

Inhoud

Filosofie
& Praktijk

| | |
|--|----|
| Inleiding | 2 |
| Kant over zelfmoord <i>Thomas Mertens</i> | 5 |
| De geest, de dood en het leven. Herhaalde wilsverklaring <i>Tom Eijsbouts</i> | 21 |
| Doodswensen van hoogbejaarden: een probleem voor de maatschappij, voor de dokter, of primair voor de ouderen zelf? <i>Govert den Hartogh</i> | 39 |
| Minima Philosophica: Stoppen met eten en drinken en het voordeel van gebrekkige logica <i>Ton Vink</i> | 58 |
| Een samenleving van ongelijken <i>Kees Vuyk</i> | 64 |
| Over de toekomst van Europa – de vijf scenario's van de Europese Commissie, hun wenselijkheid en haalbaarheid <i>Tannelie Blom</i> | 79 |
| Signalementen | 94 |

Inleiding

Ton Uink

Thomas Mertens opent dit F&P-nummer met zijn bijdrage “Kant over zelfmoord”. Je hoeft het niet eens te zijn met Camus’ stelling dat zelfmoord het enige relevante filosofische vraagstuk is om te erkennen dat de vraag naar de zelfgekozen dood een belangrijk thema is. Recente ontwikkelingen, zoals een verregaande medicalisering van het levenseinde in samenhang met een steeds hogere levensverwachting, hebben aan de ‘actualiteit’ van het zelfgekozen levenseinde en aan de behoefte om op een waardige manier afscheid van het leven te nemen – al dan niet met assistentie van een ander – bijgedragen. De discussie daarover is, opnieuw, aanleiding tot het thema van dit F&P-nummer. Vaak wordt van Kant betoogd dat hij zich expliciet en categorisch heeft uitgesproken tegen zelfmoord. Die zou in strijd zijn met de morele wet die zich, zoals bekend, aan de mens voordoet als een categorisch gebod. En dat klopt: Kant is inderdaad een uitgesproken tegenstander van zelfmoord. Tegelijkertijd wil Mertens laten zien dat Kants opvattingen over het zelf gekozen levenseinde gecompliceerder zijn dan wel wordt verondersteld. Wat bijvoorbeeld te doen wanneer – zoals in een van Kants voorbeelden – de eer alleen maar gered kan worden door voor de dood te kiezen? Mertens: “De gedachte dat de waarde van het leven ondergeschikt kan zijn aan de waarde van de eer, is mijns inziens een aantrekkelijke gedachte. Zij sluit aan bij een klassieke interpretatie van waardigheid als het behoud van status en decorum.”

In zijn bijdrage “De geest, de dood en het leven. Herhaalde wilsverklaring” vertrekt Tom Eijsbouts vanuit de traditionele dualiteit van geest en lichaam – waarbij de gedachten onvermijdelijk naar Descartes gaan. Maar Eijsbouts stelt deze specifieke dualiteit ter discussie om haar te vervangen door een andere: geest en leven. Want, zo stelt hij, voor de bespreking van de grotere ethische en morele vraagstukken hebben we een ander instrument, een ander tweespan van woorden nodig dan geest en lichaam. We moeten begripsmatige beperkingen van het (eigen) lichaam verlaten en deze door ruimere begripsgrenzen vervangen. Zijn voorstel is daarvoor het koppel ‘geest en leven’ te proberen, zeker ook omdat langs die weg de grotere kwesties van zelfbeschikking binnen bereik komen, met name die rond ‘euthanasie’. En wat dat laatste betreft: wil je de ongewenste machtsgreep van het leven verijdelen, dan moet je zorgen, zelf klaar te zijn voor

het eigen besluit op het moment dat het nodig is. Het besluit tot levensbeëindiging – want daar gaat het dan om – en de uitvoering moeten daarbij een zodanige vorm krijgen dat ook anderen, naasten, ermee uit de voeten kunnen. En wat te doen bij “plotselinge uitval van de geest”? Daarvoor is het nodig de geest van vóór dat moment te kunnen laten spreken, om handelen in zijn naam mogelijk te maken en zelfs af te dwingen. Eijsbouts eindigt daarom met zijn “Herhaalde wilsverklaring aangaande mijn levenseinde”.

De discussie rond ‘voltooid leven’ als verondersteld motief voor een doodswens zal niemand ontgaan. Govert den Hartogh wijdt er zijn bijdrage aan: “Doodswensen van hoogbejaarden: een probleem voor de maatschappij, voor de dokter, of primair voor de ouderen zelf?” Als we ons bevrijden van de valse suggesties die het begrip ‘voltooid’ leven wekt, waar hebben we het dan over? Over doodswensen die specifiek zijn voor oude, meestal heel oude mensen, doodswensen dus die samenhangen met hun leeftijd. En dus stelt Den Hartogh voor de problematiek zo te identificeren: “het gaat om doodswensen van (zeer) oude mensen die voortkomen uit factoren die karakteristiek zijn voor hun leeftijd.” En dat levert dan vragen op als: Behoort deze problematiek tot het medisch domein? Brongersma-arrest, rapport commissie-Schnabel, promotie-onderzoek Van Wijngaarden, conceptwetsvoorstel Pia Dijkstra komen hier aan bod. En: Speelt de moderne maatschappij hier een (vooral negatieve) rol? Denk aan eenzaamheid, individualisering, afnemende zorg, geringe waardering voor ouderdom. Of: Is het de instelling van de oudere zelf? Denk aan angst voor afhankelijkheid, schaamte, “zo wil ik niet herinnerd worden”, onvermogen “te zijn wie je bent”. Maar: Moet de dokter het dan maar oplossen? Dat moet dan wel kunnen binnen de kaders van de ‘euthanasiewet’ en de daarin vervatte zorgvuldigheidseisen. Maar: Speelt de dokter anders geen enkele rol? Toch wel: “juist hoogbejaarden ‘die hun leven voltooid achten’ behoren bij uitstek tot de categorie mensen – oud en ziek – die hun leven op een humane manier zelf kunnen beëindigen, en wel door te stoppen met eten en drinken. Zoals de KNMG duidelijk heeft gemaakt, ligt er ook daarbij een taak voor de dokter.” En wellicht kan die dokter ook nog, uit overwegingen van zorgvuldigheid, een rol spelen binnen een voorstel om toegang tot letale middelen voor zelfdoding mogelijk te maken. Kortom: een discussie die nog niet aan zijn eind is.

In zijn “Minima Philosophica: Stoppen met eten en drinken en het voordeel van gebrekkige logica” gaat Ton Vink vervolgens in op wat Den Hartogh in zijn bijdrage omschreef als de ‘pil van Drion’ die elke hoogbejaarde of ernstig zieke tot zijn beschikking heeft: de mogelijkheid om bewust af te zien van eten en drinken. Vink doet dat vanuit de concrete praktijk met onder meer een korte beschrijving van het proces per dag. Was dit een ‘goede dood’? En hoe handig is gebrek aan logica?

Hoewel ‘voltooid leven’ een opvallende rol in de Nederlandse politiek speelt, gebeurt er in die politiek nog veel en veel meer. Daarop gaan de beide andere bij-

dragen in. Tegen de achtergrond en niet los van zaken als Brexit en de verkiezing van Donald Trump, doemen kwesties op als de groeiende tweedeling tussen de bovenkant en de onderkant van de samenleving die ook de middengroepen in de knel brengt, maar ook de noodzaak van een reflectie op de uitdagingen waar de Europese Unie aan bloot staat, inclusief mogelijke scenario's om die het hoofd te bieden. Voor dat laatste is er de afsluitende bijdrage van Tannelie Blom: "Over de toekomst van Europa – de vijf scenario's van de Europese Commissie, hun wenselijkheid en haalbaarheid." In 1957 opgericht als de Europese Economische Gemeenschap vierde de Europese Unie (EU) op 25 maart 2017 in Rome haar zestigste verjaardag. Onder redactie van haar President, Jean-Claude Juncker, kwam er een "White Paper on the Future of Europe". Hoe staat het met die toekomst? Hoe realistisch zijn de gepresenteerde vijf scenario's en hoe, op welke gronden, er een keuze tussen te maken? Gegeven de problemen waar Europa voor staat zou een "stap voor stap benadering wel eens verstandiger kunnen zijn dan top-down voor eens en altijd de toekomst van de EU te willen vastleggen." Aan het belang van het Europese project wordt daarmee overigens niets afgedaan.

Dat belang is er zeker ook als het gaat om "Een samenleving van ongelijken", titel en onderwerp van de bijdrage van Kees Vuyk. De groeiende tweedeling is al enige tijd voorwerp van onderzoek. Zo kreeg de Franse economisch historicus Thomas Piketty veel aandacht voor zijn boek *Capital in the 21ste Century* waarin hij aantoont dat in onze samenleving mensen met vermogen financieel veel sterker staan dan degenen die hun geld verdienen met werken. Hij ziet dat als een terugkeer naar de situatie zoals die bestond aan het begin van de twintigste eeuw, na een kort tussenspel in de tweede helft van de twintigste eeuw, toen een tijd lang inkomen uit arbeid sneller steeg dan inkomen uit kapitaal. En die groeiende sociale verschillen beperken zich niet tot de wereld van de financiën, zij doen zich gelden op vrijwel alle terreinen in de samenleving. In zijn bijdrage wil Vuyk "een poging doen het gelijkheidsideaal dat ten grondslag ligt aan de dynamiek van de burgerlijke samenleving van een nieuw perspectief te voorzien." Dat doet hij onder meer via een discussie met de Franse ideeënhistoricus Pierre Rosanvallon die in een leerrijk boek *The society of equals* de geschiedenis van dit ideaal beschreven heeft en eveneens voorstellen doet om dit ideaal een nieuwe invulling te geven.

De rubriek Signalementen besluit zoals gebruikelijk ook dit F&P-nummer.

Kant over zelfmoord

Thomas Mertens

Zelfmoord is een vraagstuk dat in de geschiedenis van de mensheid telkens weer opduikt. Men hoeft het niet eens te zijn met Camus' stelling dat zelfmoord het enige relevante filosofische vraagstuk¹ is om te erkennen dat de vraag naar de zelfgekozen dood een belangrijk thema is. Recente ontwikkelingen, zoals een verregaande medicalisering van het levenseinde in samenhang met een steeds hogere levensverwachting,² hebben aan de 'actualiteit' van het zelfgekozen levenseinde en aan de behoefte om op een waardige manier afscheid van het leven te nemen – al dan niet met assistentie van een ander – bijgedragen.

In veel godsdienstige en filosofische tradities – maar zeker niet in alle – treft men echter een verbod op zelfmoord aan. Vaak wordt van Kant³ betoogd dat hij zich expliciet en categorisch heeft uitgesproken tegen zelfmoord. Die zou in strijd zijn met de morele wet die zich, zoals bekend, aan de mens voordoet als een categorisch gebod. Die indruk is zeker juist: Kant is inderdaad een uitgesproken tegenstander van zelfmoord. Tegelijkertijd wil deze bijdrage laten zien dat Kants opvattingen over het zelf gekozen levenseinde gecompliceerder zijn dan soms wel wordt verondersteld. Ook al ontkent Kant expliciet dat er zich situaties voordoen waarop moreel contradictoire eisen van gelijk gewicht van toepassing zijn, getuigt hij wel degelijk van een zekere gevoeligheid voor de moeilijke situaties waarin mensen kunnen komen te verkeren. Wie dus met Kant in de hand ten

1 A. Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris 1942, p. 15.

2 Zie bijv. A. Gawande, *Being Mortal. Medicine and what matters in the end*, New York 2014.

3 Verwijzingen naar Kants geschriften staan tussen haakjes in de tekst. De cijfers refereren aan deel en paginanummer van de Prussische Academie Ausgabe (= AA) 1968, Berlin: De Gruyter. De volgende afkortingen worden gebruikt: G = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA, IV); TuP = *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (AA, VIII); KprV = *Kritik der praktischen Vernunft* (AA, V); MdSR = *Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* (AA, VI); MdST = *Die Metaphysik der Sitten, Tugendlehre* (AA, VI); Vorl = I. Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie* (Hrsg. W. Stark), Berlin 2004. KdU = *Kritik der Urteilskraft* (AA, V). Rel = *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Uiteraard wordt hier en daar gebruik gemaakt van de Nederlandse vertalingen waarvan enkele van eigen hand zijn.

strijde trekt tegen zelfmoord en hulp bij zelfdoding, zou zich wat zijn stelligheid betreft dienen te matigen.

Kants verbod op zelfmoord

6

Volgens Kant verplicht de morele wet ons het menselijk leven te respecteren, zowel ons eigen leven als het leven van anderen. Volgens de *Grundlegung* is het respecteren van het 'leven' een van onze meest centrale morele verplichtingen. Deze verplichting staat los van het feit dat een menselijk leven altijd het leven 'is' van een specifieke persoon die dat leven leeft: niemand mag vrijelijk afstand doen van zijn eigen leven. In verschillende teksten⁴ laat Kant geen misverstand bestaan over de 'immoraliteit' van zelfdoding⁵ en dit verbod is gebaseerd op een verscheidenheid aan argumenten.⁶

Bij Kant treft men, om een eerste argument te noemen, het religieuze perspectief aan dat men bijv. ook bij Locke vindt: zelfdoding is verboden door God en degene die zichzelf doodt, schendt het doel van zijn schepper; daar een menselijk wezen geschapen is door God en dus diens eigendom is, kan hij niet naar willekeur afstand doen van zijn leven. Dit argument vindt men zowel in Kants pre-kritische geschriften als in zijn volwassen morele filosofie: zelfdoding is een schending van een plicht jegens God. Men verlaat als het ware de post die men in de wereld door God heeft toegewezen gekregen zonder dat men daartoe is opgeroepen. (Vorl, 221; MdST, VI, par. 6) Uiteraard voegt Kant daar snel aan toe dat zelfdoding niet enkel verboden is als schending van een gebod van God, maar als een kwaad in zichzelf: zelfdoding is niet verboden omdat God dat zo bepaald heeft, maar God heeft het verboden omdat het verkeerd is. Voor Kant is het religieuze perspectief niet beslissend.

Een tweede argument tegen zelfdoding dat men bij Kant aantreft, ziet op de verderfelijke effecten die een acceptatie, wettelijk of moreel, van zelfdoding met zich zou meebrengen. De gedachte is hier dat wie zijn eigen leven niet of niet meer waardeert, zich ook niet meer zal bekommeren om het leven en welzijn van anderen. Zo iemand zal in staat zijn om de meest gruwelijke misdaden te ple-

4 Uit Kants teksten blijkt dat het probleem van de zelfmoord hem voortdurend heeft beziggehouden. Soms wordt wel gesuggereerd dat hieraan een biografisch element ten grondslag ligt: Kants geneigdheid tot hypochondrie.

5 Ik gebruik de begrippen zelfmoord en zelfdoding door elkaar: het gaat hier om handelingen van de persoon zelf met de intentie om zichzelf van het leven te beroven.

6 Ik maak gebruik van de zeer uitvoerige en instructieve beschouwingen bij: H. Wittwer, "Über Kants Verbot der Selbsttötung", in: *Kantstudien* 92 (2001) 180-209.

gen.⁷ Daarom is het in het belang van de maatschappij als geheel om het verbod op zelfdoding te handhaven om zo het respect voor het leven in zijn algemeenheid hoog te houden.

Vandaag de dag kennen we inderdaad voorbeelden van huiveringwekkende gevallen van zelfmoordaanslagen waarbij terroristen zo veel mogelijk anderen in hun dood willen meeslepen, of waarin individuen, vaak mannen, overgaan tot zelfdoding na eerst hun eigen kinderen te hebben gedood met als doel hun voormalige partners leed toe te brengen. Vaak horen we het argument dat de wettelijke acceptatie van hulp bij zelfdoding leidt tot een maatschappelijke evaluatie van de waarde van het leven. Toch kan ook dit argument, zeker voor Kant, niet doorslaggevend zijn, aangezien het is gebaseerd op de (onzekere) berekening van wat er zou gebeuren indien zelfdoding niet werd opgevat als moreel verfoeilijk en wettelijk verboden. Bovendien lijkt er geen enkel empirisch bewijs te zijn voor een eventueel verband tussen het feit dat sommige mensen de meest gruwelijke misdaden plegen wetende dat zij door het plegen van zelfdoding aan bestraffing en sociale schande kunnen ontkomen, en de tegenwoordig gangbare houding van medelijden ten aanzien van plegers en overlevers van (pogingen tot) zelfdoding. Terroristische zelfmoordaanslagen en wraakzuchtige kindermoorden kwamen voor in voorbije tijden, toen zelfdoding als moreel verderfelijk gezien werd, net als vandaag de dag nu zelfdoding vaak eerder met mededogen dan met verontwaardiging wordt gezien.

Het derde argument tegen zelfdoding dat men in Kants teksten vindt, is het bekendste. Hier ligt de focus niet op de consequenties van een maatschappelijke acceptatie van zelfdoding of op de verplichtingen die men heeft tegenover anderen zoals God of samenleving, maar op de vraag of het mogelijk is om de maxime waarop zelfdoding is gebaseerd, voor te stellen als een morele wet. Volgens Kant is dat uitdrukkelijk niet het geval, zowel vanuit het perspectief van de eerste als van de tweede formulering van de categorische imperatief. Zelfdoding kan, stelt Kant, ten eerste, niet consistent als een natuurwet worden gedacht en is, ten tweede, onverenigbaar met de eis dat de mensheid, ook in eigen persoon, nooit enkel als middel tot een bepaald doel, maar altijd ook als doel op zichzelf wordt behandeld. Zelfdoding om te ontsnappen aan een miserabel, uitzichtloos leven is niet toegestaan omdat dan ten onrechte wordt verondersteld dat de betekenis van leven schuilt in het geluk van de persoon die dat leven leeft. Menselijk leven is geen middel tot een ander doel, maar een doel op zichzelf.

7 Wittner en anderen wijzen erop dat men deze gedachte ook bij Wittgenstein aantreft: “wenn der Selbstmord erlaubt ist, ist alles erlaubt”, in bijv. H. Wittwer, op. cit. p. 184. Gezien Kants kritiek op Beccaria in MdSR is het opmerkelijk dat men bij Beccaria een soortgelijk argument aantreft in de context van diens afwijzing van de doodstraf. Wie weet dat hem de dood boven het hoofd hangt, kent geen remmingen meer.

De gedachte dat het leven geen ‘ding’ is waarover degene die het leven leeft, autonoom kan beschikken,⁸ voert naar een vierde argument. De idee dat zelfdoding het reduceren van jezelf tot slechts een ‘ding’ betekent en dus een schending is van een verplichting ten opzichte van jezelf als persoon, komt zowel in Kants pre-kritische als in zijn kritische geschriften voor. Kant maakt hier gebruik van het strikte onderscheid tussen een ding als een onbezield object, d.i. een object zonder bewustzijn en wil, en een persoon. Dat onderscheid maakt echter nog niet inzichtelijk hoe een mens die besluit zijn leven te beëindigen, adequaat beschreven kan worden als iemand die zichzelf reduceert tot een ding of als iemand die zichzelf tegelijk beschouwt als persoon die de beslissing neemt en als ding dat de beslissing ondergaat.

Stel dat Kant bedoelt – en er is reden om dat aan te nemen – dat de meeste zelfdodingen plaatsvinden vanuit “woede, passie en krankzinnigheid”⁹ en dat dergelijke personen daarom niet in staat zijn om de geboden van de (praktische) rede na te volgen, dan stuit dat op de volgende bezwaren: ten eerste meent Kant – voor wat het waard is – dat het voor de mens ten ene male onmogelijk is om de ‘stem’ van de praktische rede tot zwijgen te brengen; ten tweede is het moeilijk te begrijpen dat iemand die zichzelf van het leven berooft vanwege woede, passie en krankzinnigheid zichzelf daarmee tot een ding reduceert. De ‘beslissing’ van de persoon om die emoties te laten prevaleren boven de morele rede lijkt zich juist te keren tegen de lezing van het menselijk leven als een ding, maar laat het leven juist zien als iets dat specifiek van hem of haar is en tegelijk tot een ondraagelijke last is geworden. Met andere woorden: is het ‘fenomenologisch’ wel overtuigend om van iemand die op het punt staat zichzelf te doden, te zeggen dat hij zichzelf tot ding maakt? Bij zelfmoord gaat het immers wel degelijk om het doden van een mens (en niet van een ding).¹⁰ Met andere woorden: het gebruik van het woord ‘ding’ lijkt een weinig adequate manier te zijn om de relatie van een persoon tot zichzelf te beschrijven. Bovendien kan de beslissing om zich tegen het eigen lichaam te keren alleen als moreel verwerpelijk worden beschouwd indien die beslissing kan worden toegeschreven aan die persoon. Daarom lijkt Kants gebruik van het concept ‘ding’ in de context van diens morele afwijzing van zelfmoord alleen maar goed begrepen te kunnen worden tegen de achter-

8 In harde bewoordingen stelt Kant dat degene die zelfmoord pleegt zichzelf op hetzelfde niveau plaatst als het vee en – als de zelfmoordpoging niet slaagt – zich tot een object van alle andere mensen maakt die met hem kunnen doen wat zij willen: “wie bereid is om zijn eigen leven te nemen, is het niet meer waard om te leven”. (Vorl, 221-2)

9 M. Seidler, “Kant and the Stoics on Suicide”, in: *Journal of the History of Ideas* 33 (1983) 440.

10 Zo ook bijv. S. Critchley, *Suicide*, Brooklyn 2015: ‘homicide – suicide’; de verhouding van de mens ten opzichte van zichzelf, zoals hier bijv. tot uitdrukking komt in het vraagstuk van de zelfmoord, zou wat Kant betreft aanleiding kunnen geven tot een beschouwing van de mens als homo phaenomenon en als homo noumenon. Op die moeilijke en controversie problematiek kan ik hier niet ingaan.

grond van het eerder genoemde religieuze argument: het leven is een gift waarover de mens niet vrijelijk kan beschikken, alsof het een ding zou zijn waarmee men kan doen en laten wat men wil.

Kants argumentatie tegen slavernij is gebaseerd op een vergelijkbare structuur. Hier ontkent hij dat iemand zichzelf kan reduceren tot slaaf: “hij kan immers door geen enkele rechtshandeling (noch van hemzelf, noch van een ander) ophouden eigenaar van zichzelf te zijn en tot de klasse van het huisvee toe te treden”; “door geen enkel verdrag kan iemand zich verplichten tot een dergelijke afhankelijkheid”. (TuP, VIII, 293; MdSR, VI, 330) Twee elementen zijn hier van belang: in tegenstelling tot wat men wellicht zou verwachten, volgt uit het feit dat iemand ‘zijn eigen meester’ is nog niet dat hij eigenaar is van zichzelf in de zin van ‘*sui dominus*’¹¹ en daarom dus ook niet dat hij zichzelf tot slaaf kan maken. Het feit dat iemand (enkel) ‘*sui iuris*’ is, brengt niet alleen rechten met zich mee, maar ook plichten, namelijk het respecteren van de humaniteit in eigen persoon (MdSR, VI, 270); ten tweede, uiteraard ‘kan’ iemand zichzelf feitelijk tot slaaf maken of zichzelf doden. Maar volgens Kant kan hij dat niet in een morele zin: niemand mag zijn vrijheid ontkennen op een zodanige manier dat hij niet langer vrij is, maar een slaaf, of dat hij zichzelf behandelt als een ‘ding’ door het plegen van zelfmoord. Dat zou volgens Kant ‘logisch’ onmogelijk zijn. Niemand kan volledig over zichzelf beschikken aangezien een persoon geen ding is; door zichzelf door middel van een contract tot slaaf te maken zou hij zichzelf wél tot een ding maken; als degene die het contract aangaat, is hij een persoon, maar als het object van het contract zou hij tegelijk een ding zijn. Het is logisch onmogelijk om tegelijk subject en object van een contract te zijn. Daarom verliest het contract op grond waarvan iemand zichzelf tot slaaf maakt, zijn geldigheid op het moment dat het wordt afgesloten. Een van beide contractpartners zou op slag verdwijnen wanneer die het contract aangaat en dus is de ‘slaaf’ niet gebonden aan de voorwaarden van het contract.¹²

Uiteraard is de analogie met zelfmoord beperkt. Zelfdoding is niet gebaseerd op een contract met een ander, maar de argumentatie vertoont wel gelijkenis: iemand die zich van het leven berooft, beschouwt zichzelf tegelijkertijd als de persoon die een beslissing neemt, en als het object van die beslissing. En daarin schuilt volgens Kant een tegenspraak. Het moreel verwerpelijke schuilt hem in het feit dat de persoon die van plan is zichzelf om het leven te brengen, weigert

11 Eigenaar zijn van zichzelf kan niet begrepen worden in de zin van ‘*dominium*’, maar enkel in de zin van ‘*proprietas*’, hetgeen een beperkt recht is om over zichzelf te beschikken. (MdSR, VI, 270)

12 Bij mijn weten laat Kant zich nergens uitdrukkelijk uit over de vraag of op grond van deze redenering alle contracten die niet uitgaan van de ‘slaaf’ zelf (hetgeen in het overgrote deel van de feitelijke slavernij het geval was), eveneens nietig zijn.

te erkennen dat hij als persoon zichzelf niet (als een ding) bezit. Dat element van tegenspraak komen we ook elders tegen – het is boven al even aangeduid – en dat zou dan een vijfde argumentatie betekenen. Kant betoogt dat zelfdoding moreel verkeerd is omdat de maxime waarop die handeling gebaseerd is, onmogelijk universeel gemaakt kan worden en dus in tegenspraak is met zichzelf. Kant schrijft in de *Grundlegung* over iemand die “een afkeer van het leven ervaart ten gevolge van een serie van kwalen” en zich dan afvraagt of het in strijd is met zijn plicht om zich van het leven te beroven: is het mogelijk om de maxime van een einde aan het leven te maken, wanneer dat leven meer kwaad dan genoeg in het vooruitzicht stelt, tot een universele natuurwet te maken? (G, IV, 421-2) Volgens Kant zou deze persoon dan snel tot de conclusie komen dat die maxime niet universeel gemaakt kan worden.¹³

Vaak is al opgemerkt dat deze argumentatie niet onproblematisch is, aangezien ze lijkt te berusten op een naturalistische drogredenering. De uiteindelijke reden waarom zelfdoding, beter: de maxime waarop zij berust, geen universele natuurwet kan zijn, is dat de natuur gevoelens van ontbering en deprivatie juist gebruikt om het leven te bevorderen. Het zou tegenstrijdig zijn indien de natuur dezelfde gewaarwording zou gebruiken zowel om het leven te bevorderen als om het te vernietigen.¹⁴ In Kants *Vorlesung* vinden we een meer expliciete versie van deze drogredenering: zelfdoding is een gruweldaad ‘omdat’ elk onderdeel van de natuur, een beschadigde boom, een levend lichaam en een dier ernaar streeft om zichzelf te behouden. Het zou verschrikkelijk zijn, als een mens zijn vrijheid “als de hoogste graad van leven” zou gebruiken om zichzelf te vernietigen. (Vorl, 220)

Het is mijns inziens terecht dat met argwaan naar dit argument wordt gekeken. Kant beschouwt zelfdoding als moreel verwerpelijk omdat een dergelijke handeling in strijd is met de wet van natuurlijk zelfbehoud. Ook al zijn mensen vrije wezens, toch zouden zij hun morele richtlijnen moeten ontleen aan de lagere levensvormen, wanneer ze geconfronteerd worden met materiële en fysieke ellende en de neiging ontstaat om er een einde aan te maken. Hoe is het mogelijk dat Kant morele wetten afleidt uit wetten die de uitwendige natuur betreffen? De laatste immers beschrijven, terwijl de eerste voorschrijven. En wat als bijv. zou blijken dat zelfmoord ook voorkomt in de orde van de niet-menselijke na-

13 Kant schrijft: “een natuur, wier wet het zou zijn op grond van dezelfde gewaarwording waarvan het de bestemming is tot bevordering van het leven aan te sporen, het leven zelf te vernietigen, zou zichzelf tegenspreken en dus niet als natuur bestaan.” (G, IV, 422)

14 Bovendien: door het recht op zelfmoord af te leiden uit gevoelens van pijn wordt de afwezigheid van pijn gemaakt tot het hoogste goede. Zo ook: MdST, VI, 422. En verder: waarom zou het een contradictie zijn indien alle mensen zelfmoord zouden plegen? Zie: Wittner H., op. cit. , 198-9; en al veel eerder: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Frankfurt aM. 1970, Par. 135.

tuur? Dergelijke moeilijkheden gelden natuurlijk niet ten aanzien van de gedachte die men ook bij Kant aantreft, dat het leven een gift is waarover men niet kan beschikken en dat er een strikt onderscheid bestaat tussen personen en dingen. (G, IV, 434) Maar daartegen kunnen andere bezwaren worden ingebracht.

