt techniek het doel, dan worden de mens en zijn lichaam geofferd aan elk ideaal dat door technisch kunnen in het vooruitzicht wordt gesteld. Bij therapeutische en palliatieve toepassingen van technieken blijft daarentegen de mens het doel, mits de wijze raad van het derde citaat uit de Hippocratische geschriften opgevolgd wordt. Deze houdt in dat – in hedendaagse terminologie – ongeproportioneerde vormen van medische behandeling niet aan mensen worden opgedrongen en dat zeker van behandeling wordt afgezien, als de verhoudingen tussen de voor- en nadelen ervan disproportioneel zijn.

Besluit

Medewerkers in de gezondheidszorg tonen zich als echte practici soms wars van ‘abstracte ethische verhalen’. Hieruit blijkt dat zij zich onvoldoende realiseren hoe nauw mensvisie, cultuur en zorgvisie met elkaar samenhangen. Zich hiervan bewust worden is de eerste en noodzakelijke stap op weg naar een goede en adequate zorgvisie.

Dit artikel is een bewerking van een lezing gehouden tijdens het symposium (Uw zorg mij'n zorg) georganiseerd door de sectie Young Health Professionals van de stichting SOKA in het conferentieoord Zonnewende te Moergestel op 22 maart 1997.

Noten

1. R. Dorrestein, Want dit is mijn lichaam, Uitgeverij Contact/Stichting Collectieve Propaganda van het Nederlandse Boek, 1997, p. 27.
2. Ibid., pp. 29-30.
3. Ibid., pp. 51-52.
4. Reallexikon für Antike und Christentum, s.v. "Asklepios."
5. J. Conde, "Suffering and the Meaning of Life," *Dolentium Hominum* 11 (1996), nr. 1, p. 128.
6. De Flatibus, I, 7-8, in: Hippocrates, transl. W.H.S. Jones, London: William Heinemann, 1923, vol. 11, pp. 226/227.
7. De arte, 111, 6-10, in: Hippocrates, op. cit., vol. 11, pp. 192/193.
8. H. Arts, Waarom moeten mensen lijden?, Leuven: Davidsfonds, 1993 (2e herziene uitgave), p. 36.
9. Pauselijke Raad voor het Pastoraat in de Gezondheidszorg, Handvest van de werkers in de gezondheidszorg, Oegstgeest: Colomba, 1995, nr. 2, pp. 12-13 (=Publicaties van de Stichting Medische Ethiek, nr. 3).

Overgenomen met toestemming van Pro Vita Humana.



Het embryo - iets of iemand ?

door mgr.prof.dr. E. Sgreccia, prof.dr. W.J. Eijk, P. Garrett, MA, prof.dr. J.P.M. Leikens, mr.dr. P.W. Smits

Is het embryo een menselijke persoon met alle rechten van dien of is het “biologisch materiaal” dat binnen het kader van medisch-biologisch onderzoek mag worden ge- en verbruikt ? De beantwoording van die vraag vereist inzicht in wat menselijk leven in zich is en welke waarde eraan moet worden toegekend.

Dit boek is uitverkocht. De inhoud is alleen via de Boeken Online KSME website beschikbaar.