Kant over de waarde van het leven

11

Wat betekenen de argumenten die Kant inbrengt tegen zelfmoord, voor de waarde die hij aan het menselijk leven toekent? Volgt uit het verbod op zelfmoord dat mensen altijd hun leven als de hoogste waarde dienen te beschouwen? Moeten mensen het behoud van het eigen leven volgens Kant altijd vooropstellen? Dat is zeker niet het geval. Kant meent weliswaar dat een mens niet op grond van willekeurige overwegingen van zelfliefde afstand mag doen van zijn leven, maar tegelijk dat het menselijk leven niet simpelweg opgevat moet worden als waardevol omdat het nu eenmaal deel uitmaakt van de levende natuur. Als belichaming van de moraliteit is het menselijk leven volgens Kant waardevol: zelfdoding is moreel onjuist, omdat de vernietiging van het subject van moraliteit in de eigen persoon betekent dat het bestaan van moraliteit in de wereld wordt uitgeroeid. (MdST, VI, 423)¹⁵ Volgens deze formulering is zelfdoding niet zozeer strijdig met de wet van natuurlijk zelfbehoud, maar, zoals Wittwer het noemt, met de onvoorwaardelijke plicht van moreel zelfbehoud.¹⁶

In twee opzichten is dit een belangrijke constatering. Ten eerste past dit standpunt goed binnen Kants algemene filosofische positie. De *Kritik der Urteils kraft*, Kants poging om de wetten van de natuur met die van de vrijheid samen te brengen, stelt inderdaad de moraliteit – en niet het biologische menselijke leven – voor als het uiteindelijke doel van de schepping, waarbinnen mensen als de dragers van moraliteit een prominente plaats innemen. (KdU, V, Par. 83-4) Niet als een natuurlijk maar als een moreel wezen ‘bezit’ de mens een waardigheid die niet door hemzelf of door een ander mag worden geschonden. Het verbod op zelfdoding is niet gebaseerd op de waarde die Kant toekent aan het leven op zich, maar aan het menselijk leven als drager van moraliteit. Enkel als morele wezens zijn mensen doel op zich. Daarom ook is de ‘*volenti non fit iniuria*’ regel (‘aan degene die wil, kan geen onrecht worden aangedaan’) niet op zelfdoding

15 Als inderdaad het verbod op zelfmoord gebaseerd was op de waarde van het menselijk leven zelf, dan zou Kants pleidooi voor de doodstraf inconsistent zijn. Zoals we zullen zien, is dat niet het geval. Desalniettemin blijft het de vraag waarom de doodstraf niet (ook) de vernietiging van een subject van moraliteit betekent en dus een vernietiging van de moraliteit zelf.

16 H. Wittwer, op. cit., 200.

van toepassing. Als een moreel wezen kan niemand zelfdoding ‘willen’; zichzelf van het leven willen beroven vormt het onrecht, de ‘*inuiria*’, van het schenden van de mensheid in eigen persoon, een mensheid die precies aan deze persoon was toevertrouwd. (MdST, VI, 423) ‘Toevertrouwd’ aan de mens is niet het biologische leven op zich, maar de moraliteit in onszelf.

Als het, ten tweede, inderdaad gaat om moreel zelfbehoud, dan is het mogelijk dat zich gevallen voordoen waarin dat moreel zelfbehoud en het fysieke leven met elkaar op gespannen voet staan. Kant onderschrijft inderdaad enerzijds een categorisch verbod op zelfdoding, maar erkent anderzijds dat het in bepaalde gevallen moreel geboden is om de dood te verkiezen boven het leven. In die gevallen gaat het belang van de moraliteit boven dat van het leven. Zo kan Kant volhouden dat “zolang de mens in leven is, hij in staat is goed en deugdzaam te zijn” (Rel, VI,).¹⁷

De conceptuele ruimte voor dergelijke gevallen is al gegeven met de formulering in de *Grundlegung*: Kants vraag luidt daar niet of zelfdoding altijd een schending van morele plicht is, maar alleen in het geval wanneer een persoon geen enkele hoop meer heeft op levensgeluk. Het antwoord is hier negatief: de dood verkiezen boven het leven is dan moreel niet toegestaan. In een dergelijk geval zou een mens zich er door zijn moed, zijn zielenkracht¹⁸ van moeten overtuigen de dood niet te vrezen; juist door de wetenschap dat hij in staat is iets hoger te waarderen dan zijn eigen leven zou hij een reden moeten zien om zichzelf niet om te brengen. Maar dat sluit geen gevallen uit waarin het respect dat een mens verschuldigd is aan zijn eigen leven botst met andere eisen van moraliteit.

Kant presenteert ons inderdaad een aantal gevallen van gerechtvaardigde moedwillige zelfdoding. (MdST, VI, 422) In de *Vorlesungen* noemt hij de casus van Cato, die zelfmoord pleegde op het moment dat hij zich realiseerde dat hij niet langer in staat zou zijn om te ontsnappen aan de moorddadige handen van Caesar. De reden waarom deze preventieve zelfmoord gerechtvaardigd is, lag in het feit dat het gehele volk van Rome voor zijn vrijheid afhankelijk was van Cato en dat elk verzet tegen Caesar tevergeefs zou zijn als Cato zich zou hebben overgegeven. Volgens Kant is dit het enige voorbeeld dat de wereld ooit heeft aanschouwd van een gerechtvaardigde zelfmoord,¹⁹ en hij voegt hieraan toe dat Cato’s gedrag nog heldhaftiger was geweest indien hij Caesars kwellingen had doorstaan. Een soortgelijk geval, namelijk dat van Lucretia, wijst hij als onge-

17 Geciteerd in: H. Wittwer, op. cit. , 201; Zie ook: Rel, V, 41: “geen enkele oorzaak in de wereld kan hem immers doen ophouden een in vrijheid handelend wezen te zijn.”

18 Hij is namelijk een wezen dat de overmacht heeft over zelfs de sterkste zintuigelijke drijfveren, MdST, VI, 422.

19 Elders echter, in de *Tugendlehre* en in de *Anthropologie*, noemt Kant instemmend nog twee gevallen waarin iemand zelfmoord pleegt om aan een onterecht doodvonnis (en een publieke terechtstelling) te ontkomen, te weten Seneca en Roland. (MdST, VI, 423; A, VII, 259)

rechtvaardigd af: zij had, vond hij, haar eer moeten verdedigen tot het moment dat zij werd gedood, in plaats van de hand aan zichzelf te slaan uit angst voor schaamte en uit woede. Volgens Kant is het dus moreel te prefereren om gedood te worden door anderen dan over te gaan tot zelfdoding. Overigens valt daar in deze gevallen wel wat op af te dingen: Cato en Lucretia konden er immers niet zeker van zijn dat zij in het gevecht inderdaad gedood zouden worden. Caesar zou er zeker de voorkeur aan hebben gegeven Cato levend in handen te krijgen.

Verder is het volgens Kant ook lang niet altijd vereist om manieren te vinden om te voorkomen dat men wordt gedood. Mensen kunnen zich in situaties bevinden waarin de dood moreel te verkiezen is boven het leven. Kant geeft ons een aantal voorbeelden van situaties waarin de keuze voor de dood de juiste is. Zo had de Schotse rebel Balmerino zijn leven kunnen redden ten koste van eerverlies. Hij was voor de keuze gesteld: dood of dwangarbeid. Als een ‘man van eer’ koos hij de dood en alleen de schurk zou voor dwangarbeid hebben gekozen. (MdsR, VI, 333-4) Een ander geval betreft het beroemde voorbeeld uit *Kritik der praktischen Vernunft*: stel dat iemand bedreigd wordt met standrechtelijke executie indien hij geen gehoor geeft aan het bevel van zijn prins om “een valse getuigenis” af te leggen “tegen een rechtschapen man die hij, de vorst, onder bedrieglijke voorwendselen graag in het verderf zou storten”. (KprV, V, 30) Ook hier is het duidelijk dat deze persoon het morele verbod op het afleggen van een valse getuigenis hoger moet waarderen dan de plicht om zijn leven te behouden, ook al weten we niet – zo voegt Kant daar wijselijk aan toe – of iemand ooit bereid zou zijn om deze prijs te betalen. (KprV, V, 30)²⁰

Belangrijk is op te merken dat Kant niet alleen gevallen aanvaardt waarin mensen de voorkeur geven aan het behoud van hun eer of, om een ander vocabulaire te gebruiken, van hun morele integriteit boven het leven. Hij suggereert dat men in bepaalde situaties ook voor de dood moet kiezen omwille van het grotere belang van de maatschappij of om te voorkomen dat men anderen schade toebrengt.²¹ Kant noemt de volgende gevallen: de keuze van Curtius voor de dood teneinde zijn land te redden; de bereidheid van Frederik de Grote om een snel werkend vergif in te nemen voor het geval de vijand hem levend te pakken zou krijgen; de zelfdoding van de man die, gebeten door een hond, bang was anderen schade toe te brengen vanwege hondsdelheid; het dodelijke risico dat iemand

20 Zijn dit voorbeelden van het ‘*Honeste vive*’, de eerste van de stellingen van Ulpianus die Kant ten volle onderschrijft aan het begin van zijn rechtsleer? Zie bijv. A. Pinzani, “Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regel in Kants Rechtslehre“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 59 (2005) 71-94.

21 Dit zou een weerlegging kunnen betekenen van de claim die door Wittner aan Kant wordt toegeschreven (en waartoe Kant eerlijk gezegd ook wel aanleiding geeft), namelijk dat een mens zolang hij leeft, in staat is om een deugdzzaam leven te leiden, zie: H. Wittner, op. cit., 201.

neemt door zich te laten inenten om te voorkomen dat hij anderen zou infecteren. Weliswaar bevinden deze laatste gevallen zich onder het kopje ‘casuïstische vragen’ in de *Tugendlehre* (MdST, VI, 423), maar het is wel duidelijk dat we hier te maken hebben met gevallen die voor Kant moreel aanvaardbaar zijn.

Een overzicht van Kants opvattingen over het leven is uiteraard niet volledig als niet ook gekeken wordt naar welke waarde Kant toekent aan het leven van anderen. En hier wordt bevestigd wat boven al werd gesteld: het menselijk leven is geen ultieme waarde. Kort samengevat: Kant kent aan het gebod het leven van anderen te respecteren geen categorische geldigheid toe; er zijn diverse gevallen waarin het doden van een ander ofwel te rechtvaardigen ofwel te excuseren is. In tenminste twee gevallen erkent Kant doden als te rechtvaardigen, te weten het doden uit zelfverdediging en het doden als gevolg van een rechterlijk vonnis.²²

Met name Kants steun voor de doodstraf is hier relevant: het menselijk leven heeft voor Kant niet de hoogste waarde, omdat iemand zijn recht op leven kan verspelen door een halsmisdrijf. Mijn recht op wettelijke bescherming van mijn leven is aan de voorwaarde verbonden dat ik het leven van anderen respecteer.²³ Het is in deze context opmerkelijk dat Kant van Beccaria’s argument tegen de doodstraf – wie geen zelfbeschikkingsrecht over het eigen leven heeft, kan dat ook niet overdragen aan de staat – niets moet weten. Louter sentimentaliteit, zo oordeelt Kant. (MdSR, VI, 335)

Tot de categorie van het doden van anderen dat als te excuseren wordt beschouwd, rekent Kant het doden van een ander uit noodweer zelfs als die ander mij niets heeft misdaan: een geval van wat vandaag wel ‘innocent threat’ wordt genoemd. Hoewel Kant het ‘recht’ van noodzaak (*ius necessitatis*) afwijst – er is simpelweg geen bevoegdheid om een ander die mij niets aandoet van het leven te beroven wanneer ik in gevaar ben om mijn leven te verliezen – meent hij toch dat iemand niet voor een dergelijke vorm van doodslag vervolgd kan worden. Immers, het (straf)recht is niet bij machte om door middel van de dreiging met de (toekomstige) doodstraf bijv. te voorkomen dat een persoon een andere persoon van een plank afduwt en daarmee de dood in jaagt, wanneer zij zich nu allebei na een schipbreuk proberen te redden door middel van die plank die slechts één persoon kan dragen.²⁴ (MdSR, VI, 235) Kant meent dat de afschrikwekkende

22 Overigens is het volgens A. Ataner, “Kant on Capital Punishment and Suicide”, *Kantstudien* 2006 (97) 452-482 inconsistent dat Kant tegelijkertijd zelfmoord verbiedt en de doodstraf aanvaardt.

23 Kants positie wijkt hier niet wezenlijk af van die van Rousseau, *Du Contrat Social*, Bk 2, Hoofdstuk 5.

24 Over Kants interpretatie van de zogenaamde plank van Carneades, zie mijn: “Emergencies and criminal law in Kant’s legal philosophy”, te verschijnen in: *ethic@. Revista Internacional de Filosofia da Moral* 16 (2017).

werking van de strafwet ook niet, of nog niet, krachtig genoeg is om ongehuwde moeders en beledigde soldaten af te houden van respectievelijk infanticide of het duel met de dood tot gevolg. (MdSR, VI, 335-7). Ook van deze gevallen zou men kunnen zeggen dat zij te excuseren zijn, omdat de wet niet in staat is compensatie te bieden voor de aangetaste eer.

Conclusie

Dit overzicht toont aan dat Kant ons een tamelijk genuanceerde opvatting voorlegt van hetgeen moreel gezien voortvloeit uit het feit dat mensen levende wezens zijn die verplichtingen hebben ten opzichte van zichzelf en van anderen. Wellicht is het veilig om nu al te concluderen dat in het werk van Kant twee tradities met elkaar strijden: enerzijds het christelijke gedachtegoed dat het leven een geschenk is en dus geen ‘ding’ waarover men willekeurig kan beschikken; anderzijds de invloed van de Stoa waarin moraliteit belangrijker is dan leven. Zeker is dat Kant zelfdoding duidelijk en bij herhaling afwijst, maar deze afwijzing betekent niet dat het leven de ultieme waarde is volgens Kant. Met Rawls kunnen we zeggen dat Kant zelfdoding enkel afwijst wanneer die gebaseerd is op onze natuurlijke neigingen, maar niet om welke redenen dan ook.²⁵ Het feit dat een mens een levend wezen is en dat leven niet aan zichzelf te danken heeft, vormt een sterk *prima facie* argument tegen zelfdoding en tegen het doden van anderen.

Dit beperkte overzicht van Kants interpretatie van de waarde van menselijk leven zou het startpunt kunnen zijn voor een reflectie in meerdere richtingen. Een daarvan zou de idee van de mensenrechten kunnen zijn. Vaak wordt aangenomen dat Kant op grond van zijn centrale begrip van de menselijke waardigheid een soort aartsvader zou zijn van het moderne begrip van mensenrechten. Op basis van het bovenstaande is er enige reden tot twijfel. Het is verre van zeker dat Kant inderdaad een modern begrip van waardigheid omarmt op grond waarvan waardigheid iets is wat aan allen toekomt simpelweg op grond van het menszijn, los van enige verdienste.²⁶

Verder is gebleken dat er een spanning bestaat tussen de betekenis die Kant toekent aan het menselijk leven, en een moderne interpretatie van het recht op

25 J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge 2000, 193.

26 Zie bijv. O. Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity”, *Kantstudien* 100 (2009) 309-330. Verder lijkt het mij dat het Kant in zijn rechtsfilosofie eerder te doen is om het formuleren van een reeks van plichten dan om een reeks van natuurlijke rechten. Zo recentelijk ook: C. Horn, *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Frankfurt aM. 2014, 68-84.

leven. Een tegenwoordige interpretatie van het recht op leven, tenminste binnen de context van de Raad van Europa, sluit het opleggen van de doodstraf uit.

Een andere richting zou erin bestaan te vragen of en zo ja hoe een kantiaans perspectief kan bijdragen aan de hedendaagse problematiek rond hulp bij zelfdoding en vragen omtrent het levenseinde. Wanneer we dat doen, geven we gehoor aan wat de moraliteit volgens Kant van ons vraagt. De derde formulering van het categorisch imperatief, die vaak over het hoofd wordt gezien, spoort ons er immers toe aan om onszelf te beschouwen als leden van een wetgevend lichaam dat tot taak heeft wetten te maken die universeel geldig kunnen zijn. (G, IV, 433) Welnu, tot de huidige positieve wetgeving van verschillende landen behoort het recht op leven en de daarmee verbonden plicht bij anderen, met name ook bij de staat, om het menselijk leven niet alleen te respecteren maar ook actief te beschermen. Dat betekent het ontmoedigen van zelfmoord, maar betekent dat ook het verbieden van hulp bij zelfdoding? Wat zouden wij als fictieve universele wetgevers daarvan moeten menen? Als zelfmoord moreel verwerpelijk is, zoals Kant beweert, dan uiteraard ook hulp bij zelfdoding.

Is de huidige wetgeving waarbij hulp bij zelfdoding onder strikte voorwaarden niet strafbaar is, in strijd met een kantiaans perspectief?

Op het eerste gezicht lijkt dat het geval te zijn. Ook al hoeft een persoon niet koste wat het kost zijn leven in stand houden, toch lijkt Kant geen ruimte te laten voor een keuze voor de dood, al dan niet met behulp van een ander, op grond van overwegingen van eigen welzijn. Het 'der dagen zat zijn' is volgens Kant geen moreel goede reden om voor de dood te kiezen. Kant lijkt categorisch te zijn in zijn afwijzing van wat ik nu maar even een prudentiële zelfmoord noem. Hij sluit weliswaar niet uit dat mensen willens en wetens voor handelingen kiezen die tot hun dood leiden, maar daarbij moet het dan wel gaan om morele en niet om prudentiële redenen: de weigering om leugenachtige verklaringen af te leggen; het stellen van het belang van de gemeenschap boven het eigenbelang; de keuze voor eer. Overwegingen die enkel betrekking hebben op het eigen geluk (of ongeluk), worden door Kant niet erkend als morele redenen om voor het einde van het leven te kiezen.

Reeds ten tijde van Kant waren er commentatoren die deze positie van Kant als te rigide afwezen,²⁷ en het koor van kantianen dat diens visie op zelfmoord onhoudbaar acht, is sindsdien alleen maar toegenomen. Soms heeft men Kants strikte opvattingen over zelfmoord toegeschreven aan de vooroordelen van zijn tijd; of men meende dat die opvattingen wellicht nog wel verdedigbaar waren in zijn tijd, maar niet meer in een tijd waarin het levenseinde door allerlei medische

27 Zie: Y. Unna, "The anonymous. Vorbereitungen eines Unglücklichen zum freywilligen Tode: A Kantian Defense of Suicide", in: *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses (Hrsg. V. Gerhardt et al.), Bd 3, Berlin 2001, 355-363.

ingrepen eindeloos kan worden uitgesteld. Anderen echter vinden een dergelijke benadering weinig aantrekkelijk, omdat zij van Kants ethiek een soort ‘pick-and-choose’ menu maakt waarbij men datgene van Kant aanvaardt wat strookt met de eigen intuïtie en afwijst wat niet in het eigen straatje past.

Omdat voor velen Kants idee van de autonomie, diens nadruk op de wilsvorming en visie op de pluraliteit van menselijke verplichtingen aantrekkelijk blijven, zijn er ook commentatoren die de voorkeur geven aan een meer systematische uiteenzetting van Kants afwijzing van zelfmoord. Uitgangspunt is dan vaak instemming met Kant dat een uiteindelijke keuze voor het einde van een leven niet het gevolg kan zijn van een simpele rekensom van te verwachten ellende en welzijn: geen enkel mens heeft volgens Kant op grond van de ellende die hem overkomt, het recht zichzelf van het leven te beroven. (Vorl. 223) De richting waarin men geprobeerd heeft om het verbod op prudentiële gronden te matigen, is dan ook niet door te zoeken naar extreme vormen van ellende die het verbod in exceptionele gevallen zou kunnen opheffen, maar door zich te concentreren op de persoon.

De vraag is dan de volgende: kan inderdaad nog van iemand die aan extreme vormen van ellende en pijn ten prooi is gevallen, gesteld worden dat hij of zij een actor is in de Kantiaanse zin van het woord, namelijk als een persoon die bij machte is te handelen op basis van maximes? Velleman en anderen wijzen erop dat bepaalde vormen van pijn waaronder mensen te leven hebben, een zodanige invloed kunnen hebben dat hun actor-schap daardoor volledig kan worden weggedrukt.²⁸ Men zou hier natuurlijk ook kunnen denken aan vormen van dementie die de oorspronkelijke persoon helemaal aantasten.

Anderen hebben een interpretatie van Kants begrip van ‘waardigheid’ voorgesteld waarin twee dimensies worden onderscheiden: de waardigheid die erin bestaat dat elk mens een waarde heeft die boven elke prijs verheven is, en de waardigheid die erin bestaat dat iemand zijn eigen levensdoelen kan stellen en rationele beslissingen kan nemen. Sommige omstandigheden, zoals hevige pijn en depressie, tasten het vermogen om doelen te stellen zodanig aan dat de actor als het ware verdwijnt. Wanneer zo iemand daarom uit het leven stapt, is dat weliswaar een aantasting van het eerste aspect van diens waardigheid, maar daarmee nog niet tegelijk ook een aantasting van de waardigheid die ieder mens toekomt op grond van het feit dat hij eigen doelen kan stellen, omdat hij over die mogelijkheid niet meer beschikt.²⁹

Dergelijke, vaak ingenieuze reconstructies zijn evenzovele pogingen om te voorkomen dat met het kind, Kants strikte afwijzing van zelfmoord, tegelijk ook

28 Zie bijv. D. Velleman, “A Right to Self-termination”, in: *Ethics* 109 (1999), 606-628.

29 Zo heb ik tenminste begrepen: M. Cholbi, “A Kantian Defense of Prudential Suicide”, *Journal of Moral Philosophy* 7 (2010), 489-515, vooral: 502-3.

het badwater van Kants waardevolle ethiek wordt weggegooid. Is ‘Kant’ daarmee in staat een bijdrage te leveren aan het hedendaagse debat over euthanasie en hulp bij zelfdoding? De huidige discussie lijkt enerzijds veraf te staan van een deel van de elementen die constitutief zijn voor Kants verbod op zelfmoord, terwijl anderzijds de gedachte van de autonomie zowel toen als vandaag een grote rol speelt. Anders evenwel dan bij Kant lijkt autonomie nu vooral opgevat te worden als het recht om over zichzelf te beschikken. En dat zelfbeschikkingsrecht is geleidelijk het prisma geworden waardoor men het leven meent te kunnen begrijpen: als iets waarover alleen degene die dat leven leeft, bevoegd is; wie meent dat het leven tot een te zware last is geworden, kan aan anderen vragen om van die last bevrijd te worden en dat verzoek kan in een aantal gevallen en onder strikte voorwaarden worden ingewilligd.

Kan het Kantiaanse discours over het menselijk leven als drager van moraliteit waarover de individuele drager geen ultieme zeggensmacht heeft, nog enige betekenis hebben in deze moderne context? Misschien niet, maar misschien ook wel. Ten eerste moeten er de nodige kanttekeningen geplaatst worden bij dat moderne ‘recht’ op zelfbeschikking: wie zichzelf op marktplaats zet om de slaaf van een ander te worden of door een ander te worden opgegeten, vindt de wet op zijn weg. Als je een dwerg bent, heb je niet eens het recht om jezelf tot vermaak van anderen en als bron van inkomsten te laten werpen.³⁰ Ten tweede lijkt het beschikken over je ‘leven’ nog steeds een conceptueel problematische aangelegenheid te zijn, aangezien niemand precies weet wat het leven is: als jij er bent, is de dood er niet; en als de dood er is, ben jij er niet. Deze stelling van Epicurus mag een gemeenplaats zijn, maar is daarom niet minder waar. Een belangrijk argument tegen de doodstraf is dat men eigenlijk niet weet waarover men beschikt: hoe kan iets onbekends een straf zijn? Ten derde zijn er vragen te stellen bij het ‘zelf’. Zelfbeschikking lijkt te veronderstellen dat er een zelf is dat – onafhankelijk van anderen – soeverein over zichzelf en zijn eigen leven kan beslissen, maar soevereiniteit is, in de woorden van Critchley, iets wat wordt gedeeld en deel uitmaakt van complexe netwerken van afhankelijkheid die constitutief zijn voor een menselijk bestaan.³¹ Kant zou het daar mee eens zijn.³²

Misschien is er dan toch een element in Kants denken dat ons vandaag de dag bij het denken over beslissingen ten aanzien van het levenseinde helpt. Zoals gezegd is het fysieke leven voor Kant niet de hoogste waarde. Het eigen leven

30 Over deze gemakkelijke, vooral Franse zaak, zie bijv. M. Rosen, *Dignity: its History and Meaning*, Harvard UP, 2012, hoofdstuk 2.

31 S. Critchley, *Suicide*, Brooklyn 2015, hoofdstuk: ‘Is it right?’

32 Uiteraard is dit niet vanzelfsprekend. Een uitvoerige uiteenzetting over het ‘sociale’ karakter van het menselijk bestaan volgens Kant gaat de grenzen van mijn betoog hier te buiten. Ik volsta met te verwijzen naar de centrale betekenis binnen Kants denken van de menselijke ‘onmaatschappelijke maatschappelijkheid’.

en dat van anderen moeten soms wijken voor andere, hogere morele doelen, zoals het welzijn van de samenleving als geheel of het voorkomen van schade aan anderen. Tot die doelen rekent Kant ook de eer. Nu is hij weliswaar niet geneigd om de keuze van Balmerino voor de doodstraf in plaats van dwangarbeid, te beschouwen als zelfmoord. Kant zou wellicht zeggen dat Balmerino zijn leven verliest door het lot, (Vorl, 220) omdat hij niet de intentie had om zichzelf te doden door eigen handelen. Zo is ook iemand die zijn leven verliest vanwege onmatigheid, niet schuldig in de zin van *'dolus'* ('opzet') maar enkel in de zin van *'culpa'* ('grove nalatigheid'). Immers, de intentie ontbrak. Toch valt op die redenering wel wat af te dingen. In gevallen zoals die van Balmerino, maar ook in die van Cato en Socrates, is een element aanwezig dat met instemming van Kant hoger geacht wordt dan het leven: 'eer'. Je kunt inderdaad zeggen dat het redden van de eer in deze gevallen het beoogde effect is en de dood het indirecte effect. Daarom valt de keuze voor de dood in die gevallen niet onder Kants definitie van zelfmoord. Tegelijkertijd kan het beoogde doel onmogelijk bereikt worden op een andere manier dan door de (keuze voor de) dood. Kant stelt immers dat wie het doel wil, ook de middelen wil om dat doel te bereiken. (G, IV, 417) Het is dus niet zo gemakkelijk vol te houden dat de dood louter voorzienbaar was, maar niet geïntendeerd. Uit de literatuur, met name die rond de theorie van de rechtvaardige oorlog, blijkt hoe moeilijk het is om in alle gevallen het onderscheid tussen intentie en voorzienbaarheid te maken.³³ Hier, in Kants voorbeelden, kan de eer alleen maar gered worden door voor de dood te kiezen. Het is dus enkel een terminologische zaak om te beweren dat Balmerino de dood niet intendeerde; dat deed hij wel.

De gedachte dat de waarde van het leven ondergeschikt kan zijn aan de waarde van de eer, is mijns inziens een aantrekkelijke gedachte. Zij sluit aan bij een klassieke interpretatie van waardigheid als het behoud van status en decorum. Het is niet moeilijk om de situatie waarin iemand zoals Dianne Pretty (of Tony Judt), die leed aan een progressieve neurodegeneratieve aandoening, verkeert, te begrijpen als een aantasting van eer. Het is alleszins begrijpelijk dat het Europese Hof voor de Rechten van de Mens meende dat Pretty niet in haar mensenrecht werd geschonden toen zij betoogde dat het recht op leven moest worden begrepen in het licht van zelfbeschikking en dus het recht op een waardige dood met assistentie van haar echtgenoot zou omvatten. Het Europees Hof heeft zich te houden aan de wet: het recht op leven omvat wettelijk gezien niet het recht om geholpen te worden om te sterven op een moment dat men zelf uitkiest.³⁴ Maar daarmee is nog geen moreel oordeel geveld.

Kant lijkt weinig ruimte te laten voor hulp bij zelfdoding in dit geval. De situatie van Pretty lijkt immers sterk overeen te komen met de situatie van iemand

33 Zie bijv. H. Frowe, *The Ethics of War and Peace* (2nd ed.), London 2016, 147-8.

34 Pretty t. Verenigd Koninkrijk, EHRM 2002 (2346/02).

die zelfmoord overweegt ‘vanwege een serie van kwalen die hem geen enkele hoop meer overlaat’ en zich afvraagt of dat in overeenstemming is met de morele plicht. De *Grundlegung* beantwoordt die vraag negatief. Het leven draait er moreel gesproken niet om “een draaglijke toestand tot aan het einde van het leven te behouden”. (G, IV, 429) Maar waarom, zo kunnen we Kant tegenwerpen, lijkt de situatie van Pretty niet eerder op die van Balmerino, of die van Cato, of die van Socrates die de voorkeur gaven aan een eervolle dood boven een langer, maar ellendiger, eerloos leven? Voor Kant telt niet het loutere in leven zijn, maar het leven als voorwaarde en belichaming voor de moraliteit.

Helaas is het soms onmogelijk om te leven en tegelijkertijd eervol te leven. Kant wijst zelfdoding op basis van prudentiële, zelfzuchtige redenen af, maar er is alle reden, ook op grond van Kants teksten, om aan te nemen dat ‘eer’ niet noodzakelijk tot de categorie van zelfzucht hoeft te worden gerekend.

Thomas Mertens is hoogleraar rechtsfilosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen

De geest, de dood en het leven. Herhaalde wilsverklaring

Tom Eijsbouts¹

De verschijning in de taal van het bepaalde lidwoord *de/het* en het onbepaalde lidwoord *een* hoort tot de grote momenten van het menselijke denken. Die verschijning vond plaats in het Grieks. Eerder en elders had je wel het aanwijzend voornaamwoord *die* of *dat* en het telwoord *één*, maar moest je met de vinger naar iets kunnen wijzen en het tot *dit*, *dat* of *één* ding benoemen. Met de zwakkere, niet aanwijzende vorm van het lidwoord konden die Grieken ineens allerlei abstracties benoemen en een afgeronde concreetheid toekennen waar je nooit naar zou kunnen wijzen en die niet zo gemakkelijk in het bereik van de woorden en van het denken lagen. Ineens kon je zeggen, en denken: *het* ene, *het* zijnde, *de* god, *de* geest, *de* dood, *het* leven!²

Wat was de filosofie – en wat het handelen! – geweest zonder de mogelijkheid om vrijelijk te spreken en te denken over *het bestaan*, *het zijn*, *het wezen*, *de geest*, woorden waarvan niemand zeker weet of ze wel een grond in de werkelijkheid hebben, laat staan in de afgeronde en zelfstandige vorm die ze met hun lidwoord pretenderen. Om nog maar niet te spreken van concrete *negativa*, zoals *het onbewuste*.

De Romeinen gunden het denken een minder vrije vlucht dan de Grieken en hadden het lidwoord niet. Dat maakte hun het abstraheren natuurlijk niet onmogelijk, hoogstens wat moeilijker. In onze tijd manifesteren vooral de Fransen een grote liefde voor het lidwoord (en voor de abstractie). De Britten hebben het lidwoord wel, maar vertrouwen het veel minder om werkelijkheden te benoemen of te pretenderen. Wat voor de Fransen *l'Europe* heet, is voor de Britten *Europe*. Wij Nederlanders zitten er tussenin. 'Europa' is bij ons zonder lidwoord, als bij

1 Dank aan collega's Albert Rijksbaron en Manet van Montfrans voor opmerkingen hierbij, waarmee niet hun instemming is geïmpliceerd.

2 Held, Klaus, *Treffpunkt Plato*, Baarn (Ambo) 1992, pp. 80-82, 97. (Duits *Treffpunkt Platon*, Stuttgart, 1990.).

de Britten. Maar net als de Fransen spreken wij graag over *de* werkelijkheid, een term die de Britten niet zomaar bij de hand hebben. Duitsers hebben het wel over *Europa*, dus zonder lidwoord, maar gebruiken het lidwoord wel heel graag voor hun denken: *das Dasein, der Geist*.

Het hangt niet geheel van nationaliteiten en culturen af. Er zou ook een ruwe verdeling te maken zijn tussen enerzijds die *mensen* die zich aangetrokken voelen tot het denken en spreken in abstracties en, anderzijds, degenen die tegenover zulk denken in abstracte eenheden een overwegende argwaan koesteren.

Een ander klein maar groot woord is het voegwoordje *en*. Waar, hoe of wanneer het is verschenen weet ik niet. Maar wie erover denkt ziet het monumentaal oprijzen. In zeker opzicht is zijn functie complementair aan die van het lidwoord. Want terwijl dat lidwoord allerlei dingen die niet noodzakelijkerwijs bestaan toch een soort afgeronde en ondoordringbare eenheid lijkt te bieden, relateert het koppelwoord *en* zulke eenheden weer. *Het recht* is zo'n eenheid, gevat in een abstractie. Niemand kan het sluitend definiëren, zei Kant al terecht. Maar zet er een andere ondefinieerbare abstractie naast door middel van het voegwoord *en*, bijvoorbeeld *het toeval*, en beide begrippen samen gaan op zoek naar concrete verschijnselen waarin ze elkaar ontmoeten. Ze worden als de twee zoeklichten van een luchtafweergeschut die samen een vliegtuig kunnen vangen.³

Laat ik volgens dit recept twee woordencombinaties op hun mogelijkheden en beperkingen onderzoeken om kwesties van zelfbeschikking te onderzoeken, van de zelfgekozen dood, het voltooide leven, enzovoorts. Het begrippenkoppel *geest en lichaam* is dominant maar wordt zwaar overschat als kompas in actuele morele kwesties, van biotechnologie tot euthanasie. De combinatie *geest en leven*, of liever *de geest en het leven*, is daarvoor veel beter geschikt.⁴

De geest en het lichaam

Het koppel *geest & lichaam* is een vertrouwd gereedschap van het westerse denken. In haar preadvies *Menselijke waardigheid en het persoonsbegrip in het recht* schrijft Dorien Pessers: "Onder invloed van de ontwikkelingen in de medische

3 W.T. Eijsbouts, *Recht en toeval* (diss. Leiden), Amsterdam, 1989. Het beeld van de zoeklichten is daarin overigens niet gebruikt.

4 Dit stuk is ontstaan in een gedachtewisseling met Dorien Pessers. In eerste versie is het beland in de feestbundel voor haar, *Homo Duplex*. (B. van Beers en I. van Domselaar, red., *Homo Duplex. De dualiteit van de mens in recht, filosofie en sociologie*, Den Haag: Boom juridisch, 2017). Vervolgens boden andere stukken in dat boek inspiratie om naast geest en leven ook *de dood* bij het denken te betrekken.

biotechnologie wordt zelfbeschikking ten aanzien van het eigen lichaam met kracht opgeëist als een recht dat aan de mondige en geëmancipeerde burger van de 21e eeuw behoort toe te komen.”⁵ Eenvoudig gezegd: men mag zijn geest niet over zijn lichaam (laten) beschikken als over een object. Dat is in strijd met de ethische eenheid tussen die geest en het lichaam, welke aan de basis ligt van ons mensbegrip, van de persoon. Het beschikken over eigen lichaam en zijn onderdelen kan ook tot een fixatie op het eigen ‘zelf’ leiden, en “het intersubjectieve karakter van het persoonsbegrip ondermijnen.”⁶

Mede dankzij de vanzelfsprekendheid van ons lidwoord hebben de woorden *de geest* en *het lichaam* een grote vlucht genomen. Wat *de geest* is weet niemand precies te zeggen, maar we spreken er toch met gemak over en, belangrijker, dat is niet zonder belang voor het begrip. De christen en de theoloog spreken over de Heilige Geest, de cultuurpriester over de letter en de geest, de journalist over de tijdgeest. Zelfs broodnuchtere juristen kunnen zinnig spreken over *de geest* van een verdrag,⁷ of over *l'esprit des lois* (Montesquieu). Let op het lidwoord. Er is kennelijk vaak een *bepaalde* geest te onderkennen, behorend bij iets concreets. Laten we voor het moment weerstaan aan de verleiding om die geest te gaan omschrijven, of zelfs te definiëren.

Het *lichaam* aan de andere kant is van zichzelf concreter, maar toch leent het zich weer heel goed voor abstractie met behulp van het lidwoord, zoals in *le corps politique* of zelfs in zijn Engelse vertaling: *the body politic*.

Voeg nu deze twee abstracties van lichaam en van geest eens bijeen middels het voegwoordje *en*, tot het koppel *de geest & het lichaam*, en wat gebeurt er? Om te beginnen gaan de twee elkaar afstoten: het lichaam is dat wat geen geest heeft, en de geest is dat wat geen lichaam heeft, zo zei Descartes al. Na het beroemde *je pense donc je suis*: ik denk dus ik ben, vervolgde hij: “...en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.”⁸ Ofwel, in hoofdzaak: ‘... zodanig dat dit *ik*, dat wil zeggen de geest waardoor ik ben wat ik ben, volledig onderscheiden is van het lichaam ...’. Merk op: Descartes heeft het over de geest onder de term

5 D.W.J.M. Pessers. *Menselijke waardigheid en het persoonsbegrip in het recht*. Preadviezen voor de Vergadering van de Christen Juristen Vereniging op 27 mei 2005. Utrecht: Lemma, 2005, p. 8.

6 Pessers *Preadvies*, p. 55.

7 Hof van Justitie EU zaak 26/62 *Van Gend & Loos v. Nederlandse belastingadministratie*. *Jurisprudentie HvJ* 1963, pp. 3 e.v. De aard van het EEG-verdrag moet worden gevonden in “de geest, de structuur en de bewoordingen van het Verdrag.” Een uitleg van deze drieslag: zie W.T. Eijsbouts *Het verdrag als tekst en als feit* (oratie UvA), Amsterdam, 2001.

8 René Descartes *Discours de la Méthode*, vierde deel. Éd. Cluny, Parijs, 1937, p. 112. Op internet direct te vinden.

van *l'âme*, een woord dat bij ons eerder correspondeert met de 'ziel' en dan meer de sfeer van het gemoed betreft dan die van het denken.

Descartes is niet de uitvinder van de tweeslag geest-lichaam, maar hij heeft dit onderscheid een soort existentiële lading bezorgd, met wereldbeeld en zelfs wereldprobleem. Allerlei mensen zien tegenwoordig de hele westerse beschaving gekarakteriseerd door zijn *body-mind problem!* Maar dit probleem dreigt de tweeslag van geest en lichaam te monopoliseren en zijn ook bevrijdende bereik aan het oog te onttrekken. De grote figuur van de *persoon*, fundament van de westerse beschaving, is op de combine gebaseerd.⁹

Als gezegd heeft het koppel van geest en lichaam voor velen een thematische strekking. Dat levert een tweetal thema's op. Je ziet hoe sommigen de tweeslag in zijn geheel willen bestrijden door de *eenheid* van lichaam en geest te postuleren. Anderen signaleren een zekere bazigheid van de geest over het lichaam en willen juist eerherstel voor het lichaam.

De eenheid van geest en lichaam

De felste reactie op de evident kunstmatige scheiding tussen lichaam en geest van Descartes en navolgers is die van denkers en moralisten welke benadrukken dat de geest en het lichaam juist een 'ware' eenheid (moeten) vormen. We hebben wel de *persoon* als eenheid,¹⁰ maar die is niet de *ware* eenheid van geest en lichaam. Want de eenheid van de persoon is kunstmatig. Om de eenheidsgedachte van geest en lichaam, en de vader van deze gedachte, de eenheidswens, beter te begrijpen, moeten we daar dus weer twee versies van onderscheiden, zeer verschillend van elkaar: a) de *historische* eenheid van de persoon en b) de *ware* eenheid van geest en lichaam.

De historische eenheid. Het Romeinsrechtelijke persona-begrip, dat wij nog steeds benutten als grondslag onder de westerse beschaving, is inderdaad kunstmatig, maar juist daardoor opmerkelijk genoeg ook reëel en historisch. Die eenheid is eenvoudig in de handelingspraktijk noodzakelijk en wordt daardoor ook opgeroepen. Zonder handeling is ze er niet. Als ik op dit moment, tegen mijn licha-

⁹ Pessers, *Preadvies* pp. 15 e.v.

¹⁰ Wat betreft de persoon als kernfiguur van de westerse beschaving: Henri de la Bastide, *Les quatre voyages au coeur des civilisations*, Monaco, 1985. Hij verdeelt de wereld in vijf grote cultuursferen. De eerste vier zijn die van het *Woord*, de islam; het *Gebaar*: boeddhisme en hindoeïsme; van het *Teken*: Verre Oosten; het *Ritme*: Afrika. De vijfde cultuursfeer is die van de *Persoon*: Europa. Daarover: W.T. Eijsbouts 'De persoon' in Eijsbouts, Van Montfrans e.a. *De onrust van Europa*, Amsterdam, 1993, AUP, pp. 37-48.

melijke neiging in om koffie te drinken, doorga met schrijven aan dit stuk, is dat een kwestie van tijdelijke eenheid van geest en lichaam onder de drang van de deadline van *F&P*. Geef ik zo dadelijk toe aan mijn lichamelijke behoefte om van het schitterende weer te genieten en naar buiten te gaan, dan is het vlees weer wat sterker, daarbij geholpen door de smoes van de tevredenheid over de getoonde zelfbeheersing. Maar telkens, of nu meer naar den geeste of meer naar den vleze genomen, is het besluit afkomstig van mijn persoon als eenheid, en die kan erop aangesproken worden: “Komt dat stuk nog, Tom?” Dit is evident geen ‘ware eenheid’, want de handelingseenheid wordt telkens voor de gelegenheid bij elkaar geknutseld of gedwongen. We noemen deze eenheid het best *historisch*, zich voltrekkend in de tijd.

De ‘ware’, ideële en niet-historische eenheid van lichaam en geest. De ‘ware’, niet-historische of ideële eenheid van lichaam en geest moet ik verder opsplitsen in twee zeer verschillende varianten, respectievelijk materialistische en spiritualistische *monismen*, van het Griekse monos: één. Monisme omdat het gaat om eenheid als *idee* (elk *isme* is vooral een idee).

Het *materialistische* monisme stelt dat de geest, in de vorm van de (lichamelijke) hersens, slechts danst naar het pijpen van het lichaam, en dat elke zelfstandigheid van geest ten opzichte van lichaam, en dus ook de persoon, een illusie is.

We hoeven hier niet lang bij stil te staan. Dit is goedkope hoezeer ook charmante onzin. Bij ons wordt deze vooral verkocht door de hersenwetenschappers Dick Swaab en Victor Lamme.¹¹ Helder over dit materialisme, zijn geschiedenis en zijn simplificaties is onder meer de Amsterdamse filosoof Jacques Bos in zijn recente *Het ongrijpbare zelf*.¹²

Waarom goedkoop? Omdat zulk monisme, als elke aanmatigende reductie van de werkelijkheid tot één enkele bron van begrip, op patente onzin uitdraait. De gewone mens en zijn gezond verstand zien en voelen meteen hoe met de geest ook het bewustzijn, de vrijheid, de verantwoordelijkheid en andere mooie dingen (waarover later) tot illusie worden gedeclasseerd. De theoretisch ingestelde mens heeft met dit eenvoudige besef veel meer moeite dan degene die vertrouwt op zijn gezonde verstand. Dat komt niet alleen doordat deze theoretische mens houdt van sluitende gedachtenbouwsels en dus erg bevattelijk is voor de

11 Lamme, V. *De vrije wil bestaat niet. Over wie er echt de baas is in het brein*. Amsterdam, 2010. Swaab, D. *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot alzheimer*. Amsterdam, 2010.

12 Bos, J. *Het ongrijpbare zelf*. Amsterdam, 2013, pp. 166 e.v. Bos geeft een uitstekend overzicht van de problematiek en haar ontwikkeling door de tijd. Voor hem, net als voor mij, is de gezochte eenheid van het individu *historisch*, zij vormt zich in de tijd. Maar terwijl hij die eenheid ziet “gevormd door de manier waarop we erover denken en spreken”, en “als een narratieve constructie”, (p. 226) zie ik haar, als gezegd, vooral gevormd in de feitelijke sfeer van het handelen.

verleiding van de uiteindelijke eenheid van alles met alles, bijvoorbeeld onder de wetten van de materie.¹³ Maar ook doordat deze materialistische, onhistorische, eenheidsfictie zo geweldig succesvol is als globale werkhypothese voor de exacte wetenschappen en zo verleidelijk voor de maatschappelijke en geestelijke derivaten van die exacte wetenschappen, sociologie, psychologie e.d.

Geheel anders dan het materialistische is het *spiritualistische* monisme. Dit beschouwt de gespletenheid van lichaam en geest als reëel, maar als een bron van lijden en ellende. In het belang van ons eigen welzijn moeten zorgen deze twee weer zo goed mogelijk met elkaar te verbinden. We moeten daartoe ook de toekomst en het verleden laten rusten, in het hier-en-nu leven, aan yoga en meditatie doen. Even onhistorisch als de eerste vorm van monisme, maar ook met ontgezeneglijk praktisch nut in onze gestreste wereld. Maar de combinatie van geest en lichaam die hier ideëel wordt nagestreefd is die van één geest in één lichaam: het mijne. Een egoïstisch luxeverschijnsel, dit smachten naar corpo-spirituele eenheid.

Eerherstel en plezier voor het lichaam

Een heel andere reactie op de cartesiaanse dualiteit van lichaam en geest is die gericht tegen de instrumentalisering van het lichaam. Men kan dan juist zijn *autonomie* verdedigen, zijn gevoeligheid, zijn lusten. Dit gebeurt in denken en in praktijk, maar ook in de kunsten op talloze manieren. Mensen die even genoeg hebben van hun eigen en elkaars brave cerebraliteit en hun kantoorbestaan, gaan 'de beest uithangen' om het evenwicht te herstellen. Ook meer ethisch fundamentele kwesties worden soms over de band van het lichaam uitgevochten, zoals die van abortus en zelfs euthanasie. Daarbij is de neiging om zelfbeschikking ter zake als vooral een recht op eigen lichaam te zien, mijns inziens een vergissing.

Voor de moderne ethische problemen ontspringend aan biotechnologie, zoals die van omgang met foetussen, is de tegenstelling van lichaam en geest niet erg geschikt. Dat is snel te zien. Het gaat daarbij immers niet om onderschikking van het *eigen* lichaam maar van een *ander* lichaam, en vaak gaat het niet eens echt om *lichamen*, maar om klompjes cellen hooguit, zonder gevoeligheid laat staan lichamelijke aantrekkingskracht. Ook de dilemma's van orgaandonatie worden via de term 'zelfbeschikking' niet goed gesteld.

13 Zie in het genoemde vriendenboek voor Dorien Pessers, *Homo Duplex*, welke problemen rechtsfilosoof Arend Soeteman zich op de hals haalt door het tweetal Lamme en Swaab met hun determinisme serieus te nemen: "Was Michael Kohlhaas verantwoordelijk? Over determinisme en verantwoordelijkheid", pp. 297 e.v.

Uit dit alles blijkt: de cartesiaanse splitsing van geest en lichaam, heeft onomstotelijk ingang gevonden in veel van ons denken en samenleven. De splitsing en de resulterende combine zijn niet onzinnig, want de persoonsfiguur, die eraan ontspringt, is een krachtige figuur. De reacties erop zijn ook niet onzinnig. Zomin de menselijke: om van tijd tot tijd de beest uit te hangen, als de intellectuele en kunstzinnige: om respect (en plezier) voor het lichaam terug te eisen. Wel moeten die reacties niet tot morele afschuw leiden, laat staan tot normatieve dwang.

Een grote verdienste van het tweespan geest-lichaam is het aanbieden van zijn onherleidbare dualiteit voor denken en doen, waarbij elk verklarend of moreel monisme altijd in gebreke blijft. Maar die dualiteit is niet meer dan een hulpmiddel: talloze andere dualiteiten doen hetzelfde relativerende werk (bijv. die van mens en dier), en voor bespreking van de grotere ethische en morele vraagstukken is dit tweespan van geest en lichaam niet erg geschikt. Er is een beter tweespan.

De geest en het leven

Dat tweespan, het koppel van geest en leven, is veel minder bekend en zeker minder dominant dan dat van geest en lichaam. Zeker in die termen zelf. Maar bruikbaar is het zeker. Dat blijkt direct zodra je het begrip *geest* beperkt tot dat van de *kunst*. Niemand zal eraan twijfelen dat kunst in haar verschijningsvormen hoort tot het domein van de geest. Tussen kunst en leven is er dan meteen een behapbare en toch rijke relatie. Veel filosofen houden zich tegenwoordig bezig met de *kunst van het leven*. Erg pragmatische filosofie: beperkt, maar niet zinloos.¹⁴

Belangrijker dan het domein van de kunsten is in het rijk van de geest het domein van de moraliteit. Onder moraliteit versta ik de sfeer van het streven, begrijpen en beoordelen van het menselijke handelen in termen van vrijheid, verantwoordelijkheid, goed en kwaad. Onmisbaar, deze sfeer, voor de ontwikkeling van recht en van politiek.¹⁵

Als gezegd zijn *de geest* en *het leven* erg grote woorden, zeker in de bepaaldheid en de afzondering van het bepaalde lidwoord. Maar de krachtige band van

14 Bijv. Joep Dohmen *Over Levenskunst. De grote filosofen over het goede leven*. Amsterdam, 2008 en andere boeken van dezelfde schrijver. Filosoof René Gude heeft bij de levenskunst ook de kunst van het sterven betrokken, mede op grond van zijn eigen lot. Hij stierf aan kanker op 13 maart 2015. Van hem: *Sterven is doodeenvoudig. Iedereen kan het. Wim Brands in gesprek met René Gude*. Leusden, 2014 (ISVW).

15 J.J.A. Mooij, *Het morele domein. Over meervoudigheid in de moraal*, Amsterdam 2012 (AUP).

het voegwoord 'en' heeft ook hier zijn wederzijds relativerende en verhelderende werking. Het koppel is heel anders van aard dan dat van het geest en lichaam. Tussen geest en leven is er meteen al niet die primaire tegenstelling van onstoffelijk (geest) vs. stoffelijk (lichaam). Zowel geest als leven hoort immers tot de niet-stoffelijke wereld. Vervolgens is er tussen beiden zelfs een directe verwantschap. Wat de geest ook wezen mag, hij is vitaal, net als het leven. Dit leent zich dadelijk voor verdere uitwerking.

Ook verschillen springen in het oog. Het leven is de grotere, de ruimere categorie. Waar geen leven is, daar ook geen geest. Maar dat kun je niet omdraaien. Er is heel veel leven zonder (noemenswaardige) geest, zelfs menselijk leven. Deze dingen kun je zonder moeite stellen, zonder nog maar iets over leven en geest afzonderlijk te hebben gezegd. Daarbij putten we uit de grote fondsen aan impliciete betekenissen van deze begrippen afzonderlijk.¹⁶

Wat is het leven? Als gezegd: het leven is van de twee verreweg het grootst en het krachtigst. Het is een gigantisch, schitterend en vraatzuchtig bedrijf in de meest uiteenlopende vormen, die elk en samen in hun bestaan, in hun voortplanting en in hun ontwikkeling hevig gedreven worden door een beperkt aantal vormen van drang. Onder de krachtigste vormen van drang zijn die tot voeding, tot overleving, tot groei en voortplanting, tot macht, tot winst, tot godsdienst en verering, tot voorstelling (kunst en spel), tot oordeel, verantwoordelijkheid en schuld (moraliteit); waarvan de laatste drie vrijwel exclusief menselijk zijn terwijl de andere worden gedeeld met dieren en planten.¹⁷

Al die vormen van het leven zijn deels fysiek, of tastbaar, deels niet tastbaar. Tastbaar zijn afzonderlijke levende wezens. Minder tastbaar zijn levende soorten, die al een sterke mate van abstractie hebben. Het minst stoffelijk tastbaar zijn de beroemde 'levensvormen' van Wittgenstein.

Dat leven is dus heel wat anders dan het lichaam, ook al is het daarmee sterk verwant. Het is veel groter, veel onbepalder, veel krachtiger, veel uitdagender. Anders dan het lichaam kun je het grote verschijnsel van het leven op allerlei manieren concretiseren met behulp van het lidwoord. Het leven kan zijn: iemands leven. Een ongeluk kost tien levens. Maar het Leven (met hoofdletter) kan ook zijn: de totaliteit van het verschijnsel. Dat staat vrijwel los van het enkele lichaam. En tussen die twee uitersten is er wijd een spectrum van betekenissen, elk op hun manier zinvol, waaronder, natuurlijk: *mijn* leven.

16 De constatering is in het bereik van het gezonde verstand. Voor wetenschappelijke onderbouwing en illustratie: Evan Thompson *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Ma. 2010.

17 Over de drang tot spel en voorstelling heb ik zelf geschreven in *Een kleine filosofie van de bal*, Amsterdam, 2006, met name deel II, Kunst.

Wat is de *geest*? Die is nog moeilijker te vatten dan het leven. Er zijn allerlei begrippen en woorden, en zelfs pogingen tot onderscheid binnen het brede begrip. Geest, ziel, verstand, rede, zelfs het woord schim en meer verwante termen worden per tijd en per taal op eigen wijze gebruikt en onderscheiden. Dat is erg interessant en verleidelijk voor de hokjesdenker, maar beter dan zich te verliezen in al die verschillen kan men de geest (Geist, esprit, mind/spirit, âme, ghost, enz.) als container-begrip gebruiken. Verschillen tussen corresponderende begrippen in verschillende talen verliezen dan hun probleem en worden een rijkdom van schakering in betekenissen telkens naar context, bedoeling, denksysteem. Op die manier wordt het lidwoord van *de geest* in volle vermogen ingezet tot schepper van eenheid, al is het maar eenheid van denken.

In het verband van dit betoog is het goed om binnen dit container-begrip 'geest' wel een ruwe tweedeling te maken die in alle talen opgeld doet, namelijk tussen de individuele geest en de niet-individuele geest.

De individuele geest hoort bij een enkel persoon of een enkel lichaam, voorwerp of feit, zoals een wet, een boek, een muziekstuk, een bijeenkomst, een periode (tijdgeest). In een verdere ruwe tweedeling kan die individuele geest weer meer gezocht worden ofwel in de ziel, de bezieling, ofwel in het verstand, de temperende rede. De individuele ziel geeft de mysterieuze eenheid en continuïteit aan het levende lichaam, tot aan zijn einde toe. Bij het sterven verdwijnt die eenheid plotseling en treedt direct ontbinding in. Heel mysterieus, die eenheid. Begrijpelijk dat men de zielseenheid een eigen bestaan en continuïteit is gaan toedichten, opstijgend uit het lichaam bij zijn sterven. Wel is het menselijke hoogmoed dat zo'n ziel alleen bij mensen zou bestaan zoals vaak wordt voorgesteld. Want bij dieren is die levenseenheid even mysterieus en het intreden van ontbinding bij de dood even plots. Waarschijnlijk komt die hoogmoed door de associatie (of verwarring) van de ziel met het tegenovergestelde wél menselijk individueel aspect van de geest: het bewustzijn, de rede.¹⁸

In ieder geval is het onjuist om de geest in het algemeen te beperken tot die van mensen, of zelfs menselijk leven. Veel meer dingen hebben hun eigen geest. En er is veel meer geest dan van die dingen alleen. Naast zulke individuele geest, gehecht aan een mens of iets anders concreets, is er de niet-individuele geest, die waarin individuele geesten met elkaar communiceren. Deze 'waait hij waar hij wil', ongrijpbaar. Maar hoe ongrijpbaar ook, toch is hij vaak heel onmiskenbaar aanwezig en wordt zelfs opgetrommeld. Bijvoorbeeld in situaties van besluitvorming over hachelijke kwesties, bij examens, in wedstrijden, daar waart voelbaar een geest van sterke concentratie. Ook in de ontmoeting tussen lezer en boek, tussen kunstenaar en onderwerp, ja, altijd is er wel iets *tussens* aan die geest,

18 Denk terug aan Descartes, die wat wij zouden noemen de menselijke rede benoemt met het woord *l'âme*, de ziel.

zoals uitgedrukt in het Bijbelse adagium: “waar er twee of drie in mijn naam tezamen zijn, daar ben ik in hun midden”.¹⁹

Maar dan de geest én het leven. Zodra je de twee naast elkaar zet en in hun relatie overdenkt, wordt meteen duidelijk dat de geest zijn bestaan dankt aan het leven. In de gedaante of de term van *ziel* dankt de geest zijn bestaan zelfs aan het individuele leven, sterker, het individuele lichaam. In het algemeen verschijnt de geest alleen daar waar er leven is, hij ontstaat daaruit en is ernaar geaard. De geest is dus ook vitaal, speels, op voeding, voortbestaan en op voortplanting gericht, net als het leven.

Maar hoewel uit en mét het leven ontstaan is die geest ook heel anders dan het leven. Sommige niet-individuele geestvarianten, zoals kunstvormen, zijn weliswaar verbijzonderingen van het leven in het algemeen: vitaal, op behoud en voortplanting gericht. De natuur is meesteres van de kunst (*artis magistra*) en is vaak zeer kunstig. Maar de menselijke kunst gaat veel verder dan die van de natuur. Nog verder verwijderd van het leven in het algemeen zijn geestelijke vormen als van ethiek en moraliteit, waaronder vrijheid, verantwoordelijkheid, schuld, recht, politiek. Die vind je alleen in het *menselijke* leven, zij het met heel zwakke afschaduwingen in de overige levende natuur.

De geest kan pas ontstaan met het leven, maar eindigt niet zo plots als het leven; hij kan zijn leven overleven. Waarom schrijf je, dan om te blijven? Belangrijker, nee: *fundamenteel* is dat met name de morele vormen van geest zich ertoe lenen om, in de vorm van gedachten, gesprek, geschrift, besluit, *tegen* het leven te worden gericht. Dit alles verdient nadere bespreking. Eerst nu de geest *uit* het leven; dan de geest *tegen* het leven.

De geest uit het leven

De gedachte dat de geest in al zijn varianten uit het menselijke leven voortkomt ligt waarschijnlijk ten grondslag aan ons respect voor individueel menselijk leven als bron en bewaarplaats voor de individuele menselijke *ziel*, min of meer vanaf de conceptie van dit leven. Hiermee zijn grote problematieken als die van kunstmatige bevruchting, bewaarde embryo's, abortus en genetische manipulatie van mensenleven bespreekbaar te maken. Het koppel geest en leven is daarvoor veel beter geschikt dan het koppel van geest en lichaam. Zoals boven opgemerkt is er in veel van die kwesties nog geen of nauwelijks sprake van een lichaam, alleen van een klompje cellen. Maar wel is er ontegenzeggelijk leven, dat zich op een be-

19 Matteus 18.

paalde plaats heeft genesteld en zich met hevige drang naar een autonoom bestaan opwerkt. Er is individueel leven én individuele geest. Maar er is veel meer.

Want zoals dat individuele leven zich gehecht heeft aan zijn levende omgeving, zo is de individuele geest van het embryo, zeg maar: de ziel *in oprichting*, sterk gehecht in allerlei buiten hem liggende varianten van menselijke geest. Om te beginnen is daar de hoop en verwachting van ouders, nog betrekkelijk dierlijk. Maar dan komt de hele geestelijke panoplie van moraliteit en normativiteit: de regels, de schuld, de plicht, enzovoorts, die zich alle gaan hechten aan het ongeboren klompje menselijk leven.

Die morele regels en belangen kunnen zich ook gaan *distantiëren* van dat klompje, op grond van andere, soms hogere, moreel en normatief erkende belangen. Het belang van het leven van de moeder of het gezag van de onwil van de moeder kan worden geldend gemaakt tegen leven-beschermende krachten uit godsdienst of anderen hoofde. Tussen geest en leven moet dan een normatief vergelijk worden getroffen, met name in abortuswetgeving.

In die laatste gevallen kan de geest zich oprichten tegen het individuele leven. Hoe dat precies gebeurt is geen kwestie van algemeenheden of morele principes: het is in elke tijd en elke samenleving anders. Wat telt is dat het een kwestie is van geest, van plicht, van vrijheid, van normen, *niet afgeleid van het individuele lichaam of het individuele leven*, hoe krachtig en krachtig beschermd deze ook zijn, maar van regels en oordelen *tussen* mensen en groeperingen waaruit de samenleving bestaat, en van de handelingen die daarop worden gebaseerd. Die regels zijn dus van niet-individuele geest.

Dat de geest *uit* het leven komt, kan dus twee dingen betekenen en verhelderen. Ten eerste: het leven is groter en was er eerst. Ten tweede, de geest is beperkter en hachelijker, maar kan zich uit zijn oorsprong, het leven, bevrijden. Hij kan zich zelfs tegen het leven oprichten. Dat is het grote thema waarheen dit betoog voert.

Maar eerst nog een opmerking over de geest in verband met het vervolg van dit opstel zelf. Want hier wordt de grote waarde van het mensenleven ten opzichte van de geest gerelativeerd, en met consequentie. Dat kan oneerbiedig overkomen en, toegegeven, dat is ook zo bedoeld.

De geest komt uit het leven, maar laat sommige eigenschappen daarvan achter. Het leven is geweldig zwaar op de hand. Dat kan niet anders, want het is voortdurend in oorlog met de niet-levende natuur om zijn rijk daarin te handhaven en uit te breiden. Het leven zelf is daarom humorloos, van dierlijke ernst. Alle kwesties van leven en dood, ook onder mensen, worden door deze dierlijke ernst aangeraakt, want ze bedreigen het leven als zodanig.

De geest is lichter dan het leven, hij kan geestig zijn, spotten. Niet altijd! Veel vormen van geest dragen nog graag het gewicht en de ernst van het leven mee. Godsdiensten, zelf onmiskenbaar van het domein van de geest, hebben niks met de lichtheid daarvan en liften graag mee op de kracht en vitaliteit van het leven.

Ze eisen dan heilig respect voor elk individueel menselijk leven, met name in de zwakste en meest wonderlijke fasen daarvan: het begin en het einde. En in dat heilige respect spant de godsdienst graag moraal en recht voor zijn kar, aandringend op strenge regels tot bescherming van het prille of zwakke leven.

Tegen zulke knechting rijst natuurlijk verzet uit andere sferen van de geest, uit die sferen met name die de vrijheid koesteren, parel van de geest, en voor welke die innige verknochtheid aan het leven ongepast is. Vrijdenkers, filosofen, schrijvers verzetten zich tegen de ernst en de zwaarte van het leven; spotten en spelen ermee. Dat is voor de godsdienstige en andere vitalistische moraliteiten lastig te verdragen.

U begrijpt, lezer, ook het stuk dat u nu leest staat in het teken van de vrijheid, met name de vrijheid van het denken. Het leent van die vrijheid haar lichtheid, zelfs als het zich zo dadelijk gaat richten tegen aspecten van het leven, *mijn* leven. Gun het die vrijheid, neem daar geen aanstoot aan. Als het erop aan komt, wanneer het menens wordt, is de vrijheid toch beperkt. De geest heeft scherpte en oordeel, geen macht. Het leven verweert zich krachtig met zijn emoties, angsten, belangen; daar is de geest vaak nauwelijks tegen opgewassen. Hij kan die emoties en angsten niet uitsluiten, hoogstens richten, beperken. De geest mag en moet met het leven spotten. Dat hoort tot hun verhouding. Hij heeft het leven toch niet in pacht; kan op die oerkracht maar een weinig afdingen.

De geest tegen het leven: de gewilde dood

Het leven in zijn geheel en elke levensvorm afzonderlijk zijn oersterk, taai, bijna niet kapot te krijgen. Het leven kan zich eindeloos reproduceren en verspreiden, het kan krachtig woekeren. Het genie van de evolutie heeft daarom heel slim de meeste ontwikkelde levensvormen van een geprogrammeerd einde voorzien: de eigen dood. Dat was een innovatie van belang, een van de twee grootste vondsten van de natuurlijke evolutie, zoals bioloog en Nobelprijswinnaar François Jacob schrijft.²⁰

Voordat de dood in het leven was geprogrammeerd, gingen levens oneindig door met het verdubbelen van zichzelf en werden alleen gestuit door uitwendige krachten; door te worden opgegeten of opgeslokt, afzonderlijk, of door uit te sterven, als soort. Het geprogrammeerde einde dwong tot *opvolging* in plaats van verdubbeling. Elke opvolging is een groot moment van vernieuwing, van geest, ook in samenleven van mensen.

20 *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* Parijs 1970, p. 330.

Die uitvinding van de dood in de loop van de evolutie moeten we dus vieren, om te beginnen in abstracto. Francis Bacon schrijft dat de dood een voorrecht is van de menselijke natuur; zonder die dood was het leven niet de moeite waard. Het thema komt voortdurend terug in de Griekse mythologie, wier onsterfelijke goden vaak jaloers zijn op de mensen, met hun schaarse levenstijd en minder uitzichtloze verveling. Maar in onze eigen verlichte wereld wordt de dood, in abstracto, in een tragische mystiek gehuld en aan het benul onttrokken.

Zo betreft Hendrik Kaptein in de genoemde vriendenbundel voor Dorien Pessers zijn aloude standpunt nog eens dat de dood principieel onkenbaar is en dat je daar dus ook niet voor kunt kiezen: "... zelfdoding en euthanasie hebben principieel niets te maken met keuzen tegen het leven en voor de dood." Hij trekt dit sofisme over de dood nu door naar het *leven*, ook onkenbaar en niet te beoordelen, want "het leven zelf is de context van alle zingeving. Dan moet elke maatstaf ter beoordeling van zin of onzin aan datzelfde leven zijn ontleend."²¹

Dat is niet alleen onjuist, maar ook erg onvruchtbaar. Onjuist, om te beginnen, omdat de dood wel degelijk in allerlei aspecten kenbaar is. Hij is kenbaar *in abstracto*, zojuist genoemd: als functionele uitvinding van het leven zelf. Hij is eveneens kenbaar *in concreto*, zoals de dood van een naaste, een bron van verdriet. Hij is kenbaar en bespreekbaar in zeer vele gevallen uit de geschiedenis. Alleen aan mijn *eigen* dood zijn onkenbare kanten, zoals overigens aan de meeste dingen: ik kan er niet op terugkijken. Maar ik kan er wel op anticiperen!

Er zijn onjuiste standpunten die toch vruchtbaar zijn; in de wetenschap wordt er veel ontdekt op grond van foute hypothesen. Maar Kapteins standpunt is ook onvruchtbaar. Zoals blijkt (zie het citaat boven) sluit hij onze hele zingeving op in het leven, in plaats van die eraan te laten ontstijgen. Anders gezegd: er is voor hem geen geest *buiten* het leven. Dat is de dood in de pot, ook aangaande de dood: "Over leven en dood als zodanig valt eigenlijk niets zinnigs te zeggen."²²

Maar de hele medische stand is van top tot teen op behoud van elk leven ingesteld en heeft er steeds meer succes in om de dood uit te stellen! Het probleem is niet dat leven en dood onkenbaar zijn, maar juist dat het moreel-medische complex erdoor geobsedeerd is, en met groot succes.

Deze obsessie leidt ook tot wansucces. Het verlengen van het leven kan alleen tijdelijk en met sterk afnemende verhouding tussen inspanning, kosten en resultaat. Wat erger is: de geest blijft daarbij doorgaans achter. Zodat de krachten van het leven, waaronder die van de medische zorg, de geest weer gaan overvleugelen, met name zover die aan het leven ontstegen was. Dit is de situatie waar dit stuk heen gaat, met als doel haar verstandiger tegemoet te treden.

21 Hendrik Kaptein, "Het zelf gewilde einde als keuze voor het leven. Over zin en onzin van menselijk (voort)bestaan en het onontkoombare raadsel van de dood", in *Homo Duplex*, pp. 377-90 p. 378 resp. 383.

22 *Homo Duplex*, p. 384.

In de situaties van zijn naderende ondergang is die geest, als zoveel dingen op de rand van verdwijnen, ineens onmiskenbaar pijnlijk in zijn *ontbreken*. Eerst in dat, wat de levende zelf gaat ontbreken: geheugen, werkelijkheidsbesef, remmingen. Dan, bijna nog belangrijker, in dat wat anderen de nog levende zoal gaan ontzeggen: vrijheid, handelingsbekwaamheid, verantwoordelijkheid.

Bij de betrokkene zelf gaat het besef van de situatie ontbreken naarmate het leven de touwtjes sterker in handen neemt. Besef is immers ook iets van de geest; het leven kan er heel wel zonder. Maar voor de omgeving is het pijnlijke besef er wel degelijk de volle duur van het voortgaande leven, in toenemende pijnlijkheid. Dit geldt niet of niet even sterk voor de professionele omgeving die, als gezegd, de controle graag overneemt en die niet op geest maar op leven is ingesteld.

Zo ziet, in zeer ruwe lijnen geschetst, het veld eruit waarop de geest, als hij dat wil, tijdig moet anticiperen. Met zijn geringe fysieke macht, maar met zijn grotere scherpte dan het leven, met zijn wil, zijn uitdrukkingsvermogen, zijn overtuigingskracht, normatieve gelding, zijn abstractie, zijn voorstellingsvermogen, maar ook met zijn speelsheid en ironie moet hij zich voorbereiden op dat wat misschien komen gaat. Wat moet, wat kan, wat mag, waarom, hoe? Waarvoor oppassen? Wat mag je vragen?

Het ontwikkelen van wil, besluit en normen gebeurt niet door morele afkeuring, bevlieging en zelfs verontwaardiging, maar door het beoordelen van situaties en handelingen in hun 'dilemmatische' aspecten. Sommige morele aanspraken ten gunste van het leven zijn uiterst krachtig maar moeten worden gerelativeerd. De geest kan en moet zich niet alleen tegen het leven richten, maar ook tegen zichzelf, daar waar hij met het leven al te gretig onder een hoedje speelt.

Zojuist is al onderkend hoe sterk het samenspel is van godsdienst en moraal (beide van de sfeer van de geest) in de sacralisering van het leven. Deze krachten moeten we onderkennen en respecteren, maar met een korrel zout nemen: die sacraliteit houdt van die korrel zout even weinig als een slak. We moeten deze krachten van de heiligheid niet het veld laten beheersen. Hetzelfde geldt de groeiende economische en medisch-technologische krachten die het leven in zijn macht ondersteunen. Respecteren, maar korthouden. Hier zijn niet de krachten van heiligheid maar die van het geld verdienen werkzaam: bijna even sterk.

Welke wapens heeft de geest in de strijd om normering van de vragen aangaande het afgedwongen levenseinde? Laat ik er twee bespreken. Ten eerste het wapen van de tijd en ten tweede dat van de algemeenheid of abstractie.

Eerst het wapen van de tijd. Het leven zelf is vooral van het hier en nu; de geest is ook van het verleden (geheugen, geschiedenis) en de toekomst (wil, plan). In het heden is de geest aanwezig door het besluit, de daad. In het opeisen

van een rol voor en door de geest tegen het leven is wilsvorming in de toekomst wezenlijk, met name voor de betrokken persoon.

Als je leven erin slaagt zich van je geest te ontdoen, tersluiks en op een onbewaakt moment, heb je als het ware de laatste afslag gemist en ben je de klos. Het tijdig nemen van die laatste afslag vraagt om wilsvorming en wilsverklaring, waaronder anticipatie en motivering, ruimschoots vooraf. Zodra het geheugen je begint te verlaten wordt de situatie acuut. De voorbereiding moet al langer aan de gang zijn, anders ben je te laat.

Gelukkig kan die voorbereiding met plezier gebeuren, want zoals Montaigne het Cicero en Lucretius en anderen nazet: *Philosopher, c'est apprendre à mourir*, filosoferen is leren sterven.²³ Nadenken en besluiten kan alleen met je geheugen intact, en een beetje relaxed graag. De voorbereiding, dat droogzwemmen, kan het best in een ongedwongen sfeer gebeuren, als er nog geen vuiltje aan de lucht is.

Een deel van dat plezier is het jennen van de dood. Gij laat mij kennen dag noch uur? Dat zullen we nog wel zien, schavuit! Ik bepaal zelf de plaats, de tijd en het gezelschap. En wat daarbij gedronken wordt!

Die voorbereiding kan dus het best gezelschap van anderen zoeken. Toen de grote Belgische schrijver Hugo Claus ging dementeren sprak hij met zijn huisarts af dat deze hem tijdig zou waarschuwen zodat hij zelf het besluit zou kunnen nemen. Op 19 maart 2008, feest van St Josef, patroon van de goede dood, eindigde hij zijn leven. Een van zijn goede vrienden, de moraalfilosoof Etienne Vermeersch, was onder zijn adviseurs.²⁴

Dat brengt ons bij het tweede grote wapen van de geest tegen het leven: de algemeenheid van mensen. De geest is geen uitsluitend eigendom van de individuele mens, zelfs diens eigen geest niet. Die geest functioneert niet zonder aansluiting bij andere geesten, bij de gratie en de uiting van de geest van medemensen, van vroeger, van later en van nu. Om de ongewenste machtsgreep van het leven te verijdelen moet men zorgen, zelf klaar te zijn voor het eigen besluit op het moment dat het nodig is, maar de naasten willen en moeten daar ook op voorbereid zijn. De algemeenheid is ook in abstracte zin van het grootste belang omdat het eindigen van het leven moet gebeuren op een manier die voor anderen, zelfs voor een meerderheid van mensen nu en in de toekomst, op zijn minst niet onacceptabel is.

Besluit en handeling worden dus vormgegeven zodanig dat ook anderen ermee uit de voeten kunnen, zoals Claus deed. Onwenselijk is zo te willen handelen als iedereen in deze omstandigheid zou moeten doen, volgens Immanuel Kants beroemde (maar perverse) categorische imperatief. Hoe aanmatigend die regel is, blijkt hier helder. Er zijn mensen genoeg die met de uiteindelijke macht van

23 Titel van Hst XX van deel I van de *Essais*. In dit verband hoogst aanbevolen lectuur.

24 <http://www.nieuwsblad.be/cnt/421pmhig>, https://nl.wikipedia.org/wiki/Hugo_Claus

het leven over hun eigen geest geen enkel probleem hebben, *zelfs na rijpe overweging*. Hen moet je met gedachten of verklaringen als die hier worden ontwikkeld juist niet lastig vallen, maar je moet je door hun wensen ook niet laten storen.

De tijdsdimensies en de algemeenheidsdimensies van de geest worden nog belangrijker voor het geval je zelf per ongeluk of door absentie de afrit hebt moeten missen, bijvoorbeeld door een hartstilstand, een herseninfarct, een verkeers- of sportongeluk. Dan kun je zelf niet meer besluiten, laat staan handelen. Anderen moeten dan besluiten en handelen uit hoofde van de geest, in jouw naam.

Gelukkig hoort vertegenwoordiging, handelen namens een ander, onmiskenbaar tot de geestvermogens. Maar hier schieten de bestaande normatieve figuren nog hevig tekort. In dit geval van plotse uitval van de geest is het nodig dat anderen namens jou handelen, of juist niet handelen. Nu is het vanzelfsprekend dat anderen voor je handelen in elke *andere* kwestie dan die van doorleven. Je zaken worden waargenomen. Besluiten over je eigendommen en je gaan en staan worden voor je genomen, ook al heb je daarover niets geregeld. Verantwoordelijkheid voor eigen handelen wordt de voortlevende als vanzelfsprekend ontzegd, in eigen belang.

In de kwestie van het verder leven zelf na verlies van geest is het andersom: je kunt vooraf regelen wat je wilt dat iemand je leven namens jezelf beëindigt, maar de krachten van het leven blijven gemakkelijk de baas. Niet onbegrijpelijk, gegeven de zwaarte van de gevraagde handeling. Regels, maar ook andere vormen, nodig om in zulk geval de geest van vóór het ongeluk te kunnen laten spreken en om handelen in zijn naam mogelijk te maken en zelfs af te dwingen, ontbreken vrijwel. Hoogleraar gezondheidsrecht Aart Hendriks schrijft in Dorien Pessers' feestbundel over de *Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*: "Wie denkt dat de Wtl is ingegeven om recht te doen aan het zelfbeschikkingsrecht van de patiënt met betrekking tot het eigen levenseinde ... heeft het mis. De Wtl is er primair voor (de rechtspositie van) artsen."²⁵

De bescherming van artsen tegen te grote verwachtingen van patiënten én soms tegen hun eigen daadkracht is begrijpelijk. Zelf vind ik ook niet dat je van een arts moet vragen een dodelijke injectie te geven aan wie bijvoorbeeld zelf de laatste afrit heeft gemist of aan wie zelf de middelen niet wil innemen. Ik zie artsen dat zelfs liever niet doen. Het gewicht van de handeling moet bij de betrokkene liggen, in gezelschap van zijn naasten, geliefden. Net als bij een geboorte is medische deskundigheid nodig, maar moet het ook een volle gebeurtenis zijn, niet slechts een ingreep. Behalve regels ontbreken nog andere vormen, tradities, ervaringen, wijsheden. Die zullen we gaandeweg samen, via proberen, fouten, spijt, geluk moeten vinden.

25 *Homo Duplex*, p. 318.

Maar een groot deel van het gewicht van de gebeurtenis kan worden gedragen door de persoonlijke wilsverklaring vooraf, liefst herhaald. Hier volgt tenslotte de mijne. Herhaald.

Tom Eijsbouts is hoogleraar Europees constitutioneel recht en geschiedenis aan de UvA en hoogleraar Europees recht te Leiden.

Herhaalde wilsverklaring aangaande mijn levenseinde

van Tom Eijsbouts

Aangaande leven en dood heb ik op mijn gevorderde leeftijd geen wensen die zwaarder wegen dan de wens van een tijdig en waardig einde van het leven. In geval van geestelijke schade is voor mij de kans op langer leven altijd ondergeschikt aan die wens.

38

1. Als mij de geest en vooral zijn kracht *geleidelijk* ontvallen, met name als ik begin te dementeren en de krachten van het leven die van mijn geest de baas worden, wil ik op een zelfgekozen moment afscheid nemen en kort daarna zelf handelend het leven verlaten. Bij de handeling van dat verlaten wil ik zo min mogelijk hulp van anderen, wel gezelschap van mijn vrouw en dochter.
2. Bij *plotse* uitschakeling van mijn geest, die mij in leven laat maar onbekwaam tot handelen en tot rekenschap, wil ik spoedige beëindiging van mijn leven. Wie daarbij helpt, handelt in mijn geest en met name volgens mijn wil. Ziekenhuisopname moet worden voorkomen. De staat van onbekwaamheid moet door mijn vrouw en dochter worden vastgesteld. Alleen een zeer grote kans op volledig geestelijk herstel moet leiden tot uitstel van de vaststelling, totdat groter duidelijkheid is gevonden. Bij twijfel overweegt mijn wil zoals hier vastgelegd en hierboven gemotiveerd. Ik vraag mijn vrouw en dochter om mij na de vaststelling van onbekwaamheid zoveel als mogelijk te behoeven voor enige genezende behandeling die het leven verlengt. Ieder ander die mij wel zulke behandeling geeft, moet weten dit te doen tegen mijn hierbij uitdrukkelijk en in volle rekenschap verklaarde en geschreven wil.
3. Deze verklaring geldt alleen mijzelf en maakt geen aanspraak op juistheid in het algemeen.
4. Zij kan alleen worden gewijzigd door mijzelf in een nieuwe wilsverklaring, in volle tegenwoordigheid van geest geschreven en getekend en in akkoord met mijn vrouw en dochter. Geen uiting, gevraagd of ongevraagd, die ik doe in staat van onbekwaamheid, kan door anderen dan mijn vrouw en dochter tegen deze wilsverklaring worden ingebracht.

Doodswensen van hoogbejaarden

Een probleem voor de maatschappij, voor de dokter, of primair voor de ouderen zelf?

Govert den Hartogh

Eén categorie van doodswensen die speciale problemen oproept wordt in Nederland sinds een jaar of tien algemeen aangeduid met de term 'voltooid leven'. Er is een burgerinitiatief geweest om die problematiek aan de orde te stellen, er is in opdracht van de regering een rapport over gepubliceerd door de commissie-Schnabel, de regering heeft er vervolgens een wetsvoorstel over aangekondigd, en D66 heeft een initiatief-wetsvoorstel in concept-versie voorgelegd. Helaas bestaat er veel verwarring over het fenomeen dat met deze term wordt aangeduid.

Waar hebben we het over?

Over welke categorie doodswensen hebben we het precies? De verwarring is voor een deel te wijten aan de term 'voltooid leven' zelf, een eufemisme zoals zoveel begrippen die rond het levenseinde gebruikt worden (stervenshulp, levenseindebegeleider, waardig sterven, palliatieve sedatie, eigenlijk ook de term 'euthanasie' zelf).

Het begrip suggereert dat het leven een project is dat op een gegeven ogenblik als afgerond kan worden beschouwd. Veel mensen vatten hun leven inderdaad als een project op, ze willen 'iets van hun leven maken', en zien met een zekere tevredenheid op hun leven terug als zij daar enigszins in geslaagd zijn. Er zijn daarnaast echter ook mensen die het leven nemen zoals het komt, in het

bewustzijn dat elke dag genoeg heeft aan zijn eigen kwaad,¹ en het is best mogelijk dat ook zulke mensen op hoge leeftijd een doodswens ontwikkelen, wanneer elke dag teveel eigen kwaad heeft. Die doodswens komt er dan niet uit voort dat zij ‘hun leven voltooid achten’.

Je hebt bovendien twee soorten projecten. Tot de eerste soort behoort het project om een boek te schrijven of een huis te bouwen: op een gegeven moment is het boek of het huis af. Wat als afronding geldt wordt door het project bepaald. Tot projecten van de tweede soort hoort het streven om een landgoed in stand te houden of wijsgerig inzicht te verwerven. Zulke projecten zijn nooit af, je kunt alleen door uiterlijke omstandigheden gedwongen worden ze op te geven, of de behoefte om ze voort te zetten verliezen. Het is niet onmogelijk om je leven op te vatten als een af te ronden project, maar het is zeldzaam en een beetje vreemd.² Leg het eens uit aan je partner, kinderen en vrienden dat jullie relatie wat jou betreft tot zo’n project behoort. In elk geval is de problematiek die met de term voltooid leven wordt aangeduid niet tot zulke mensen beperkt. Maar, bovendien, als je leven in deze zin voltooid is zul je het niet erg vinden om te sterven, maar je hebt daarmee nog geen positieve reden om je leven te beëindigen. Het ligt dan meer voor de hand om naar huis te gaan, je pantoffels aan te trekken en met een glas port en een goed boek rustig te wachten op de komst van de Dood.

Als we ons bevrijden van de valse suggesties die het begrip ‘voltooid’ leven wekt, waar hebben we het dan over? Over doodswensen die specifiek zijn voor oude, meestal heel oude mensen, doodswensen dus die samenhangen met hun leeftijd. Oude mensen kunnen doodswensen hebben om dezelfde redenen als anderen, omdat een fatale ziekte, een psychiatrische aandoening of traumatische ervaringen ernstig lijden veroorzaken waaruit ze geen andere uitweg meer zien dan de dood. In zulke gevallen hebben we geen reden om speciale voorzieningen voor ouderen te treffen, en al helemaal niet om die te beperken tot mensen boven een bepaalde leeftijd. Je kunt ‘je leven voltooid achten’ omdat je er een puinhoop van hebt gemaakt. Maar die conclusie kun je soms al op redelijk jonge leeftijd trekken en in zulke gevallen kan leeftijd alleen nog een rol spelen omdat het daarvan af kan hangen of je nog een tweede kans hebt. Mijn voorstel zou dus zijn de problematiek waar we het over hebben zo te identificeren: het

-
- 1 Vgl. Strawson, G. “Episodic Ethics”, in: Hutto, D. (ed.), *Narrative and Understanding Persons*, Cambridge UP 2007, 85-115, boeiend besproken door Patrick Delaere in *Practical Identity*, diss. EUR 2010, 82-89.
 - 2 Karl Jaspers, *Philosophy* Vol. 2, U. of Chicago Press 1970, 200, ontkent zelfs dat het mogelijk is. De empirische hypothese dat er bij vermeende ‘afronding’ altijd losse eindjes overblijven, lijkt me heel aannemelijk, maar tegen Jaspers’ conceptuele argumenten is wel het een en ander in te brengen, vgl. Geoffrey Scarre in *Death*, McGill-Queen’s University Press, 2007, 40-44.

gaat om doodswensen van (zeer) oude mensen die voortkomen uit factoren die karakteristiek zijn voor hun leeftijd.³

Behoort deze problematiek tot het medisch domein?

Het is precies met betrekking tot de vraag of zulke doodswensen tot het medisch domein behoren dat de notie van het ‘voltooid leven’ verwarring wekt. Het antwoord lijkt dan te moeten zijn: nee, want de doodswens komt voort uit de interpretatie van het eigen levensverhaal als een persoonlijk project, niet uit ziekte. Het is een existentiële, geen medische problematiek. Maar als we ons realiseren dat die doodswens een respons is op omstandigheden die voortzetting van het leven langs de bestaande verhaallijn onmogelijk maken, zien we dat dit een valse tegenstelling is. Zeker, op dezelfde omstandigheden reageren sommige mensen met een doodswens, andere niet, en dat hangt af van hun persoonlijkheid, hun biografie en hun waardenpatroon. Maar dat is niet anders bij kankerpatiënten.

Zeven jaar geleden was de algemene opvatting onder artsen dat het Brongersma-arrest van 2002 euthanasie en hulp bij zelfdoding bij ouderen met een ‘voltooid leven’ had uitgesloten. De Hoge Raad zou in dat arrest hebben bepaald dat de euthanasiewet alleen van toepassing was als de doodswens was veroorzaakt door een ‘ernstige’ ziekte. Kanker was ernstig, ALS was ernstig, evenals andere tot de dood leidende ziekten. Een chronische depressie was ook ernstig, maar ouderdomskwalen waren dat niet. De tekst van het burgerinitiatief Uit Vrije Wil (2011) opende als volgt: “Het initiatief wil het mogelijk maken dat aan oude mensen die hun leven voltooid achten en waardig wensen te sterven, op hun uitdrukkelijk verzoek hulp mag worden geboden. Dat mag nu niet. Dat is strafbaar.”⁴ Omdat de problematiek buiten de euthanasiewet viel, moest er een wettelijke regeling komen voor een tweede route naar de zelfgekozen dood. Alle voorbeelden die in de tekst genoemd werden van mensen met een ‘voltooid leven’ betroffen echter ouderen met ouderdomskwalen. Dus ook Uit Vrije Wil ging er blijkbaar van uit dat het Brongersma-arrest hulp bij zelfdoding in zulke gevallen uitsloot.

-
- 3 Er is wel een overeenkomst met jongere chronisch zieke patiënten, vooral als die lijden aan meerdere aandoeningen tegelijk. En zowel jongeren als ouderen, maar toch vooral ouderen, kunnen ook toegang tot dodelijke middelen zoeken zonder een actuele doodswens te hebben, omdat het hen geruststelt dat ze een toekomstige doodswens zelf in vervulling kunnen doen gaan. Dat is een andere problematiek.
 - 4 Destijds op de website van Uit Vrije Wil, geciteerd uit: Govert den Hartogh, “Als de dood een vriend wordt”, in: Peters, J. & Sutorius, E. e.a., *Uit vrije wil: Waardig sterven op hoge leeftijd*, Amsterdam Boom 2011, 92. Vgl. ook Sutorius e.a. Memorie van Toelichting op de Proeve van een Wet, *ibid.*

Aan het eind van hetzelfde jaar 2011 publiceerde de KNMG echter het standpunt *De rol van de arts bij het zelfgekozen levenseinde*. Daarin werd opgemerkt dat de Regionale Toetsingscommissies Euthanasie in de loop van de jaren het Brongersma-arrest minder streng waren gaan uitleggen. De KNMG stelde daarom dat het lijden van de patiënt nog wel een ‘medische grondslag’ moest hebben, maar dat zo’n grondslag ook gevonden kon worden in een ‘stapeling van ouderdomsklachten’. Sindsdien is de gangbare voorstelling van zaken, ook bij de commissie-Schnabel, dat het Brongersma-arrest nu minder streng wordt uitgelegd dan de Hoge Raad het had bedoeld.

Historisch klopt er niet veel van dat verhaal. Het Brongersma-arrest bepaalde alleen dat het lijden moest voortkomen uit een ‘medisch geclassificeerde ziekte of aandoening’, en het lijdt geen twijfel dat ouderdomskwalen medisch geclassificeerde aandoeningen zijn. Als ouderen lijden aan stoornissen van gang en mobiliteit, van visus of gehoor, incontinentie, cachexie of uitgesproken fysieke aftakeling, bemoeien dokters zich daarmee.⁵ De toetsingscommissies hebben patiënten met ouderdomskwalen dan ook nooit a priori uitgesloten.⁶ De eerste en enige keer dat zij op grond van het Brongersma-arrest meenden dat een arts niet aan alle zorgvuldigheidseisen had voldaan, was überhaupt eerst in 2012.⁷ De KNMG heeft dus een ontwikkeling in de jurisprudentie van de toetsingscommissies verzonnen om haar eigen onnodig beperkte wetsuitleg te kunnen corrigeren.

Maar wat telt is dat die correctie in 2011 dan toch werd aangebracht. Wat valt daar nog buiten? Daarbij heeft natuurlijk het begrip ‘stapeling’ geen eigen belang. Ik hoorde de voorzitter van de toetsingscommissies, Jacob Kohnstamm, kennelijk serieus de vraag stellen hoeveel aandoeningen je nodig hebt voor een stapeling, maar het begrip is alleen gebruikt omdat pluripathologie nu eenmaal kenmerkend is voor patiënten met ouderdomskwalen. Ook die term komt trouwens niet voor in het Brongersma-arrest.⁸

De commissie-Schnabel stelde zich de vraag hoe vaak het bij hoogbejaarde mensen voorkomt dat zij een doodswens hebben die niet herleid kan worden op medische classificeerbare ziekten of aandoeningen, met inbegrip van ouder-

5 Om enkele categorieën te noemen die het Zevende verslag van de (Belgische) Federale Controle- en Evaluatiecommissie Euthanasie (2016) opsomt onder het hoofd ‘polypathologie’.

6 Zie bijv. *Jaarverslag Regionale Toetsingscommissies Euthanasie 2002*, casus (9). Deze patiënt had overigens ook een CVA doorgemaakt en was bang voor een nieuw CVA in de toekomst met alle gevolgen van dien.

7 *Jaarverslag Regionale Toetsingscommissies Euthanasie 2012*, casus (6), betreffende een vrouw van 90-100 jaar die vooral bang was voor toekomstige aftakeling.

8 Zie ook oordeel 2013-69 van de Regionale Toetsingscommissies Euthanasie: ernstig visueel gehandicapte maar verder gezonde patiënte.

domskwalen. Zelden of nooit, dacht de commissie.⁹ Het is daarom zo opmerkelijk dat zowel de regering als Pia Dijkstra nog steeds volhouden dat het bij ‘voltooid leven’ om een problematiek gaat die niet binnen het medisch domein en daarom niet onder de euthanasiewet valt. ‘Hulp bij zelfdoding voor gezonde ouderen’, zoals de media steeds maar herhalen. Het is toch uiterst merkwaardig, zelfs beangstigend, om een nieuwe wettelijke regeling voor hulp bij zelfdoding te ontwerpen, naast de bestaande euthanasiewet, daarvoor een heel nieuwe beroepsgroep van stervenshulpverleners of levensindebegeleiders in het leven te roepen, en voor die nieuwe beroepsgroep zelfs al de certificering van afzonderlijke opleidingen aan te kondigen, zonder dat er ook maar het begin van duidelijkheid bestaat over de aard en de omvang van de doelgroep.¹⁰

Als je de reactie van het Kabinet op Schnabel echter goed leest, ga je toch twifelen aan die ‘gezonde ouderen’. Het gaat, zo lezen we, “veelal om ouderen, die (...) moeite hebben met verlies van hun onafhankelijkheid, met verminderde mobiliteit, die een gevoel van eenzaamheid hebben mede door verlies van dierbaren, en die last hebben van algehele vermoeidheid, aftakeling en verlies van persoonlijke waardigheid”. Je onafhankelijkheid verlies je als je slecht kunt zien en lopen en weinig energie meer hebt. Je persoonlijke waardigheid verlies je als je door incontinentie, geheugenverlies of verlamningsverschijnselen je schaamt om je aan vreemden te laten zien. Alle genoemde kenmerken lijken dus toch met veroudering te maken te hebben, en het zijn ook stuk voor stuk goede redenen voor medische bemoeienis. Ze komen dan ook regelmatig voor in de beschrijvingen van het ‘ondraaglijk lijden’ die artsen geven als ze een euthanasie melden, niet alleen in de categorie ‘voltooid leven’. Geen toetsingscommissie zegt dan: ‘Hoho, dat valt buiten het medisch domein.’

Zoals ik in de aanvang voorstelde hebben we het over doodswensen van hoogbejaarde mensen die samenhangen met hun leeftijd. Maar de enige factor die bij oude mensen tot doodswensen kan leiden en niet bij anderen bestaat uit de typische aandoeningen van de ouderdom. Alle andere mogelijke factoren kunnen ook op jongere leeftijd een rol spelen. Bij oude mensen komt het bijvoorbeeld relatief vaak voor dat ze hun partner verliezen, maar uiteraard kan dat ook op jongere leeftijd gebeuren. Als dat de enige factor is die tot een duurzame doodswens leidt hebben we het over een doodsverlangen dat voortkomt uit een

9 P. Schnabel e.a., *Voltooid leven: over hulp bij zelfdoding aan mensen die hun leven voltooid achten*, 2016.

10 Zoals de KNMG signaleert (‘Overwegingen artsenfederatie KNMG bij: Kabinetsreactie en visie Voltooid Leven’, 29 maart 2017) is het in de Kabinetsbrief van 12 oktober 2016 (Kamerstukken II 2016-2017, 32647 nr. 55) onduidelijk of de nieuwe route er alleen zal zijn voor mensen die lijden zonder medische grondslag. In het concept-wetsvoorstel van Dijkstra wordt het uitdrukkelijk toegestaan dat patiënten die door hun arts op grond van de zorgvuldigheidseisen van de WTL worden afgewezen het vervolgens bij de levensindebegeleider proberen, medische grondslag of niet.

traumatische ervaring. Jongere mensen slagen er wel relatief vaker in het verlies door een rouwproces te verwerken en nieuwe relaties aan te gaan. Als die vermogens bij ouderen ontbreken heeft dat weer te maken met andere capaciteiten die bij hen afnemen of verloren zijn gegaan. Alleen dan hebben we het weer over een doodswens die typisch is voor (heel) oude mensen. Het onderzoek van Van Wijngaarden bevestigt dat eenzaamheid een van de meest kenmerkende aspecten is van het lijden van mensen ‘die hun leven voltooid achten’, en dat het verlies van een partner daarin vaak het belangrijkste element is.¹¹ Maar dit element gaat steeds gepaard met het onvermogen om nieuwe sociale relaties aan te gaan of oude te onderhouden.

Er zullen wel gevallen voorkomen waarin de ouderdomskwalen nog in een beginfase zijn, en de doodswens van de betrokkene vooral een respons is op de verwachting dat het alleen maar erger kan worden.¹² Waarschijnlijk zal een toetsingscommissie in zo’n geval niet van een medische grondslag willen spreken. Maar dat zullen dan toch bij uitstek de gevallen zijn waarin de betrokkene nog geen actueel doodsverlangen heeft en zeker nog geen concrete plannen maakt of stappen zet om die uit te voeren.

Ligt het aan de maatschappij?

Bij actuele doodswensen van ouderen die samenhangen met hun leeftijd is dus vrijwel altijd sprake van een ‘medische grondslag’. We kunnen dat vaststellen op conceptuele gronden, we hoeven daar niet eens onderzoek voor te doen. Als mensen zeggen dat het niettemin geen medische problematiek is, kunnen ze echter ook bedoelen dat we die problematiek niet met medische maar met maatschappelijke middelen moeten aanpakken. Het zou de verkeerde reactie zijn om het makkelijker te maken voor ouderen om uit het leven te stappen. Ook als het lijden voortkomt uit ouderdomsaandoeningen, bestaat dat lijden immers grotendeels niet uit onbehandelbare fysieke symptomen, maar uit verlieservaringen. Daar zouden we als maatschappij wat aan kunnen doen. Er zouden sociale interventies mogelijk zijn waardoor ouderen nog een maatschappelijke bijdrage

11 Een quick scan van de oordelen die de regionale toetsingscommissies euthanasie over euthanasie bij een stapeling van ouderdomskwalen hebben gepubliceerd lijkt eveneens te bevestigen dat eenzaamheid in deze categorie vaak een belangrijk element van het lijden is, en het verlies van een partner een belangrijke oorzaak van eenzaamheid. Zie bijv. de oordelen 2013-74, 2014-47 en 2014-92. De conclusie van de NRC (24 juli 2017) dat dit niet te checken valt gaat aan deze bron voorbij.

12 Els van Wijngaarden, *Voltooid Leven: over leven en willen sterven*. Uitgeverij Atlas Contact 2016, in het bijzonder hfdst. 6. Vgl. voetnoot 7.

kunnen leveren en zich niet zo eenzaam hoeven te voelen. En uiteindelijk zou het lijden van oude mensen er uit voortkomen dat ze niet meer kunnen voldoen aan allerlei maatschappelijke verwachtingen. Dat zou dus verbeteren als die verwachtingen verdwijnen. Dit is een heel gangbare voorstelling van zaken, recent krachtig uitgedragen in het Manifest Waardig Ouder Worden van de Christen-Unie.

Ik ben het geheel eens met de opvatting dat 65-plussers ten onrechte worden uitgesloten van allerlei vormen van maatschappelijke participatie die hun leven zouden verrijken en de maatschappij ten goede zouden komen. Dat is overigens niet een toestand die door een paar beleidsmaatregelen gecorrigeerd kan worden, daarvoor is een langdurig proces van bewustwording en gedragswijziging nodig, vergelijkbaar met de emancipatie van vrouwen of homoseksuelen. Je mag niet van 90-jarigen vragen daar maar even op te wachten. Het argument dat verruiming van de mogelijkheden tot euthanasie de maatschappelijke animo om deze weg in te slaan zou verminderen is een voorbeeld van een pleidooi voor een strategie van *Verelendung*, die individuele mensen gebruikt als middel om maatschappelijke gewenste doelen te realiseren.¹³

Maar we hebben het nu niet over de ruimere categorie van grotendeels vitale ouderen, maar over de beperkte categorie van hoogbejaarden die door de verlieservaringen die de ouderdom met zich meebrengt naar de dood verlangen. Kunnen we die verlieservaringen compenseren door maatschappelijke interventies? In haar recente boek heeft Els van Wijngaarden hier en daar de neiging zich bij deze opvatting aan te sluiten, maar haar eigen onderzoek geeft daar weinig steun aan.¹⁴ Zij heeft het lijden van mensen die 'hun leven voltooid achten' beschreven langs vijf verschillende dimensies. Laat ik die eens nalopen.

1. 'Eenzaamheid' lijkt bij uitstek een vorm van lijden die door gerichte sociale interventies verlicht zou kunnen worden. Maar van Wijngaarden wijst er zelf op dat oude mensen die lijden aan hun eenzaamheid tegelijk de neiging hebben om zich terug te trekken en voor sociaal contact af te sluiten. Het lukt hen steeds moeilijker om spontaan te communiceren met anderen, iedere sociale activiteit vraagt ook inspanning en is dus een extra last, en in veel gevallen lijden ze eronder dat ze niets terug kunnen doen. Als je na 60 of 70 jaar samen zijn je partner verliest, is dat verlies niet te compenseren door buddy's of bingo-avonden. De suggestie alleen al is denigrerend.¹⁵
2. Veel hoogbejaarden voelen zich maatschappelijk uitgerangeerd. "Ik zit hier simpelweg niet nodig te wezen." Ook dat gevoel van nutteloosheid, en het

13 Zie bijv. American Geriatrics Society Ethics Committee, "Position Statement: Physician-assisted suicide and voluntary active euthanasia", *Journal of the American Geriatrics Society* 43 (1995): 579-580.

14 Van Wijngaarden a.w.

15 Zie de mooie analyse van Van Wijngaarden, a.w., p. 40.

daarmee verbonden verlies van maatschappelijke status, lijkt bij uitstek een mogelijk object van sociale interventies. Het staat dan ook naast de bestrijding van eenzaamheid centraal in het Manifest Waardig Ouder Worden.¹⁶

Er zijn ongetwijfeld inderdaad situaties waarin het mogelijk is ook heel oude mensen een serieuze maatschappelijke rol te geven. Maar de primaire reden waarom zij buitengesloten zijn van activiteiten die het leven zin geven is toch wel dat ze de daarvoor nodige capaciteiten hebben verloren, door lichamelijke gebreken en verlies aan energie. “Na een half uur kan ik niets meer.” Als je in een rolstoel zit kun je niet meer tuinieren of zorgtaken vervullen, hoe graag je dat ook zou willen.

Van Wijngaarden geeft schrijnende voorbeelden van mensen die nog iets ‘mogen’ doen, maar daarvoor geen waardering krijgen. “Een oud mannetje dat zijn tijd zit te verdrijven.”¹⁷ Maar het zal in zulke gevallen niet helpen om hen voortdurend de hemel in te prijzen als ze eigenlijk ook zelf wel weten dat hun bijdrage niet al te veel meer voorstelt. Dan voel je je helemaal als een kind behandeld. We kunnen wel doen alsof het negatieve beeld van de hoge ouderdom dat onmiskenbaar in de samenleving bestaat alleen maar een product van stigmatisering is, maar als iedereen over die levensfase opeens heel positief zou gaan doen zouden de hoogbejaarden zelf zich zeker niet serieus genomen voelen.

Van Wijngaarden voegt zich ook in het koor van de auteurs die vinden dat die hele behoefte om nuttig te zijn een geïnternaliseerde norm is van een meritocratisch georganiseerde maatschappij. In zo’n omgeving gaan mensen zich ‘onproductieve profiteurs’ voelen. Maar het is in onze maatschappij ook een breed gedeeld ideaal om, liefst zo vroeg mogelijk, met pensioen te gaan en dan ontslagen te zijn van alle maatschappelijk verplichtingen en vrij te zijn om te ‘genieten’, aan een visvijver of aan het strand van de Costa del Sol. Die behoefte om nuttig te willen zijn is dus niet een houding die de maatschappij aan iedereen opdringt. En ook al zou het alleen maar een typisch ‘white middle class male’ ideaal zijn,¹⁸ het is een ideaal waarmee betrokkenen zich identificeren. Moeten we hen allemaal heropvoeden tot hedonisten?

3. Het derde aspect van het lijden van oude mensen dat van Wijngaarden registreert is het verlies van eigen identiteit dat wordt opgeroepen door een toenemend onvermogen om op je eigen karakteristieke manier te leven en op de omstandigheden te reageren. De maatschappij kan ook daar wel iets aan

16 Vgl. ook de Overwegingen van de KNMG (zie voetnoot 10); verder Verkerk, M. en Boer, T. “Lijden aan het leven en voltooid leven”, in: Boer, T. en Mul, D. (red.), *Lijden en volhouden*, Buijten en Schipperheijn 2016, 184-185.

17 Van Wijngaarden, a.w.

18 Frits de Lange, “Niemand weet wat voltooid leven is”, *Trouw*, 30 mei 2015.

doen, bijvoorbeeld door mensen te helpen om zolang mogelijk in hun vertrouwde leefomgeving te blijven, of door een niveau van verpleeghuiszorg te bieden waarbij het mogelijk is aandacht te hebben voor de eigen leefstijl van mensen. Ze zouden dan bijvoorbeeld geholpen kunnen worden om zich te kleden of hun kamer op orde te houden op een manier die bij hen past. Maar voor het grootste deel is ook dit verlies toch ook inherent aan het verlies van capaciteiten en daarom onherroepelijk.

4. Sociale interventies zullen weinig kunnen doen aan het permanente gevoel van fysieke uitputting en mentale vermoeidheid dat ook een algemeen kenmerk van ouderen met doodswensen is volgens Van Wijngaarden.
5. En al is het ongetwijfeld mogelijk mensen meer vertrouwen te geven dat in de toekomst adequate zorg beschikbaar zal zijn en er geen eisen aan mantelzorgers zullen worden gesteld waaraan zij alleen ten koste van grote offers kunnen voldoen, in de kern is ook de vrees voor afhankelijkheid van de zorg van anderen niet door sociale interventies op te heffen. Het hoeft daarbij immers niet te gaan om een illusie van totale zelfredzaamheid, maar om de behoefte de elementaire zorg voor jezelf ook zelf waar te nemen. Het is niet de samenleving die je het vermogen om dat te doen afpakt. Schaamte voor je fysieke verschijning hangt voor een deel af van maatschappelijke factoren ('oude mensen ruiken vies'), maar zulke maatschappelijke houdingen zijn weer heel moeilijk te veranderen. En er zijn omstandigheden waarin iedereen zich zou schamen.

Mijn conclusie is dat het lijden van hoogbejaarden dat samenhangt met hun leeftijd voor het grootste deel wordt bepaald door het verlies van vermogens dat veroudering met zich meebrengt, en maar voor een klein deel door een dubieuze negatieve waardering van dat verlies die de maatschappij hen opdringt. En dat de mogelijkheden om dat verlies door sociale interventies te compenseren wel niet geheel ontbreken maar zeer beperkt zijn. We moeten zeker doen wat we kunnen doen, maar dat is maar weinig. Wat de maatschappij ook doet, als je 80, 90, 100 wordt, kun je op een gegeven ogenblik niet meer autorijden, koken, pianospelen, je eigen kleding repareren, mantelzorg geven, de krant lezen. "Ik heb daar ook gewoon geen zin meer in." Het is dan ook een misverstand om te denken dat doodswensen van oude mensen specifiek zijn voor onze cultuur.¹⁹

19 "O dood, uw oordeel is aangenaam voor een mens, die behoeftig is en die aan sterkte afgenomen heeft. Voor een die in zijn uiterste ouderdom is, en omtrent alle dingen bezig is, en zichzelf mistrouwt, en de lijdzaamheid verloren heeft." Jezus Sirach, hoofdstuk 41: 3-4, Statenvertaling.

Een kwestie van instelling?

Ik heb tot nu toe betoogd dat bij doodswensen van hoogbejaarden die samenhangen met hun leeftijd het zelden of nooit aan een medische grondslag van hun lijden ontbreekt, en dat het een illusie is te denken dat dit lijden in voldoende mate kan worden verlicht als de maatschappij zich maar anders tegenover ouderen opstelt. Ook al komt de problematiek voort uit ouderdomsaandoeningen, het blijft toch primair een individuele opgave om er mee om te gaan. Maar je zou kunnen zeggen: dat behoort nu eenmaal bij de opgaven waar het leven je voor stelt. Als je kiest voor de dood vervul je die opgave niet, je ontwijkt die alleen maar. Bij Nederlandse auteurs tref je deze opvatting zelden expliciet aan, maar sommigen zijn toch vooral kritisch over de keuze voor de dood als een ‘oplossing’ van het probleem. Dat is volgens hen een typische uiting van ‘maakbaarheidsdenken’.

48

Een van de belangrijkste dimensies van het lijden van oude mensen, evenals van mensen in de eindfase van een dodelijke ziekte, is het verlies van onafhankelijkheid. Zelfs de eenvoudigste vormen van zelfzorg kun je niet meer aan, voor alles ben je afhankelijk van de zorg van anderen, die daarmee over de verlening van die zorg ook de regie krijgen. Als mensen dat zo vreselijk vinden, zou je kunnen denken dat ze hun hele leven blijkbaar in een illusie van zelfredzaamheid hebben geleefd.²⁰ In feite kan iedereen op elk moment afhankelijk worden van de zorg van anderen, dat hangt niet van jou af maar van Vrouwe Fortuna. Als je daar niet tegen kunt maak je jezelf afhankelijk van haar grillen. Ware autonomie, zo kunnen we leren van de Stoa, bestaat er uit ook met die omstandigheid in het reine te kunnen komen, nog een grapje te kunnen maken met de thuishulp of de wijkverpleegkundige, en hen zo nodig te corrigeren als ze te bedillig worden.

Een verwant aspect van het lijden van hoogbejaarden is dat ze zich vaak schamen voor hun fysieke verschijning. “Zo wil ik niet herinnerd worden door mijn kleinkinderen.” Denk bijvoorbeeld aan incontinentie, vooral als je hulp van anderen nodig hebt voor het verschonen van je luiers.²¹ Ook daarbij zou een Stoïcijn kunnen aantekenen dat het je op geen enkele manier te verwijten valt dat je in die conditie bent geraakt en dat er dus ook geen reden is voor schuldgevoel of zelfs voor schaamte. Je verliest je persoonlijke waardigheid helemaal niet, je houdt die juist hoog door de situatie te aanvaarden zoals die is.

20 “Regieverlies hoort bij het leven”, aldus een arts die om die reden het euthanasieverzoek van een hoogbejaarde weigert: Katja ten Cate, Donald G. van Tol, Suzanne van de Vathorst, “Considerations on requests for euthanasia or assisted suicide: a qualitative study with Dutch general practitioners”, *Journal of Medical Ethics*, te verschijnen.

21 Zie ook oordeel 2016-74 van de toetsingscommissies: gezichtsverminking bij patiënte die grote waarde hecht aan haar uiterlijk.

En dat je niet meer in staat bent de dingen te doen die je vroeger deed, bergen beklimmen of boeken schrijven of de kantine van het clubhuis runnen? Opnieuw: het verlies van zulke mogelijkheden kan je op elk moment in je leven overkomen, en het hoort tot de normale taken die het leven je stelt om je daaraan aan te passen. Zelfs als je alle mogelijkheden verliest om je nuttig te maken voor anderen? Misschien verlies je die mogelijkheid nooit helemaal, het kan bijvoorbeeld al waardevol voor anderen zijn om te zien hoe je onder heel moeilijke omstandigheden in innerlijke rust kunt leven. Maar overigens: het is nu eenmaal niet anders, er valt niets aan te doen, dus het heeft ook geen zin om er boos over te worden. Je moet je dan wel van het toneel van je leven terugtrekken in de coulissen,²² maar daar kun je dan toch blijven staan, al was het maar uit nieuwsgierigheid hoe het stuk verder gaat.

Zulke kanttekeningen over aspecten van het lijden kun je generaliseren tot een opvatting over het lijden als geheel. Het is een respons op een niet aflatende reeks van verlieservaringen: van sociale relaties, van dingen die je kon doen met inbegrip van elementaire zelfzorg, van mogelijkheden om te genieten, van je goed voelen in je lichaam in plaats van zwaar belast en 'vies'. Dat moet je steeds maar weer opnieuw verwerken. Maar misschien zou je dat hele rouwproces kunnen kortsluiten door niet elke keer opnieuw met elk nieuw verlies te worstelen, maar onder ogen te zien dat het nu eenmaal zo gaat in de eindfase van het leven. *Amor fati*: "Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen.... ich will irgendwo einmal nur noch ein Ja-sager sein."²³

Als mensen er in slagen om het onvermijdelijke te aanvaarden of zich daar tenminste berustend bij neer te leggen, is dat bewonderenswaardig. Maar die houding is niet alleen te verenigen met een volhardend dragen van het lijden, maar ook met een rustige en weloverwogen keuze voor de dood. "Ik heb een mooi leven gehad, voortzetting daarvan heeft mij niets meer te bieden dan ernstig lijden, ik moet toch eenmaal sterven, dus waarom niet nu?" Doodswensen zijn niet noodzakelijk vormen van machteloos protest tegen het lot, van mensen die niet goed kunnen omgaan met hun verlieservaringen.

"Hoe rationeel en vrij is het zelfgekozen levenseinde?" vraagt Els van Wijngaarden zich af. Tegenvraag: hoe rationeel en vrij is het om de dood steeds maar weer uit te stellen, of te blijven leven omdat je geen andere mogelijkheid ziet? Om de situatie te kunnen aanvaarden zoals die is, en zelfs het daarbij ho-

22 Formulering van Ernst Tugendhat, *Ueber den Tod*, Suhrkamp 2006.

23 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 276. Je zou een vergelijkbare houding ook kunnen zien als een actualisering, niet van stoïcijn maar van christelijk denken. De typische 'zonden' van de mens die zijn leven voltooid acht zijn al beschreven in de *Ars Moriendi* (ca 1415): verlies van geloof ('niets heeft meer zin'), wanhoop, hebzucht ('ik moet alleen maar inleveren'), ongeduld (niet dragen maar klagen, en je leven beëindigen 'zoals de heidenen doen') en trots (niet afhankelijk willen zijn van de zorg van anderen, het verval van je lichaam niet accepteren).

rende lijden te ‘dragen’, is ook een hoge mate van zelfreflectie en van innerlijke vrijheid nodig. Er is in dat opzicht zelfs een grote mate van overeenkomst tussen die houding en de ideale houding van de persoon die leeft in de navolging van Seneca. Het zijn allebei geslaagde manieren van *coping*. Ook als je de keuze maakt om door te gaan, is er trouwens geen reden waarom die keus onvoorwaardelijk zou zijn.

Ton Vink heeft als kritiek op Van Wijngaarden naar voren gebracht dat zij de mensen die zij geïnterviewd heeft vrijwel exclusief in negatieve termen beschrijft: eenzaam, vermoeid, opstandig en bang voor de toekomst.²⁴ Ik heb aangegeven dat de doodswensen van oude mensen die samenhangen met hun leeftijd voortkomen uit een negatieve interpretatie van de eigen situatie, zoals die ontstaat als gevolg van ouderdomskwalen, en niet uit het besef dat het levensproject ‘af’ is. Daarom heeft Van Wijngaarden gelijk als zij de oorzaken van die doodswensen zoekt in gebeurtenissen en ontwikkelingen waaraan mensen lijden. Maar zij beschrijft die doodswensen ook als voortkomend uit een tekortschietend vermogen om met die negatieve feiten om te gaan. En het moet inderdaad ook mogelijk zijn om die feiten onder ogen te zien en te denken: ik heb een mooi leven gehad, waarom zou ik er nog meer van wensen? Dat zou, zoals de Romeinse dichter Lucretius zegt, een soort vraatzucht zijn: je hebt al zeven gerechten gehad en nu wil je nog een derde toetje.²⁵ “Mijn leven is voltooid” zal zelden of nooit de reden zijn voor een doodswens, maar het kan wel een manier zijn om op het bestaan van zulke redenen te reageren. Met ‘voltooid leven’ als aanduiding van een *ars moriendi* heb ik geen moeite. De keuze voor de dood hoeft niet in bitterheid te worden gemaakt.

Er zijn nog andere redenen waarom de problematiek van doodswensen van hoogbejaarden niet afgedaan kan worden door er op te wijzen dat een besluit tot levensbeëindiging het verkeerde antwoord is op hun situatie. Zelfs al zou volharding altijd het betere antwoord zijn, is het onredelijk om alle mensen langs de maatstok van dat ideaal te leggen. Er zijn om te beginnen factoren inherent aan de situatie die iedere vorm van *coping* bemoeilijken: ernstige fysieke klachten, permanente fysieke en geestelijke vermoeidheid, en het feit dat het (soms mede als gevolg van de medicijnen die je gebruikt) steeds moeilijker wordt om ‘te zijn wie je bent’, om met je omstandigheden om te gaan op de voor jou karakteristieke manier. Het is bijna bovenmenselijk om geen schaamte te voelen als je stinkende wonden hebt of incontinent bent, en tegelijk afhankelijk van de zorg van anderen, ook al valt je daarbij niets te verwijten. Er kan zelfs een moment komen waarop je alleen nog als een hulpeloos vogeltje in de hoek van je kooi zit,

24 Ton Vink, “Hoe zo voltooid leven?”, *Filosofie & Praktijk* 37 (2016), nr. 4, 67-77. Zie ook de replek van Carlo Leget en Els van Wijngaarden met voortgezette discussie in *Filosofie & Praktijk* 38 (2017) nr. 1, 78-82.

25 Lucretius, *De rerum natura*, 3, 935-6.

niet meer in staat om over je situatie na te denken of zelfs maar te proberen daar een houding tegenover te vinden. Als je dat ziet aankomen kun je maar beter uit het leven stappen zolang dat nog ‘weloverwogen’ kan.

Maar in elk geval kan het niet tot de taak van dokters horen mensen op te voeden in de stervenskunst. Als iemand van 90 zijn hele leven in de illusie van zelfredzaamheid heeft geleefd, kun je niet verwachten dat hij nu nog een stoïcijnse opvatting van autonomie oppikt, die illusie is dan een deel geworden van de persoon die hij is en die zeker zijn dokter maar voor lief heeft te nemen.²⁶ Van Wijngaarden heeft voor haar onderzoek mensen gevraagd zich te melden die zelf hun “leven voltooid achten”. Geen wonder dat alle mensen die zij heeft geïnterviewd mensen zijn die waarde hechten aan onafhankelijkheid, behoud van regie en iets nuttigs doen met je leven. Dat zijn bij uitstek de persoonlijke waarden die haaks staan op idealen van onthechting en aanvaarding van onvermijdelijk verlies. Juist het feit dat verlies van zin, van onafhankelijkheid en van waardigheid zulke algemene kenmerken zijn van het lijden van mensen aan een stapeling van ouderdomsaandoeningen (of aan een dodelijke ziekte) moet een reden zijn om daar als dokter niet over te moraliseren. En zeker de overheid kan niet tegen de burgers zeggen: wij onthouden jullie de toegang tot dodelijke middelen, want dat jullie om die toegang vragen bewijst een tekort aan ware deugd.

Moeten de dokters het dan maar oplossen?

Betekent dat nu dat de dokters deze problematiek maar voor ons moeten oplossen door op ruimere schaal dan zij nu doen in te gaan op verzoeken om hulp bij zelfdoding? Dat was, omfloerst, de boodschap van de commissie-Schnabel, en, minder omfloerst, de boodschap van commissievoorzitter Paul Schnabel zelf. Als artsen eenmaal begrijpen dat de wet en het Brongersma-arrest hen niet in de weg staan, zullen zij op de duur hun verzet tegen hulp bij deze categorie hulpvragers wel laten varen.

Hoewel het aantal gevallen van euthanasie en hulp bij zelfdoding in deze categorie – nu 244 gevallen per jaar²⁷ – nog wel zal toenemen, betwijfel ik of het ook maar bij benadering in de buurt van de vraag zal komen. Ik vermoed namelijk dat de terughoudendheid van dokters in deze gevallen niet echt berustte op een verkeerde uitleg van de wet. Eerder vond die uitleg bij artsen zo massaal

26 “Bij de beoordeling van ondraaglijk lijden moet uitgegaan worden van het perspectief van de betrokkene”, Regionale Toetsingscommissies Euthanasie, *Code of Practice* 2015, p. 14. Dat betekent overigens niet dat de betrokkene automatisch gelijk heeft als hij denkt dat in termen van zijn persoonlijke waarden de keuze voor (of tegen) de dood de juiste is.

27 Jaarverslag Regionale Toetsingscommissies Euthanasie 2016.

aanhang omdat die hun weerstand leek te kunnen rationaliseren. Die weerstand zal door de bestaande maatschappelijke druk in de richting van een ‘recht op euthanasie’ nog wel verder afnemen maar niet verdwijnen. Dat verwacht ik niet, en ik hoop het ook niet. Er zijn namelijk betere redenen voor terughoudendheid dan het ontbreken van een medische grondslag, de hoop dat de problemen maatschappelijk en niet medisch aangepakt kunnen worden, of de opvatting dat volharding altijd de beste weg is.

Ambivalentie is een kenmerk van alle soorten doodswensen, maar wel heel prominent aanwezig bij deze categorie (en bij psychiatrische, inclusief demente patiënten). Het is daarom soms moeilijk om vast te stellen dat er sprake is van een duurzaam doodsverlangen.

Het leven van mensen kan soms een onverwachte wending nemen. De vrouw die doodeenzaam in haar aanleunwoning zit kan morgen opeens een buurvrouw krijgen met wie het klikt en die ook behoefte aan dagelijks gezelschap heeft. Omdat er dan sprake is van reciprociteit, vervalt dan meteen de vernederende noodzaak om bij ieder sociaal contact ‘dankjewel’ te moeten zeggen. Hoe was het gegaan met het gevoel van eenzaamheid en nutteloosheid van Willemijn als haar voorstel om Nederlandse les te geven aan Poolse werknemers wel in dank aanvaard was?²⁸

Ook als de uiterlijke omstandigheden niet veranderen kan de houding die mensen ten opzichte van hun situatie innemen veranderen. Doodswensen van ouderen komen, zoals we zagen, voort uit een cumulatieve reeks van verlieservaringen die telkens opnieuw om verwerking vragen. Je hoeft geen moraliserend oordeel te hebben over de manier waarop iemand op een bepaald moment met dit gegeven omgaat om te bedenken dat zich daarin nog ontwikkelingen kunnen voordoen.

Als we deze overwegingen vertalen in termen van de euthanasiewet, is er bij doodswensen van ouderen dus vaak onvoldoende zekerheid of het verzoek weloverwogen was, en, vooral, of er geen redelijke alternatieve oplossingen zijn. We hebben in Nederland al vroeg in de euthanasiediscussie afgesproken dat de levensverwachting van mensen die om euthanasie vragen er niet toe doet. Ze hoeven niet in de stervensfase te zijn. Maar voor de toepassing van die andere zorgvuldigheidseisen is de levensverwachting van de betrokkene wel degelijk relevant.²⁹

28 Beschreven door Van Wijngaarden, a.w., 35-37.

29 Van Delden, H. “Het juiste moment voor euthanasie”, in: Adams, M., Griffiths, J., en Den Hartogh, G. (red.), *Euthanasie: nieuwe knelpunten in een voortgezette discussie*, Kampen: Kok 2003, 127-128. Voor een pleidooi op vergelijkbare gronden om de stervensfase toch als eis voor hulp bij zelfdoding te stellen zie Francis, Leslie, “Are the elderly a special case?” In: Battin, Margeret, P., Rhodes, R., & Silvers, A. (eds.) *Physician-Assisted Suicide: expanding the debate*, Routledge 1998, 75-90.

Hebben dokters helemaal geen rol?

Wat ik in zo'n geval als dokter tegen de betrokkene zou willen zeggen is: ik begrijp uw besluit en respecteer het in alle opzichten, maar het blijft een persoonlijke afweging die u maakt in termen van uw eigen kijk op het leven en de zaken waar u belang aan hecht. Waarom moet ik u doodmaken?

Hoe moet het dan, zal de betrokkene vragen. Verbaasd, want het is in Nederland een bijna automatische reflex om, als iemand een doodswens heeft, om te zien naar iemand anders om die wens gerealiseerd te krijgen. Het liefst een dokter, maar als die het af laat weten, desnoods een stervenshulpverlener.

Maar juist hoogbejaarden 'die hun leven voltooid achten' behoren bij uitstek tot de categorie mensen – oud en ziek – die hun leven op een humane manier zelf kunnen beëindigen, en wel door te stoppen met eten en drinken. Zoals de KNMG duidelijk heeft gemaakt, ligt er ook daarbij een taak voor de dokter: in de gaten houden of de mondbevochtiging voldoende is om het dorstgevoel draaglijk te houden, en bij een delier meteen sederen.³⁰ Anders dan de KNMG denk ik dat stoppen met eten en drinken een vorm van zelfdoding is, maar de dokter draagt daarbij niet de eindverantwoordelijkheid voor de realisering van de doodswens. De patiënt moet het zelf doen. En voor de ondersteuning die de arts daarbij geeft bestaat een medische rechtvaardiging: ernstig lijden van de betrokkene en zijn familie te voorkomen. Daarom is dit geen hulp bij zelfdoding in juridische zin.³¹ Vanuit het standpunt van de dokter en van de maatschappij is het grote voordeel van deze methode dat er tijd en inspanning voor nodig is om het besluit uit te voeren. Je kunt het besluit nog wel impulsief nemen, bijvoorbeeld op het moment dat je dokter weigert op je verzoek om euthanasie in te gaan, maar je kunt het niet impulsief uitvoeren. Je moet goede voorbereidingen treffen en afspraken maken om ernstig lijden onder dorstgevoel, delier en andere complicaties te voorkomen. En je moet daarvoor familie of vrienden inschakelen, waardoor nog eens bevorderd wordt dat je over het besluit goed nadenkt, en ook voorkomen wordt dat de mensen om je heen onverhoeds met je zelfdoding geconfronteerd worden. Het feit alleen al dat een zekere inspanning nodig is, ook al is het geen heroïsche, kan hun overtuiging bevestigen dat dit een besluit is waar je helemaal achter staat. Als mensen deze mogelijkheid afwijzen omdat ze toch zo van lekker eten houden,

30 KNMG, *Handreiking Zorg voor mensen die bewust afzien van eten en drinken om het levenseinde te bespoedigen*, 2015.

31 Deze rechtvaardiging is er niet voor de hulp die de familie geeft, maar het is onwaarschijnlijk dat het OM hen ooit zal vervolgen. Zie Govert den Hartogh, "De rol van de arts bij levensbeëindiging door stoppen met eten en drinken. Commentaar op de concepthandreiking van de KNMG", *Tijdschrift voor Gezondheidsrecht* 38 (2014) 3, 192-200.

kun je je afvragen of hun doodswens nog niet te ambivalent is om als weloverwogen beschouwd te kunnen worden.

Je hebt dan wel die familieleden of vrienden nodig die de nodige begeleidingstaken op zich willen en kunnen nemen. En je hebt zelf een zekere mate van fysieke en geestelijke kracht nodig om het besluit te nemen en uit te voeren, die bij de meest fragiele ouderen kan ontbreken. Als die minimale kracht ontbreekt blijft een beroep op de dokter nodig en het is daarom goed dat artsen, als aan de voorwaarden van de euthanasiewet is voldaan, op zo'n verzoek in kunnen gaan.

Afgezien van deze categorie van zeer fragiele ouderen geldt voor hoogbejaarde mensen die hun leven willen beëindigen dus dat zij al over een 'pil van Drion' beschikken. Wat mij betreft is het daarom niet dringend nodig de euthanasiewet aan te vullen of te wijzigen. Wat wel nodig is, is dat de druk vanuit het publiek vermindert om tot wetswijziging te komen. Daarvoor moeten opvattingen en attitudes van het publiek veranderen. In de eerste plaats wel dat idee dat zodra er ergens iemand een doodswens heeft, iemand moet klaarstaan om het leven van de betrokkene te beëindigen. "Schandelijk dat ik eerst examen 'ondraaglijk lijden' bij een dokter moet doen voor ik dood mag", zo briest er iedere maand wel een oudere in *Relevant*. Wat ik vreemder vind is de opvatting dat je een ander dood zou mogen maken uitsluitend omdat hij daarom vraagt, dus zonder zelf de gefundeerde overtuiging te hebben dat dit het beste voor hem is. Wat dokters betreft zou dat in strijd zijn met de essentie van hun professionele ethiek. Ik kan van mijn huisarts geen slaapmiddelen en antidepressiva krijgen zonder dat zij eerst beoordeelt of het goed voor mij is dat ik die middelen krijg. Maar middelen om uit het leven te stappen zou ze mij mogen geven, enkel en alleen omdat ik daarom vraag? Omdat het hierbij om het 'onvervreembare' recht op leven gaat, kan dit obstakel ook niet overwonnen worden door dan maar een beroepsgroep van stervenshulpverleners in het leven te roepen die aan andere professionele normen gebonden zou zijn.³² De KNMG heeft terecht gesteld dat het ongewenst is vormen van hulpverlening te introduceren waarbij niet hulp geboden wordt bij het vinden van de beste oplossing voor een probleem, maar alleen begeleid wordt naar een doel dat van te voren vaststaat.³³

Wat in de attitudes van het publiek ook moet veranderen is het enorme verschil in beoordeling van euthanasie en van zelfdoding, 'zelfmoord' zoals het nog steeds algemeen genoemd wordt. "Als de euthanasiewet niet verruimd wordt

32 Govert den Hartogh, "De morele grondslagen van het gezondheidsrecht: de erfenis van Leenen." In: *Ethiek en Gezondheidsrecht, Preadvies voor de Vereniging voor Gezondheidsrecht*. Den Haag: SDU uitgevers 2014, p. 13-89.

33 "Overwegingen" van de KNMG 2017 (zie voetnoot 10). Dit is ook het problematische van de activiteiten van de Levenseindekliniek.

gaat het aantal zelfmoorden alleen maar omhoog.” Maar vanuit de persoon met de doodswens bekeken is euthanasie niets anders dan een zelfdoding waarvan de uitvoering aan een ander is gedelegeerd. Als zelfdoding nooit gebaseerd zou kunnen zijn op een weloverwogen afweging van beschikbare alternatieven en nooit fundamenteel in het belang van de betrokkene zou kunnen zijn, zou een euthanasieverzoek dat ook nooit kunnen zijn. Daarnaast zou het in veel bredere kring bekend moeten zijn dat stoppen met eten en drinken voor oude en zieke mensen een humane vorm van zelfdoding is, als aan een aantal elementaire voorwaarden is voldaan. We zouden dus primair moeten werken aan betere informatie van het publiek, en in het bijzonder van ouderen met doodswensen, niet aan wijziging of aanvulling van de wet.

Dat betekent niet dat ik me geen aanvulling kan voorstellen. Op het ogenblik bestaat er nog een tweede vorm van zelfdoding die na een zorgvuldige besluitvorming in overleg met familie en vrienden kan worden uitgevoerd: met behulp van in China bestelde pentobarbital. Bij deze methode wordt de wet overtreden, zowel door de Chinese zakenman die de middelen levert als door de Nederlander die ze “in bezit heeft”. De KNMG heeft in 2011 gesteld dat dokters patiënten over deze methode informatie mogen geven, of mogen wijzen op bestaande bronnen van informatie, zoals het boek *Uitweg* van Boudewijn Chabot en Stella Braam of de diverse clubs van counselors. Dat deze weg er al ligt en tenminste enkele honderden keren per jaar bewandeld wordt, kan op zichzelf echter geen reden zijn om af te zien van aanpassing van de wet. De overheid kan niet tegen de burgers zeggen: wij hoeven de wet niet te veranderen want u weet zelf al hoe u die kunt ontduiken.

In 2011 heeft het Europese Hof voor de Rechten van de Mens vastgesteld dat het recht op een privé- en gezinsleven ook het recht omvat om je leven te beëindigen op een zelfbepaald tijdstip en een zelfbepaalde manier. In principe betekent dat ook dat mensen die hun leven willen beëindigen toegang zouden moeten krijgen tot humane, veilige en efficiënte middelen om dat te doen. Dat recht kan om goede redenen ingeperkt worden, en één goede reden is evident het voorkomen van misbruik. Je zult pentobarbital daarom nooit bij de drogist kunnen krijgen, maar alleen als vastgesteld is dat je er vrijwillig en weloverwogen om vraagt. Ik zie geen reden waarom het niet een taak van dokters zou kunnen zijn om dat vast te stellen. In zulke gevallen zouden ze niet de eindverantwoordelijkheid voor de levensbeëindiging van de betrokkene overnemen, zoals ze nu doen, niet alleen bij euthanasie maar ook bij hulp bij zelfdoding.³⁴ Dit plan zou moeten worden uitgewerkt op een manier die aan de gerechtvaardigde bezwaren tegen het door het kabinet aangekondigde wetsvoorstel voor ‘stervenshulp’ en het door D66 voorgelegde concept-wetsvoorstel zoveel mo-

34 Govert den Hartogh, “Two Kinds of Physician-assisted Death”, *Bioethics* forthcoming.

gelijk tegemoetkomt.³⁵ Zo'n regeling behoeft bijvoorbeeld de euthanasiewet niet te ondermijnen, omdat het nu eenmaal meer van iemand vraagt om zijn eigen leven te beëindigen dan dat de dokter te laten doen. Het kan ook helpen als er tussen het moment waarop betrokkene toegang vraagt tot dodelijke middelen en het moment waarop het recept wordt uitgeschreven een substantiële bedenktijd in acht moet worden genomen.³⁶

Er wordt al jaren gewerkt aan humane technieken van zelfdoding die alleen gebruik maken van vrij verkrijgbare materialen.³⁷ Tot nu toe heeft dat onderzoek als mogelijkheden het gebruik van helium of stikstofgas opgeleverd.³⁸ De Coöperatie Laatste Wil heeft zojuist ontdekt dat een op de markt verhandeld conserveringsmiddel alle gewenste eigenschappen heeft, en wil nu mensen die meer dan een half jaar lid van de Coöperatie zijn de naam van het middel geven en het adres waar zij het kunnen krijgen. Als deze plannen zonder ingrijpen van de overheid kunnen worden uitgevoerd, wordt elke vorm van aanvullende wetgeving zoals in deze paragraaf besproken overbodig. Maar voor een overheid die de Opium-, Geneesmiddelen- en Wapenwet heeft ingevoerd om de toegang tot middelen waarmee mensen zichzelf en elkaar van het leven kunnen beroven te reguleren, en die beleid uitvoert om het aantal zelfdodingen terug te dringen, zou het inconsistent zijn om niet in te grijpen, bijvoorbeeld door te eisen dat het middel alleen aangeboden wordt in de verdunde vorm waarin het voor conservering gebruikt wordt. Het recht op leven is het meest fundamentele mensenrecht, en dat legt de overheid de taak op het leven te beschermen van mensen die niet vrijwillig en weloverwogen om de dood gevraagd hebben. "Maar de verkoop van touw is ook niet verboden, en ook daarmee beroven mensen zichzelf van het leven", zegt een woordvoerder van de Coöperatie.³⁹ Dat gebeurt, zeker. Maar waarom doet de Coöperatie al die moeite om andere middelen te vinden, als er toch al touw is?

Vermoedelijk is de discussie over 'stervenshulpverlening' of 'levenseindebegeleiding' dus nog niet voorbij. In veel publicaties wordt op het ogenblik de indruk gewekt dat er duidelijke voorstellen voor een wettelijke regeling van hulp bij zelfdoding bij 'voltooid leven' liggen, waar iedereen die niet door religieuze bezwaren gehinderd wordt het alleen maar mee eens kan zijn.⁴⁰ De werkelijkheid

35 Voor die bezwaren zie de "Overwegingen" van de KNMG 2017 (voetnoot 10). Vgl. Govert den Hartogh, "Voltooid leven: hoe verder na Schnabel?" *Nederlands Juristenblad* 91: 1 april 2016, 854-865.

36 Dijkstra stelt in haar concept-wetsvoorstel een periode van 2 maanden tussen het eerste en laatste overleg tussen aanvrager en levenseindebegeleider voor.

37 Zie <https://exitinternational.net/nutech/>

38 Zie Boudewijn Chabot, Stella Braam, *Uitweg: een waardig levenseinde in eigen hand*. Amsterdam: Nijgh en van Ditmar 2017, 13e druk, hfdst. 8.

39 NRC, 2 september 2017.

40 Zie bijvoorbeeld het hoofdredactioneel commentaar in de NRC van 24 juni 2017.

is dat het probleem dat deze voorstellen moeten oplossen niet helder omschreven is, dat evenmin vaststaat dat dit onduidelijke probleem, zo het al bestaat, binnen de bestaande wettelijke kaders niet kan worden opgelost, en al helemaal niet dat de beste oplossing erin bestaat een gecertificeerde beroepsgroep van doodmakers in het leven te roepen.

Govert den Hartogh is emeritus hoogleraar ethiek (UvA) en was tevens 12 jaar lid van een van de regionale toetsingscommissies euthanasie.

Minima Philosophica: Stoppen met eten en drinken en het voordeel van gebrekkige logica

Ton Vink

In zijn bijdrage “Doodswensen van hoogbejaarden: een probleem voor de maatschappij, voor de dokter, of primair voor de ouderen zelf?”, wijst Govert den Hartogh tegen het slot van zijn artikel in dit F&P-nummer op een van de wegen die deze hoogbejaarden openstaan hun stervenswens onder eigen regie te realiseren: stoppen met eten en drinken (STED), een variant op de spreekwoordelijke ‘pil van Drion’: “Maar juist hoogbejaarden ‘die hun leven voltooid achten’ behoren bij uitstek tot de categorie mensen – oud en ziek – die hun leven op een humane manier zelf kunnen beëindigen, en wel door te stoppen met eten en drinken.”

Deze Minima Philosophica wil ik gebruiken om dat proces van stoppen met eten en drinken te illustreren aan de hand van het voorbeeld van een bijna 90-jarige cliënt die voor deze methode koos en overleed na een periode van tien dagen, aansluitend aan de dag waarop hij definitief met eten en drinken stopte.¹

In deze casus, die zich afspeelde in 2009, maakten de betrokkenen ter voorbereiding gebruik van het boekje *Informatie over zorgvuldige levensbeëindiging*

1 Er is over deze casus eerder gepubliceerd: Irene Muller-Schoof, “Sterven in overleg. Zelfeuthanasie door stoppen met eten en drinken”, *Tijdschrift voor Verzorgenden* 42 (2010) 3, 24-27; en: Annegreet van Bergen, *Mijn moeder wilde dood. Een persoonlijk en praktisch verhaal over zelfbeschikking*. Amsterdam: Atlas, 2010, p. 111 e.v. Aan beide publicaties heb ik bijgedragen. In deze Minima Philosophica gebruik ik daarnaast ook mijn eigen documentatie.

(2008), een voorloper van het inmiddels in vele drukken verschenen boek *Uitweg. Een waardig levenseinde in eigen hand* dat voor het eerst in 2010 verscheen.²

Het is terecht dat Den Hartogh deze stervensweg verbindt met een zeer hoge leeftijd. De methode is in feite alleen geschikt voor mensen die ofwel door ernstige ziekte verzwakt zijn ofwel zo'n inderdaad zeer hoge leeftijd hebben bereikt en die bovendien liefst al sowieso minderen met eten en drinken. Het besluit tot volledig stoppen met eten en drinken dat dan nog genomen moet worden – en het moet een weloverwogen besluit zijn – valt dan minder zwaar en is beter vol te houden.³

Mijn bijna 90-jarige cliënt, weduwnaar met meerdere kinderen, maakte een afspraak voor een persoonlijk gesprek om daarin de verschillende mogelijkheden tot zelfeuthanasie⁴ toegelicht te krijgen. En om alle vragen die er daaromtrent leefden te kunnen stellen. Ook enkele van de kinderen – zij steunden hun vader met liefde – waren bij het gesprek aanwezig.

Het was heel opvallend dat mijn cliënt – ik geef hem hierna de gefingeerde naam Hendrik – tijdens mijn eerste uitleg van de drie opties zijn keuze voor STED al vrijwel onmiddellijk leek te hebben gemaakt. Het was een mogelijkheid die hem duidelijk aansprak. Van de beide andere opties werd de heliummethode geen overweging waard gevonden, niet door Hendrik maar evenmin door zijn kinderen. De medicijnroute daarentegen wilden de kinderen duidelijk als een tweede optie voor hun vader achter de hand hebben. Ik heb hen daarover geïnformeerd en zij hebben er ook voor gezorgd dat de juiste middelen daartoe in huis kwamen. Maar het feitelijk arriveren van deze middelen vond plaats ná het overlijden van vader door zijn stoppen met eten en drinken.

Hendrik zou dus het liefst dezelfde dag dat ik mijn toelichting gaf zijn begonnen met STED. Maar tot mijn toelichting behoort ook informatie over de rol van de (huis)arts. Die rol is belangrijk en de huisarts moet zich ook kunnen voorbereiden, mentaal en praktisch. Alleen even bellen naar de assistente met de mededeling “Wilt u aan de dokter doorgeven dat ik zojuist gestopt ben met eten en drinken en daarbij nu graag door hem begeleid wil worden” werkt niet zo goed.

2 *Informatie over zorgvuldige levensbeëindiging* was een publicatie van de Stichting Wetenschappelijk Onderzoek naar Zorgvuldige Zelfdoding (WOZZ), met als auteur o.a. Boudewijn Chabot die later, samen met Stella Braam, zorgde voor de publicatie van *Uitweg* (Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar, 2010 en later).

3 In 2008 probeerde een toen 48-jarige cliënt met toegezegde steun van zijn huisarts het leven te beëindigen door te stoppen met eten en drinken. Tevergeefs.

4 Onder *zelfeuthanasie* versta ik ‘opzettelijk levensbeëindigend handelen door de betrokkene zelf aan de betrokkene zelf, na een heldere afweging besloten en op zorgvuldige wijze uitgevoerd’. Onder *artseneuthanasie* versta ik ‘opzettelijk levensbeëindigend handelen door een ander dan de betrokkene op diens verzoek, conform de voorschriften van de WTL’.

Vergelijkbare informatie betreft het regelen van verzorging en steun door Buurtzorg of Thuiszorg. En, last but not least, de naasten of intimi moeten een en ander ook een plaats in hun bestaan geven. Ook letterlijk: er moet tijd voor gemaakt worden.

Nadat met en door Hendrik eerst deze belangrijke zaken besproken en geregeld zijn, worden vervolgens praktische hulpmiddelen aangeschaft of gereed gemaakt, voor comfort en ondersteuning, daaronder middelen voor mondverzorging, antidecubitusmatras, klisma, glijlaken, en zo voort.

De huisarts van Hendrik komt langs en maakt zijn afspraken (ruimte in de agenda). Hij zegt toe te zorgen voor de nodige begeleidende en verzachtende medicatie (slaapmiddelen en eventuele pijnstillers). En dan is er het moment dat Hendrik kan zeggen: “vanaf nu”. En dat doet hij ook. Die dag wordt daarmee dag een. Daarbij zal Hendrik zo lang hij dat kan de regisseur zijn en blijven. Eten en drinken en de bijbehorende geuren en geluiden worden uit zijn buurt gehouden. Ook dat vergt wat organisatie.

Dag twee verloopt vrij gewoon en Hendrik komt, als hij niet slaapt, ook nog ‘gewoon’ uit bed. Maar geen eten en geen drinken.

Dag drie eigenlijk idem, maar toch al duidelijk zwakker. Er is steeds zorg in de buurt (24 uren). Geen eten en drinken.

Dag vier slaapt Hendrik meer. Als hij wakker is, is hij soms emotioneler, maar zonder aarzelingen wat zijn besluit betreft, ook niet bij het bezoek van de huisarts. Hij verzwakt verder. Hij praat gewoon met de kinderen als hij wakker is. Geen eten en geen drinken.

Op dag vijf is Hendrik nog verder verzwakt, maar ook rustelozener en emotioneler. De bezoekende huisarts laat extra kalmerende middelen achter voor indien nodig, maar geeft ook een injectie die voor rust zorgt. Geen eten en drinken.

Dag zes bestaat uit heel veel slaap. Hendrik komt niet meer zijn bed uit en de zorg wordt door de huisarts formeel ‘opgehoogd’. Voor de naasten is dat laatste een welkome toevoeging. Geen eten en drinken.

Op dag zeven opnieuw veel slaap. Hendrik registreert nog steeds goed wat er om hem heen gebeurt en is blij met de aanwezigheid van naasten. Zijn uitdrogende mond vraagt om extra aandacht, die ook gegeven wordt. Maar geen eten en drinken.

Op dag acht zet de verzwakking verder door. Heel veel slaap, soms wat reacties. Weer extra aandacht voor mondzorg. Bezoek huisarts, nu ook met aandacht voor doorliggen waarop beter geanticipeerd wordt omdat het voor zichtbaar ongemak zorgt. Geen eten en drinken.

Dag negen betekent een onrustige nacht en onrustige ademhaling, waarbij Hendrik meer en meer van de wereld raakt. Van medewerking van zijn kant aan de verzorging is geen sprake meer. Een goede ligging om rustig te slapen blijkt belangrijk (en niet altijd makkelijk).

Dag tien vraagt om meer verzorging in verband met doorliggen. Hendrik reageert daarbij nog wel, maar heel summier. Hij ademt steeds onregelmatiger en wordt kouder (een punt van aandacht voor de verzorgenden).

Op dag elf verslechtert de situatie van Hendrik en krijgt wel iets van een coma. De huisarts die langs komt laat voor de verpleging eventueel toe te dienen morfine achter én laat weten dat hij het overlijden nabij acht. Dat laatste blijkt correct. Hendrik krijgt nog wat morfine toegediend. In de loop van de middag gaat hij verder achteruit en overlijdt met de kinderen om hem heen.

In het *Tijdschrift voor Verzorgenden* worden de medewerkers van Buurtzorg bevraagd over deze ook voor hen nieuwe en unieke ervaring. Over de gezamenlijke verzorging (door Buurtzorg en kinderen) laten zij weten: “Met elkaar verzorgen zij de vader en zorgen ze voor zijn comfort: een van de zonen scheert voor het eerst zijn vader, de kinderen wassen mee en masseren vaders huid zacht met geurige lavendelolie. Er ontstaat een ongekende intimiteit en het lijkt of in het huis de tijd stil staat. De vader ligt rustig in bed, de sfeer is geweldig en er wordt ondanks het verdriet ook veel gelachen. Vanaf de negende dag reageert meneer een stuk minder en had de dood elk moment kunnen intreden. Op de elfde dag laat meneer het leven los.” (p. 26)

De slotsom van de verzorgenden luidt: “Naast al het verdriet is er een enorme dankbaarheid bij allen dat het proces zo prachtig is verlopen. De verzorgenden hebben in de eerste dagen door hun zorgzaamheid en goede voorbereiding veel angst bij de kinderen kunnen wegnemen. De huisarts was zeer begaan en betrokken. Door de medicijnen die op het nachtkastje klaarstonden in geval van angst, pijn, onrust of benauwdheid voelden de verzorgenden zich gesteund. Ze hebben er zeer spaarzaam gebruik van gemaakt, omdat het proces van sterven zo vredig verliep.”

Van hun kant laten de kinderen weten (geciteerd uit Van Bergen) “Hoe triest en verdrietig het ook is, als kinderen kijken we terug op een prachtige periode. Het is een soort dood waarvoor je allemaal zou tekenen. Vredig, pijnloos, rustig, zonder angst, met superverzorging en met je kinderen om je heen.” (p. 118) De eigen vertrouwde omgeving, het zelfgekozen moment, de zelf gekozen manier en het feit dat het bijna een geleidelijk organisch proces was, werd eveneens als zeer betekenisvol ervaren.

Kun je bij deze zelfeuthanasie van Hendrik, een zelfgezochte dood, nu spreken van een *goede* dood? Ik heb eerder geprobeerd de samenstellende delen van zo’n

zelfgezochte *goede dood* op een rij te krijgen⁵ en tegen die achtergrond moet het antwoord luiden: “ja, dat was het”. Immers:

- Hendrik had na een heldere en bewuste afweging tot zijn dood besloten;
- zijn eigen rol was zo groot mogelijk geweest;
- zijn dood was zorgvuldig bewerkt, zonder toevoeging van pijn en lijden;
- hij stierf niet in gedwongen eenzaamheid;
- hij stierf na en in gesprek met naasten;
- hij zag zijn dood zelf als waardig;
- hij aanvaardde die in rust, overgave en vrede;
- hij bezorgde die zichzelf (zelfeuthanasie) en
- had daarover zelf beschikt (zelfeuthanasie).

Opvallend is ook dat de kinderen van Hendrik over de gekozen methode van stoppen met eten en drinken laten weten (Van Bergen, p. 118): “Naar ons idee vriendelijker en minder schokkend en dramatisch dan bijvoorbeeld het innemen van medicijnen.” Ook hierover kunnen de meningen dus zeker verschillen. Er is er daarbij natuurlijk maar één die de keuze uiteindelijk kan maken.

Wat is nu de status van de hulp die de arts, de medewerksters van Buurtzorg en de naasten aan Hendrik verleenden bij de uitvoering van zijn keuze het leven via STED te verlaten? Was dit ‘hulp bij zelfdoding’? En was dit – dus – strafbaar?

Was deze zelfeuthanasie een vorm van zelfdoding? Ja. Daar valt m.i. niet aan te ontkomen. Hendrik nam zelf een bewust besluit zijn leven te beëindigen en voerde dat besluit ook zelf uit.⁶ Den Hartogh stelt over de positie van de arts: “voor de ondersteuning die de arts daarbij geeft bestaat een medische rechtvaardiging: ernstig lijden van de betrokkene en zijn familie te voorkomen. Daarom is dit geen hulp bij zelfdoding in juridische zin.” Ook de medewerksters van Buurtzorg zullen, zo ligt in de rede, wel onder deze (medische) paraplu kunnen schuilen.

Maar de naasten? Den Hartogh zegt hierover dat hun positie hier kwetsbaarder is, maar “het is onwaarschijnlijk dat het OM hen ooit zal vervolgen.” Tot mijn voorlichting aan Hendrik en zijn naasten behoorde ook de mededeling dat overlijden door STED beschouwd wordt als een natuurlijke dood. Dat is, omdat het een zelfdoding is, niet echt logisch maar het optreden van justitie en politie ontbeert wel vaker logica. In dit geval is dat natuurlijk een prettige bijkomstigheid.

5 “Een ‘goede dood’ in praktisch-ethisch perspectief. Morele dilemma’s rond een goede dood”, *Filosofie & Praktijk* 37 (2016) 61-78, p. 65. Uitgebreider in: Vink, Ton, *Een goede dood. Euthanasie gewikt en gewogen*. Utrecht: Klement, 2017, hoofdstuk 2.

6 Iedere zelfeuthanasie is een zelfdoding; niet iedere zelfdoding is echter een zelfeuthanasie i.e. een zelfbezorgde *goede dood*.

Zou die omstandigheid zich niet voordoen, dan braken er voor de naasten – nu nabestaanden – na het overlijden van hun geliefde door STED zware tijden aan.

In 2008 deed de Hoge Raad uitspraak in de zaak-Hilarius⁷. De verdachte in die zaak werd schuldig bevonden (en veroordeeld tot een deels *onvoorwaardelijke* gevangenisstraf) omdat hij volgens de HR strafbare hulp bij zelfdoding had verleend, terwijl de zelfdoding ook volgde.

Bij het beantwoorden van de vraag of iemand strafbare hulp bij zelfdoding heeft verleend (art. 294 WvS, tweede lid) gaat het erom, zo zegt ons hoogste rechtscollege hier, “of de verdachte het door zijn handelen voor de ander mogelijk of gemakkelijker heeft gemaakt om zichzelf te doden, terwijl voor de strafbaarheid daarnaast niet meer wordt vereist dan dat de zelfdoding heeft plaatsgevonden.”(HR-Hilarius 4.3)

Wanneer er sprake is van zelfeuthanasie via een proces van STED is het zonneklaar dat het handelen van de naasten of intimi gedurende de tien tot veertien dagen van dit proces achteraf – zo hoog heb ik onze Officieren van Justitie nog wel zitten – moeiteloos onder deze definitie van ‘strafbare hulp bij zelfdoding’ gebracht kan worden. De impact die dit op het leven van de naasten, nu nabestaanden, zou hebben laat zich raden. Gebrekkige logica heeft soms z’n voordelen.⁸

Ton Vink is eindredacteur van *Filosofie & Praktijk*. Hij werkt tevens als consultant voor vragen rond het (zelfgekozen) levenseinde (ninewells.nl).

7 ECLI:NL:PHR:2008:BC4463.

8 Dat het optreden van justitie in een geval van zelfeuthanasie misschien wel *structureel* gebukt gaat onder gebrekkige logica, laat ik zien in het vijfde hoofdstuk van *Een goede dood. Euthanasie gewikt en gewogen* (Klement, 2017).

Een samenleving van ongelijken

Kees Uuyk

Sociale ongelijkheid stijgt snel als thema op de maatschappelijke agenda. Verrassende politieke wendingen in 2016 als de overwinning van het Brexit-kamp in het Verenigd Koninkrijk en de verkiezing van Donald Trump tot president van de Verenigde Staten, hebben daartoe bijgedragen. Beide worden in verband gebracht met een groeiende tweedeling in de samenleving tussen degenen die het gemaakt hebben en zij die aan de kant zijn blijven staan.

Onderzoekers wijzen al enige tijd op deze ontwikkeling. De Franse econoom historicus Thomas Piketty kreeg veel aandacht voor zijn boek *Capital in the 21e Century* waarin hij aantoont dat in onze samenleving mensen met vermogen financieel veel sterker staan dan degenen die hun geld verdienen met werken (Piketty 2014). Hij ziet dat als een terugkeer naar de situatie zoals die bestond aan het begin van de twintigste eeuw, na een kort tussenspel in de tweede helft van de twintigste eeuw, toen een tijd lang inkomen uit arbeid sneller steeg dan inkomen uit kapitaal.

In Nederland hebben zowel het Sociaal en Cultureel Planbureau als de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid de laatste jaren aandacht gevraagd voor de aanzienlijke verschillen tussen hoger en lager opgeleiden, die zich niet alleen op economisch gebied (inkomen, arbeidsparticipatie) manifesteren maar ook op terreinen als levensverwachting, mediagebruik, cultuurdeelname en politieke participatie (Bijl, Boelhouwer, Cloin en Plommer 2011, Vrooman, Gijsberts en Boelhouwer 2014, Bovens, Dekker en Tiemeijer 2014). Een schrijnend gegeven is dat recent onderzoek uitwijst dat hoogopgeleiden (een diploma hbo of universiteit) in 2014, in Nederland gemiddeld 6 à 7 jaar langer leven dan laagopgeleiden (niet meer dan vmbo). Maar ook de constatering dat hoogopgeleiden veel actiever invloed hebben op de politiek dan laagopgeleiden moet te denken geven, temeer daar beide groepen over enkele actuele politieke kwesties (Europa, vluchtelingen) behoorlijk anders denken. Bovens en Wille, die zich uit-

gebreed met dit thema hebben beziggehouden, zien hierin een motief voor de opkomst van het populisme (Bovens en Wille 2010).

Echt nieuw zijn deze ontwikkelingen niet. Al in de jaren zestig en zeventig van twintigste eeuw wezen onderzoekers op verschillen tussen de bovenkant en de onderkant van de samenleving (toen nog klassenverschillen genoemd) op zulke onderscheiden terreinen als levensverwachting (Antonovsky 1967) en culturele smaak (Bourdieu 1979). Destijds heerste echter de verwachting dat deze verschillen als gevolg van de algemene groei van de welvaart en gerichte politieke interventies zouden kunnen verdwijnen. Die belofte is niet ingelost. Toch zijn de auteurs van de eerder genoemde publicaties van het SCP en de WRR niet pessimistisch. Er zijn verschillen, erkennen zij, maar van een scheidslijn kan er volgens hen (nog) niet gesproken worden. De grenzen tussen beide groepen zitten niet dicht. Er is bovendien een omvangrijke middengroep die een bemiddelende rol speelt. Zorgelijk is wel dat juist die middengroep steeds meer onder druk lijkt te staan (Bovens, Dekker en Tiemeijer 2014, p. 19).

In mijn boek *Oude en nieuwe ongelijkheid: over het failliet van het verheffingsideaal* (Vuyk 2017) kijk ik met een minder optimistische blik naar de nieuwe vormen van ongelijkheid die zich in onze samenleving hebben ontwikkeld. Vanuit een meer historisch en psychologisch perspectief zie ik een situatie die ernstiger is dan het sociaal wetenschappelijk onderzoek doet voorkomen.

In dit artikel wil ik een poging doen een diepere laag van deze discussie aan te boren. Ik richt me hier op het gelijkheidsideaal dat ten grondslag ligt aan de politiek van de westerse samenleving. Ik ga daarvoor vooral te rade bij Pierre Rosanvallon die sinds 2001 aan het Collège de France de leerstoel bezet voor moderne en hedendaagse geschiedenis van de politiek. Hoewel hij in 2012 in Nederland werd onderscheiden met de Spinozalens was hij lange tijd buiten Frankrijk nauwelijks bekend. Recente Engelse vertalingen van enkele van zijn boeken hebben daar verandering in gebracht. In dit artikel maak ik gebruik van zijn boek *The society of equals* dat de geschiedenis van het gelijkheidsideaal beschrijft (Rosanvallon 2013). Aan het eind van dit boek doet Rosanvallon enkele voorstellen voor een hedendaagse invulling van het gelijkheidsideaal in een poging te ontsnappen aan de impasses waarin de groeiende ongelijkheid onze samenleving heeft gebracht. Over deze nieuwe invulling ga ik met Rosanvallon in discussie.

Het ideaal van gelijkheid

Ongelijkheid is een ongemakkelijk thema voor moderne westerse samenlevingen. Gelijkheid is immers een van hun grondmotieven, naast vrijheid en broederschap. In alle verklaringen en documenten die het historische fundament

vormen van deze samenlevingen heeft gelijkheid een prominente plek. “Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits” - “Mensen worden geboren en blijven vrij en gelijk in rechten” - klinkt het in de *Déclaration des droits des hommes en des citoyens*, waarmee de revolutionairen in 1789 in Frankrijk de geboorte van een nieuwe samenleving inluiden. Een decennium eerder hadden de Founding Fathers van de Verenigde Staten in de Onafhankelijkheidsverklaring reeds vastgesteld “that all men are created equal and are endowed by their creator with certain unalienable rights”. De *Universal Declaration of Human Rights*, die na de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog in 1948 een nieuw fundament moest leggen onder het samenleven van volken en naties op deze ene aarde, herhaalt nog eens de woorden van de Franse revolutionairen: “all human beings are born free and equal in dignity and rights”. Wat aan het eind van de achttiende eeuw nog utopisch klonk, is twee eeuwen later het fundament van de internationale rechtsorde. Dat wil overigens niet zeggen dat mensen in onze tijd wereldwijd van vrijheid genieten en in gelijkheid leven. Wel is de utopie inmiddels verankerd in tal van instituties die haar realisatie nastreven.

De Franse politiek filosoof Pierre Rosanvallon heeft in zijn boek *La société des égaux* (in de Engelse vertaling *The Society of Equals*) de geschiedenis geschreven van het debat over gelijkheid en ongelijkheid dat begint in de tweede helft van de achttiende eeuw, een eerste hoogtepunt bereikt in de Amerikaanse en Franse revoluties en sindsdien een vast bestanddeel uitmaakt van het politieke denken in Europa en Amerika tot in onze tijd toe (Rosanvallon 2013). Een korte blik op dit boek kan ons inzicht in het probleem van de ongelijkheid verdiepen.

In de tweede helft van de achttiende eeuw, de jaren voor revoluties in Amerika en Frankrijk, aldus Rosanvallon, richtten de pijlen van de kritiek zich vooral op de ongelijkheid die het gevolg is van privileges, die weer voortkomen uit sociale en culturele tradities. Rousseau bijvoorbeeld ziet in zijn bekende verhandeling uit 1755 *Over de oorsprong en het fundament van de ongelijkheid tussen mensen* ‘de beschaving’ als het begin van het kwaad dat ongelijkheid volgens hem is. Interessant is hoe hij die beschaving laat beginnen. “De eerste mens die een stuk grond afbakende en het in zijn hoofd haalde te zeggen ‘dit is van mij’ en mensen vond die simpel genoeg waren om hem te geloven, was de ware grondlegger van de beschaving” (Rousseau 1755, het citaat staat aan het begin van het tweede deel van dit traktaat). Het zijn brutaliteit en domheid die maken dat de ene mens zich verheffen kan boven de andere. Ongelijkheid is een kwestie van cultuur. Het zijn misvormingen van de cultuur die de Amerikaanse en Franse revolutionairen wilden corrigeren.

Als in de negentiende eeuw een nieuwe revolutie doorzet, de industriële revolutie, verliest dit verhaal volgens Rosanvallon zijn overtuigingskracht. Deze revolutie leidt tot een nieuwe verdeling van rijkdom en macht die niet te herleiden valt tot een onkritisch geloof in overgeleverde waarden. Integendeel, zoals ook Marx en Engels in *Het communistisch manifest* van 1848 constateren: gevolg

van de industriële revolutie is dat “alles Ständische und Stehende verdämpft” (Marx 1971, p. 529). “Al het feodale en vaststaande vervluchtigt, al het heilige wordt ontwijd en de mensen zijn eindelijk gedwongen hun plaats in het leven, hun wederzijdse betrekkingen met nuchtere ogen te bezien” (Marx en Engels 1963, p. 44).

Rosanvallon geeft een erudiet overzicht van hoe negentiende-eeuwse denkers de ongelijkheid in de samenleving ‘met nuchtere ogen’ beschouwen. Het communisme van Marx en Engels krijgt uiteraard aandacht, maar ook minder bekende visies op de ongelijkheid in de nieuwe burgerlijke samenleving. Sommigen probeerden bijvoorbeeld de maatschappelijke positie van mensen in verband te brengen met deugdzaamheid (p. 39). De armoede van de arbeider is in die beschouwing gevolg van zijn drankzucht en wellust. Anderen zochten naar een relatie tussen fysieke kenmerken – gelaatstrekken, schedelbouw, ras – en de plaats op de maatschappelijke ladder (p. 100).

In de loop van de negentiende eeuw groeide de onvrede over de grote economische en sociale verschillen tussen mensen in de door de industrie rijk geworden burgerlijke samenleving. Om de onrust te bezweren, begonnen aan het eind van deze eeuw overheden hier en daar in het sociale en economische veld te interveniëren. Dat gaf aanleiding tot een nieuwe invulling van de idee van gelijkheid, namelijk die van nationale identiteit. Mensen zijn gelijk voor zover ze tot een bepaalde natie behoren, deel uitmaken van een welomschreven ‘volk’. Als zodanig hebben ze recht op een zekere mate van gelijke behandeling. In de loopgraven van de Eerste Wereldoorlog kreeg dit idee van nationaliteit voor het eerst een vaste vorm. Daar werd men Duitser, Fransman, Brit – volgens een uitspraak van de schrijver Robert Musil die Rosanvallon aanhaalt (p. 185). Deze door Rosanvallon ‘pathologisch’ genoemde gelijkheidsidee zal na deze oorlog voortwoekeren tot ze in het fascisme een macaber hoogtepunt bereikt.

Intussen werd mede door de ervaringen van de Tweede Wereldoorlog een nieuwe variant van overheidsingrijpen in het maatschappelijke veld geboren, niet gebaseerd op een idee van volkse identiteit maar op algemene burgerrechten (p. 197-208). In de tweede helft van de twintigste eeuw zal deze zogenaamde verzorgingsstaat vooral in de landen van Noordwest Europa verder worden uitgebouwd. Twee elementen zijn daarin belangrijk: een progressief belastingstelsel, dat de inkomensverschillen tussen de burgers matigt, en een stelsel van sociale verzekeringen dat een inkomen garandeert aan wie door ouderdom, ziekte of ongeval niet zelf in zijn levensonderhoud kan voorzien.

In de laatste decennia van de twintigste eeuw – in de Verenigde Staten eerder dan in West Europa – komt de verzorgingsstaat echter weer ter discussie te staan (p. 209 e.v.). Daar zijn volgens Rosanvallon zowel externe als interne factoren voor aan te wijzen. De belangrijkste externe factor is de verzwakking en uiteindelijke ondergang van de Sovjet Unie. Het Westen verliest de tegenstander, tegen wie het de verzorgingsstaat als wapen had ingezet. Minstens zo belangrijk

acht Rosanvallon echter enkele interne factoren. De belangrijkste is dat de verzorgingsstaat theoretisch nooit sterk is onderbouwd. Zij is vooral pragmatisch tot stand gekomen. Zij heeft daarom weinig verweer tegen maatschappelijke ontwikkelingen die niet lijken te passen bij haar uitgangspunten. Zo wordt het uitgangspunt dat solidariteit met de zwakken uiteindelijk in het voordeel is van iedereen omdat iedereen de kans loopt om ooit tot de zwakken te behoren, door de Amerikaanse filosoof Rawls uitgewerkt in zijn boek *A Theory of Justice* (Rawls 1971), ondermijnd doordat wiskundigen nieuwe, meer verfijnde risicomodellen opstellen, die meer op het individu zijn toegesneden.

Ook de positie van de arbeider verandert. De snelle ontwikkeling van de technologie leidt tot nieuwe productiewijzen waarin andere eisen worden gesteld aan de werkenden dan voorheen. De arbeider aan de lopende band, de prototypische mens van de industriële economie, is inwisselbaar: die rol kan iedereen vervullen. Hij is slechts een kwantiteit. In nieuwere productiewijzen wordt de kwaliteit van de werkenden belangrijker. In de diensteneconomie, die in de recente periode steeds belangrijker is geworden, telt de persoonlijkheid. Niet alleen *dat* iemand er staat, is beslissend, maar *hoe* zij haar werk doet. Die zienswijze breidt zich uit over alle productieprocessen, ook die van de oude industrieën. In samenhang hiermee komt een nieuw idee van individualiteit tot ontwikkeling – als singulariteit. Mensen zijn niet meer tevreden als ze niet ‘niemand’ zijn, dat wil zeggen dat ze meetellen in de samenleving en als zodanig de gelijke zijn van alle anderen; tegenwoordig willen ze heel specifiek ‘iemand’ zijn, en juist in die bijzonderheid gelijk aan alle anderen (p. 228).

Dat ideaal geeft druk op een samenleving die gebouwd is op anonieme solidariteit. De verzorgingsstaat moet daarom nieuwe vormen ontwikkelen. Die ontwikkeling heeft geleid tot de samenleving zoals we die nu kennen. We zien daarbij dat competitie meer op de voorgrond komt te staan. In dat kader krijgt ook het ideaal van ‘gelijkheid’ weer een nieuwe gedaante, namelijk die van ‘gelijke kansen’. De rol van de overheid in het garanderen van een zekere mate van gelijkheid tussen mensen beperkt zich meer en meer tot het zorgen voor (zoveel mogelijk) gelijke kansen. Wat mensen met die kansen doen is geen zorg meer van de overheid. Hoe mensen hun kansen in het leven benutten wordt gezien als een kwestie van eigen verantwoordelijkheid.

De Britse socioloog Michael Young heeft aan het maatschappelijk systeem dat uit deze gedachten voortkomt de naam meritocratie gegeven (Young 1956). In de gelijke kansen samenleving telt niet wie je bent – geboorte afkomst, naam – maar hoe je je werk doet. Maatschappelijke positie wordt bepaald door verdienste.

Rosanvallon noemt de meritocratische oplossing “intellectueel aantrekkelijk, maar onhoudbaar in de praktijk” (p. 247). De grote zwakte van het systeem van ‘gelijke kansen’ is volgens hem dat het teveel nadruk legt op de eigen keuzes van mensen, terwijl, zoals hij schrijft, “vrijwel niets zuiver het resultaat is van keuze”

(ibidem). Het meritocratisch systeem gaat uit van een te idealistisch beeld van het individu en zijn verantwoordelijkheid. Het kijkt uitsluitend naar individuele situaties en niet naar hoe individuele keuzes beïnvloed worden door de sociale omgeving en ook niet naar wat de meritocratie doet met de samenleving als geheel. Zo kon het gebeuren dat deze maatschappijopvatting die gelijkheid van individuen vooropstelt een samenleving voortbracht met grote verschillen tussen mensen en met een groeiend hiërarchisch bewustzijn. Met enige bitterheid wijst Rosanvallon erop dat deze situatie reacties oproept in de samenleving die doen denken aan die welke aan het begin van de twintigste eeuw opkwamen in reactie op de extreme ongelijkheid die westerse samenlevingen in die tijd kenmerkte, zoals vormen van nationalisme die de grenzen willen sluiten en het vreemde buitensluiten en populistische ideologieën die het volk zien als datgene dat alle mensen tot elkaars gelijken maakt – voor zover ze tot dat volk behoren. “This return of the repressed leaves one with a bitter taste”, aldus Rosanvallon (p. 210).

Het failliet van het verheffingsideaal

Volgens Rosanvallon ligt een verkeerd uitgedrukte gelijke kansen politiek ten grondslag aan de maatschappelijke en politieke crises die westerse samenlevingen vandaag doormaken. In mijn *Oude en nieuwe ongelijkheid: over het failliet van het verheffingsideaal* heb ik, onafhankelijk van Rosanvallon, hetzelfde spoor gevolgd, maar langs een ander pad (Vuyk 2017). Mijn focus ligt, zoals de ondertitel van het boek aangeeft, op de politiek van de verheffing, die gedurende de gehele twintigste eeuw de grote politieke stromingen van westerse samenlevingen verbindt.

Waarschijnlijk het belangrijkste wapenfeit van deze politiek is de uitbreiding en verbetering van het onderwijs geweest. In het boek betoog ik dat vooral het wegnemen van alle belemmeringen voor het volgen van (de hogere vormen van) middelbaar onderwijs en hoger onderwijs de samenleving in de tweede helft van de twintigste eeuw van karakter heeft veranderd. Telde Nederland in de jaren voor het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog niet meer dan 15000 studenten, in 2004 waren dat er 240.000, hbo-studenten niet meegerekend (Centraal Bureau voor de Statistiek 2012). Het aantal hoogopgeleiden is als gevolg daarvan enorm gegroeid. In 1968 bezat 14% van de Nederlandse bevolking een diploma hoger onderwijs, in 2007 was dat aantal verdubbeld (Bovens en Wille, p. 25). Inmiddels is dat percentage gestegen tot boven de 30%.¹ In de samenleving die in de twintigste eeuw geleidelijk zijn huidige vorm kreeg kan iedereen die daar-

1 <https://www.onderwijsincijfers.nl/kengetallen/sectoroverstijgend/nederlands-onderwijsstelsel/hoogst-behaalde-onderwijsniveau>

voor de talenten heeft zich via het onderwijs een weg banen naar maatschappelijke posities die in vroeger tijden voorbehouden waren geweest aan mensen met de juiste familieachtergrond.

Maar hoe positief deze ontwikkeling voor grote delen van de bevolking ook is, er zit een addertje onder het gras. Het zit verborgen in de beperkende tussenzin in de laatste volzin: “die daarvoor de talenten heeft”. Niet iedereen profiteert in gelijke mate van de nieuwe kansen. Omdat de koninklijke weg van de verheffing loopt via het onderwijs zijn het vooral de mensen met leertalent – anders gezegd: een meer dan gemiddelde intelligentie – die de geboden kansen verzilveren. Weliswaar is het in de moderne samenleving ook mogelijk om zonder opleiding en diploma’s carrière te maken, bijvoorbeeld in de handel, de sport of het entertainment, maar ook dan is een bepaalde mate van intelligentie onontbeerlijk. Wie niet slim genoeg is zal met zijn talent anders slechts de tijdelijke melkkoe zijn van een entourage van slimme(re) managers.

In de eerste jaren dat de verheffingspolitiek succes had werd deze beperking nog niet sterk gevoeld. Toen de eerste generaties kinderen uit middenklasse- en arbeidersmilieus de weg naar het hoger onderwijs vonden, deelden ook hun ouders en grootouders mee in het succes. De hele samenleving veerde op als gevolg van de instroom van al dit voorheen ongebruikte talent. Maar al spoedig nam dit effect af. De tweede en derde generatie hoogopgeleide kinderen uit eenvoudige milieus verloor geleidelijk het contact met het milieu van afkomst. Zij trouwden met andere hoogopgeleiden en zochten hun vrienden in hun eigen wereld. De situatie ontstond die de onderzoekers die ik aan het begin van dit artikel noemde constateren: de werelden van hoger en lager opgeleiden lopen uiteen. Er ontstaat een nieuwe ongelijkheid, ongelijkheid op basis van opleiding. Veel sociale spanningen van nu houden volgens mij met die ongelijkheid verband.

Hoe ernstig die situatie is, wordt pas duidelijk wanneer we ons rekenschap geven van de grote rol die leervermogen speelt in deze ongelijkheid, iets wat de genoemde onderzoekers vanuit hun sociaalwetenschappelijke invalshoek gewoonlijk niet doen. Zij kijken vooral naar de invloed van sociale factoren op leerprestaties. Kinderen uit milieus van hoogopgeleiden hebben dan veel voordelen die anderen ontberen moeten: goede scholen, aandacht van de ouders voor schoolprestaties, bijles als het nodig is (zie Putnam 2012). Maar leervermogen hangt niet alleen af van dergelijke factoren. Ook intelligentie speelt een rol. Intelligentie is iets wat je meekrijgt bij je geboorte. Het is zelfs in behoorlijke mate erfelijk, zoals de psychologie leert (Slater en Bremner 2011, p. 98). Het gegeven dat hoogopgeleiden steeds meer met elkaar trouwen, is daarom meer dan alleen een kwestie van persoonlijke voorkeur. Kinderen uit deze huwelijken hebben een grote kans om zelf ook behoorlijk intelligent te zijn en dus goed te presteren op school. Dit betekent dat de kansen op een goede opleiding en het daaraan verbonden maatschappelijk succes inmiddels niet meer gelijk verdeeld zijn. Natuurlijke aanleg speelt een grote rol en die aanleg concentreert zich in

bepaalde milieus, die zich steeds meer afsluiten van andere milieus. De samenleving stevent af op een situatie waarin geboorte weer in hoge mate het lot van het individu bepaalt. De verheffingspolitiek is failliet. Dat besef begint langzaam door te dringen. De elite beroept zich nog altijd op haar uitzonderlijke verdienste. Maar het geloof daarin taant. Dat is volgens mij het kernprobleem van de huidige samenleving.

Singulariteit

Het verschil tussen mijn analyse van het probleem van de meritocratie en die van Rosanvallon zit erin dat ik meer nadruk leg op de natuurlijke component van de ongelijkheid tussen mensen. Dat maakt het minder gemakkelijk iets te vinden dat de verschillen overbruggen kan. Daarom heb ik moeite met de wijze waarop Rosanvallon probeert het ideaal van gelijkheid een nieuwe, eigentijdse invulling te geven.

Rosanvallon stelt voor om de idee van gelijke kansen aan te vullen en in te bedden in enkele positieve noties betreffende individu en samenleving (Rosanvallon 2013, 259vv). Hij noemt er drie: singulariteit, reciprociteit en communaliteit. Het kernbegrip is singulariteit. We kwamen het hierboven al tegen als de huidige behoefte van mensen om 'iemand' te zijn, een persoon met een eigenheid, onderscheiden van anderen. Rosanvallon ziet daarin de basis van een hedendaagse invulling van het ideaal van maatschappelijke gelijkheid. Niet dat hij denkt dat mensen opgevat als singulariteiten allemaal hetzelfde zijn. Integendeel. Rosanvallon beschrijft de samenleving van singulariteiten als volgt: "Elk individu probeert op te vallen vanwege de unieke kwaliteiten die alleen hij of zij bezit. Het bestaan van diversiteit wordt zodoende het criterium van gelijkheid. Elk individu zoekt zijn of haar eigen pad en streeft naar controle over zijn of haar geschiedenis. Iedereen is gelijk doordat hij of zij onvergelijkbaar is" (p. 261).

Groot voordeel van het begrip singulariteit is volgens Rosanvallon dat het anders dan individualiteit vraagt om reciprociteit en communaliteit. Voor individuen is een gemeenschap niets meer dan een optelsom. Individuen kunnen elkaar gebruiken maar ze hebben elkaar niet echt nodig. Voor singulariteiten ligt dat anders. Hun uniciteit moet gezien en erkend worden, anders bestaat ze niet. Voor singulariteiten is daarom uitwisseling met anderen (reciprociteit) in een vorm van gemeenschapsleven (communaliteit) onontbeerlijk. Rosanvallon: "het verschil dat singulariteit uitmaakt bindt een persoon aan anderen, het zet hem niet apart. Het wekt in anderen nieuwsgierigheid, belangstelling en een verlangen om te begrijpen" (260). Rosanvallon eindigt zijn boek met een grove schets van hoe een samenleving die singulariteit als uitgangspunt neemt eruit zou moeten zien.

Opmerkelijk is dat die nieuwe samenleving slechts weinig afwijkt van de meritocratie. Het blijkt duidelijk uit het doel van de nieuwe samenleving: “wegnemen van de obstakels die het zicht van het individu belemmeren, hem opsluiten in zijn situatie en hem ervan afhouden te hopen op een andere toekomst” (p. 267). Rosanvallon erkent dit overigens. Hij heeft een samenleving voor ogen, schrijft hij, die “een meer uitgebreide interpretatie geeft aan het gelijke kansen principe” (ibidem).

Die uitbreiding zit hem vooral hierin dat deze samenleving meer maatwerk levert bij de ondersteuning van iedere burger in het streven de eigen uniciteit te ontplooien. Om die ambitie in de praktijk waar te maken, zullen we, meent Rosanvallon, anders moeten gaan denken over sociale rechten. Nu zijn dat rechten die net als juridische rechten voor ieder individu gelijkelijk en onvoorwaardelijk gelden. Dat leidt tot bureaucratie en bij uitbreiding van de rechten tot verspiling. De notie singulariteit kan hier uitkomst bieden. Vanuit het perspectief van de singulariteit hoeven sociale rechten niet in te houden dat ieder hetzelfde behandeld wordt, maar slechts dat iedereen rechtvaardig behandeld wordt, met inachtneming van ieders unieke (singuliere) noden en verlangens.

Eigen kracht

Deze redenering doet denken aan de motivering die de politiek gegeven heeft voor de ombouw van de verzorgingsstaat die op het ogenblik in Nederland plaatsvindt onder het motto dat we toe moeten naar een ‘participatiesamenleving’ zoals het in de eerste troonrede van het kabinet Rutte II (en van koning Willem Alexander) in 2013 genoemd werd.

Die transformatie gaat uit van de gedachte dat de overheid bij het aanbieden van zorg aan wie dat nodig heeft niet eerst kijkt naar wat iemand niet meer kan, maar naar wat iemand nog wel kan. De vraag is niet hoe kunnen we de nood lenigen, maar hoe kunnen we de eigen kracht van deze persoon zo versterken dat hij (weer) in staat is voor zichzelf te zorgen. Hoewel het politieke motief achter deze transformatie primair financieel van aard is - de sociale uitgaven van de staat stijgen zo snel dat de verzorgingsstaat volgens sommige politici onbetaalbaar dreigt te worden - wordt de operatie aan de burger uitgelegd vanuit een ideologisch motief dat verwantschap vertoont met Rosanvallons ideaal van een samenleving van singulariteiten.

De politiek wil af van de puur juridische en daarmee onvermijdelijk bureaucratische invulling van sociale rechten van de burgers. Daartoe zoekt ze aansluiting bij een beweging die al enkele jaren opgang maakt in het sociaal werk en die wat genoemd wordt de ‘eigen kracht’ van de burgers centraal stelt. In de zienswijze van die beweging heeft de overheid in de zorg slechts een faciliterende en

aanvullende functie, afhankelijk van de mate waarin de burger zelf in staat was het eigen probleem op te lossen (Hilhorst en van der Lans 2013). De praktijk van de participatiesamenleving nu in Nederland laat echter goed de zwaktes zien van dit ideaal. Het komt er vooral op neer dat mensen gemiddeld minder zorg krijgen en dat een deel van de mensen in staat is het gat in de zorg dat zo ontstaat uit eigen middelen (financieel of sociaal) aan te vullen terwijl een andere groep niet de kracht blijkt te bezitten om zelf iets aan de lacunes te doen en dus met minder kwaliteit van leven genoeg moet nemen. Kim van Keken die in een recent artikel in De Groene Amsterdammer terugblijkt op hervorming van de zorg door het kabinet Rutte II vanaf 2013, laat een ervaringsdeskundige aan het woord: “Voor zorg moet je mondig zijn. Als je hoogopgeleid bent kom je er wel. Mensen die niet assertief zijn modderen maar wat door in hun eentje. Dan is het op papier en in de statistieken wel goed opgelost, ja, maar in de werkelijkheid niet” (Van Keken 2017, p. 23).

Net als de gedachte dat mensen een ‘eigen kracht’ zouden bezitten die dikwijls nog onvoldoende gebruikt wordt, is misschien ook de gedachte dat in elk individu een singulariteit verborgen zit, een uniciteit, die mits ontplooid, voor ieder ander en voor de samenleving als geheel waardevol is, toch een beetje te mooi? Bezit ieder mens wel die kracht om zo uniek te zijn dat hij of zij aantrekkelijk is voor anderen om aandacht aan te besteden? Hoe voorkom je dat het streven naar uniciteit toch weer ontaardt in een vorm van competitie met winnaars en verliezers?

Het lijkt mij dat zo’n competitie trouwens al volop aan de gang is, bijvoorbeeld in de sociale media. Hoeveel mensen stoppen niet veel energie in het streven zich op Facebook – of op andere sociale sites – zo bijzonder mogelijk te presenteren? Met *likes* als beloning? De idee dat we allemaal singuliere individuen zijn met unieke eigenschappen heeft reeds stevig postgevat in onze hoofden. Maar we weten inmiddels ook hoe kwetsbaar de positie van zulke individuen is. Het ene moment ben je een topper, en een volgend moment uit de gratie of vergeten. Singulariteit heeft aandacht van anderen nodig, daarin heeft Rosanvallon gelijk, maar dat is ook de zwakte ervan. Wat als anderen je die aandacht niet geven? Of niet gunnen? De erkenning van singulariteit vraagt om wederkerigheid (reciprociteit), dat is juist, maar die wederkerigheid hoeft zich niet uit te strekken tot alle anderen. Niemand heeft voor zijn zelfvertrouwen de aandacht van allen nodig. Het gaat mensen er vooral om erkenning te krijgen in eigen kring, en dan liefst van de hoog aangeschreven personen binnen die eigen kring. Je kunt daarom heel goed je singulariteit beleven zonder enige vorm van verbondenheid met mensen buiten de eigen kring.

Zo ontstaat de mogelijkheid van een hiërarchie van erkenning, die weer aanleiding geeft tot een competitie om erkenning met als uitkomst dat sommige singulariteiten veel erkenning krijgen en anderen weinig. Zo beschouwd verandert het voorstel van Rosanvallon om de samenleving te bouwen op singulariteit

weinig aan de meritocratie zoals we die kennen. Er zit logica in de redenering dat wat mensen gemeen hebben juist het feit is dat ze allemaal bijzonder zijn. Maar die logica kan niet verhinderen dat er praktijken ontstaan van onoverbrugbare verschillen tussen mensen. Wie dat onacceptabel vindt zal met een andere redenering moeten komen.

Menselijk falen

Geïnspireerd door Rosanvallon wil ik een alternatief voorstel ontwikkelen om een grondslag te vinden voor een samenleving waarin mensen, hoe ongelijk ook qua natuurlijke aanleg, elkaar in principe als gelijken zien. Rosanvallon zoekt het bij de gedachte dat ieder mens iets bijzonders heeft, ‘iemand’ is, een singuliere entiteit, en als zodanig de aandacht van anderen waard. Ik heb laten zien dat die benadering in de praktijk weinig afwijkt van de meritocratische en net als deze ernstige problemen oplevert voor de gelijke behandeling van mensen. Daarom wil ik voorstellen de grondslag voor een samenleving van gelijken te zoeken bij een mensvisie die je aan het andere uiterste zou kunnen plaatsen, namelijk dat in laatste instantie een mens ‘niets’ voorstelt.

Welbeschouwd is alles waarop mensen zich (kunnen) laten voorstaan weinig standvastig. Succes nu sluit falen later niet uit. Wie op het ene terrein kwaliteiten vertoont kan op een ander terrein een mislukking zijn. Welgeboren, hooggeplaatst, getalenteerd of niet, alle mensen ‘rotzooien maar een beetje an’ in het leven – om de uitdrukking te gebruiken waarmee de schilder Karel Appel zijn werkwijze beschreef.² Soms leidt dat tot succes maar veel vaker is – vroeger of later – allerlei ellende de uitkomst, zo niet voor degenen die handelen dan wel voor de mensen in hun omgeving, dichtbij of ver weg.

Deze visie sluit aan bij de kijk op de mens die aan het begin van de twintigste eeuw in de filosofische antropologie is uitgewerkt (Landmann 1966). In die visie kenmerkt de mens zich door een tekort. Mensen missen een vast omlijnde natuur. Daarmee is hun positie in het leven kwetsbaar en veranderlijk. Dat gebrek heeft echter ook een voordeel: het dwingt mensen om voor hun overleven culturen te ontwikkelen die als een soort ‘tweede natuur’ hun bestaan ondersteunen. Zoals ik in *Het menselijk teveel* aantoon, heeft deze zienswijze ook een keerzijde (Vuyk 2002). Ik betoog daar dat het tekort aan natuur ertoe leidt dat de wereld van de cultuur gekenmerkt wordt door een teveel. Losgeslagen van de natuur zijn mensen in hun vrijheid mateloos. Zij worden geconfronteerd met veel meer mogelijkheden dan zij realiseren kunnen. Zij moeten dus kiezen. Maar hoe?

2 In een gesprek met Jan Vrijman dat door Ed van der Elsken op film is vastgelegd. *Vrij Nederland* 29 januari 1955.

Het existentialisme, dat in de jaren vijftig tot negentig van de vorige eeuw populair was, vooral bij de jongeren die in die tijd in steeds grotere getale de universiteiten binnenstroomden, bouwt op deze idee van vrijheid een absurd-heroïsch mensbeeld. Volgens Sartre zijn mensen verantwoordelijk voor hun eigen leven en per extensie voor het lot van de mensheid als geheel (Sartre 1970). Toen Sartre dit opschreef klonk het revolutionair. Terugkijkend kunnen we constateren dat deze mensvisie prima past in de meritocratische idealen van de laatburgerlijke samenleving. In die samenleving is deze uitspraak van een oproep tot verandering geleidelijk verworpen tot een deprimerende last voor al diegenen die weinig kans zagen hun leven tot een succes te maken. Het mag in theorie waar zijn, de vrijheid van mensen om te kiezen, in de praktijk blijkt het dikwijls moeilijk om daarvan een goed gebruik te maken.

Daarom wil ik hier nog een andere uitwerking van de idee van uitzonderlijke menselijke bestaanswijze in herinnering roepen, die van Sartre's voorloper en inspiratiebron Heidegger. In zijn befaamde boek *Sein und Zeit* wijst Heidegger erop dat mensen hun existentiële vrijheid allereerst en allergeestelijkst ontwijken. Ze duiken onder in de massa, gedragen zich zoals mensen om hun heen doen, denken zoals 'men' denkt. De meest voorkomende gedaante van de mens is die van het 'men' (Heidegger 1927, 114v). Weliswaar loopt het betoog van Heidegger in *Sein und Zeit* waarin hij de bestaanswijze van het 'men' beschrijft uit op een poging om daartegenover een authentiek bestaan (*Eigentlich Sein*) te stellen (die door het existentialisme wordt overgenomen), maar we moeten daarbij goed in gedachte houden dat authentiek zijn – 'singulier' in de termen van Rosanvallon – bij Heidegger een secundaire en bovendien fragiele status is. Het is eerder de uitzondering dan de regel. Allereerst en allergeestelijkst gaan mensen op in de gemeenschap, als 'men'.

Wat pleit voor Heideggers visie is dat hij overeenstemt met wat we weten uit de psychologie en de geschiedenis over de mens als individu en als soort. Het leven van alle mensen begint in een gemeenschap. Het jonge kind heeft geen keus. Het moet doen en denken wat gebruikelijk is in de gemeenschap waarin het wordt geboren. Zich daarvan bevrijden is niet onmogelijk – en die principiële mogelijkheid is de kern van de menselijke vrijheid – maar het is een langdurig en vaak pijnlijk proces, dat nooit eindigt met een totale onafhankelijkheid, maar altijd met op zijn best een zelf gekozen nieuwe verbondenheid, soms met de oude gemeenschap. In de geschiedenis is zo'n ontwikkeling ook pas heel recent binnen het bereik van grotere aantallen individuen gekomen. Zolang het naakte overleven nog de eerste zorg was van mensen, was het loslaten van de gemeenschap voor de meeste mensen geen reële optie. Pas de industriële revolutie heeft de materiële voorwaarden geschapen voor de grootschalige ontwikkeling van de principiële mogelijkheid vrij te staan ten opzichte van de gemeenschap en daarmee voor de emancipatie van het individu waaraan we tegenwoordig zoveel waarde hechten.

De ambiguïteit van dit emancipatieproces – we weten inmiddels dat individualisering zowel een zegen kan zijn als een vloek – ondersteunt nog eens wat ik hiervoor betoogde, namelijk dat mensen ook als ze successen beleven altijd tegelijk ook falen. Het is dit falen dat volgens mij meer dan wat ook mensen aan elkaar gelijk maakt en op elkaar aangewezen doet zijn.

Ik denk daarom dat het benadrukken van dit falen een veel betere grondslag biedt voor een samenleving waarin mensen elkaar als gelijken herkennen en erkennen dan de singulariteit van Rosanvallon, die toch eerder samenhangt met succes. Mensen zijn klungelaars, zonder uitzondering. Dat hebben ze bij alle verschillen met elkaar gemeen. Het maakt dat ze elkaar nodig hebben. Op dit gegeven zou een samenleving gebouwd moeten worden.

Mondigheid

Tot slot enkele implicaties van deze alternatieve mensvisie voor de politieke filosofie en de praktische politiek. De klassieke politieke filosofie van het Westen gaat uit van de mens als individu. Zulke verschillende filosofen als Hobbes, Locke en Rousseau delen dit uitgangspunt. Dit uitgangspunt leidt ertoe dat gemeenschappen gezien worden als idealiter gebaseerd op contracten tussen individuen (Rousseau 1762). Deze visie is in moderne democratische samenlevingen door de politiek in praktijk omgezet. Het heeft van samenlevingen een juridisch weefsel gemaakt. De gelijkheid die het ideaal is van moderne samenlevingen is vooral juridische gelijkheid, gelijkheid voor de wet. Veel problemen in de huidige samenleving zijn, denk ik, te herleiden tot botsingen tussen deze ideale juridische gelijkheid en feitelijke vormen van ongelijkheid, zoals economische, fysieke en intellectuele ongelijkheid.

Onder invloed van de gedachten van Heidegger die ik hierboven samenvatte, vermoed ik dat de fout in alle moderne politieke theorieën over het weefsel van de samenleving zit in het feit dat zij een ideaal individu aan de samenleving ten grondslag leggen. Een mens, die weet hij wil en dat goed kan articuleren. Een mens die zijn 'selbstverschuldete' onmondigheid heeft afgelegd, om de woorden te gebruiken waarmee Kant de Verlichting omschrijft (Kant 1789). Maar zo volwassen zijn mensen in het echte leven meestal niet. Die volwassenheid is eerder een streefdoel dan een realiteit. In het eerste deel van het leven kan er voor mensen van zo'n volwassenheid überhaupt geen sprake zijn. Filosofen springen over die fase van de kindertijd te gemakkelijk heen. Als ze dat niet zouden doen zouden ze zien dat mensen allereerst en allermeest in gemeenschappen leven. Het is zeker een verworvenheid van de moderne samenleving dat mensen niet meer gedwongen zijn hun hele leven in het milieu van geboorte door te brengen. Maar dat maakt van mensen nog geen individuen zoals de theorie die opvat. Een

bestaan als volwassen individu is voor mensen vooral een abstracte idee. Zouden we de samenleving niet beter begrijpen en dus beter sturen kunnen wanneer we haar opvatten als een verzameling gemeenschappen in plaats van als een verzameling individuen? Een samenleving waarin vertrouwen en zorg (Heidegger!) de onderlinge relaties – zoals tussen ouders en kinderen – vormgeven eerder dan contracten?

Daarmee bepleit ik geen terugkeer naar de situatie dat mensen in hun gemeenschappen opgesloten zitten. Individuele rechten zijn een grote verworvenheid. Maar ik denk wel dat deze rechten nu te abstract zijn verankerd. In de praktijk leiden zij daarom tot veel bureaucratie en in de strijd met deze bureaucratie delven individuen – vooral wanneer zij niet veel intellectuele bagage hebben – ondanks hun rechten dikwijls het onderspit. De hoogste rechters geven hun misschien gelijk, maar intussen is hun leven verwoest. Wie een participatiesamenleving nastreeft zou, denk ik, veel meer macht moeten neerleggen op decentrale niveaus. Dat gebeurt nu wel maar zeer halfslachtig. We moeten streven naar de situatie dat mensen over dingen die hen direct aangaan, zoals de zorg voor ouderen en hulpbehoevenden, buurtvoorzieningen en woonarrangementen, met elkaar beslissingen nemen in verbanden waarin individuen nog niet tot abstracties geworden zijn. Ook dan zullen zij fouten maken, maar ik geloof dat mensen beter met hun falen om kunnen gaan in situaties waarin ze elkaar in de ogen kunnen kijken dan wanneer ze geconfronteerd worden met abstracte systemen, waarin niemand verantwoordelijkheid lijkt te dragen.

Kees Vuyk is filosoof en psycholoog. Hij was tot dit jaar als universitair hoofd-docent kunstbeleid verbonden aan de Universiteit Utrecht.

Literatuur

Antonovsky, Aaron, “Social Class, Life Expectancy and Overall Mortality”, *The Milbank Memorial Fund Quarterly*, 45 (1967) 2, 31-73.

Bourdieu, Pierre, *La Distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Edition de Minuit, 1979.

Bovens, Mark en Anchrit, Wille, *Diplomademocratie*. Amsterdam: Prometheus, 2010.

Bovens, Mark, Dekker, Paul en Tiemeijer, Will, *Gescheiden werelden? Een verkenning van sociaal culturele verschillen in Nederland*. Den Haag: SCP en WRR, 2014.

Bijl, R. Boelhouwer, J. Cloïn, M. en Evert Plommer, *De Sociale staat van Nederland 2011*. Den Haag: SCP, 2011.

- Centraal Bureau voor de Statistiek, *Terugblikken: een eeuw in statistieken*. Den Haag: CBS, 2012.
- Heidegger, Martin *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1927.
- Hilhorst, Pieter en Van der Lans, Jos, *Sociaal doe-het-zelven*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas Contact, 2013.
- Kremer, M. Bovens, M. Schrijvers, E. en Went, R. *Hoe ongelijk is Nederland? Een verkenning van de ontwikkeling en gevolgen van economische ongelijkheid*. Den Haag: WRR, 2014.
- Landmann, Michael *Filosofische anthropologie*. Utrecht: Spectrum, 1966.
- Marx, Karl *Die Frühschriften*. Stuttgart: Kröner Verlag, 1973.
- Marx, Karl en Engels, Friedrich *Het communistisch manifest*, Amsterdam: Pegasus, 1972 [1848].
- Piketty, Thomas *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge (Mass.)/ London: Belknap of Harvard University Press, 2014 (oorspronkelijke Franse uitgave 2013).
- Vrooman, C. Gijsberts, M. en Boelhouwer, J. *Vershil in Nederland. Sociaal en Cultureel Rapport 2014*. Den Haag: SCP, 2014.
- Rawls, John A *Theory of Justice*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971.
- Rosanvallon, Pierre *The Society of Equals*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 2013 (oorspronkelijk Franse uitgave 2011).
- Rousseau, Jean-Jacques *Discours sur l'origine et les fondements de l' inégalité parmi les hommes*. (diverse edities), 1755.
- Rousseau, Jean-Jacques *Du contrat social*. 1762. Ned. Vert.: *Het maatschappelijk kontrakt of beginselen van het politiek recht*. Utrecht: Spectrum, 1977.
- Sartre, Jean Paul *L'existentialisme est une humanisme*. Paris: Nagel, 1970.
- Slater, Alan and Bremner, Gavin *An Introduction to developmental psychology. Second Edition*. Chichester: Blackwell/Wiley & Sons, 2011.
- Vuyk, Kees *Het menselijk teveel. De kunst van het leven en de waarde van de kunst*. Kampen: Klement, 2002.
- Vuyk, Kees *Oude en nieuwe ongelijkheid. Over het failliet van het verheffingsideaal*. Utrecht: Klement, 2017.
- Young, Michael *The Rise of the Meritocracy 1870-2033: An essay on education and equality*. London: Thames & Hudson, 1958.

Over de toekomst van Europa

De vijf scenario's van de Europese Commissie,
hun wenselijkheid en haalbaarheid

Tannelie Blom

In 1957 opgericht als de Europese Economische Gemeenschap vierde de Europese Unie (EU) op 25 maart 2017 in Rome haar zestigste verjaardag. Onder redactie van haar President, Jean-Claude Juncker, bezorgde de Europese Commissie al op 1 maart een verjaardagscadeau: de “*White Paper on the Future of Europe*”¹, een reflectie op de uitdagingen waar de EU aan bloot staat en vijf mogelijke scenario's om die het hoofd te bieden. Er valt zeker iets te vieren, zij het alleen al omdat gedurende meer dan zestig jaar de landen die hebben deel genomen aan het Europese integratie proces in vrede en onderlinge verbondenheid met elkaar hebben samen geleefd, een ‘Pax Europaea’ die zijn weerga niet kent in de van bloedige oorlogen doordrenkte geschiedenis van het Europese continent. Vandaag de dag lijkt echter de vrees voor de uitdagingen en crises die alsmaar op de EU afkomen het te winnen van de trots op wat er via het Europese integratieproces bereikt is.

Witboek ter bezinning

Inderdaad, de EU heeft het de afgelopen jaren zwaar voor de kiezen gekregen en worstelt nog steeds met de erfenissen daarvan. Zo mag het er dan naar uitzien dat de Europese economie zich langzaam weer begint te herstellen van de crisis die in 2007/2008 begon, eerst als een financiële crisis, maar dat herstel manifesteert zich zeer uiteenlopend en met ongelijke sociale gevolgen en welvaartseffecten, niet alleen tussen, maar ook binnen de lidstaten. Het werkloosheidspercentage in Duitsland, Nederland en Denemarken schommelde in 2017

1 Te verkrijgen via: https://ec.europa.eu/commission/sites/beta-political/files/white_paper_on_the_future_of_europe_en.pdf

rond respectievelijk 3,7%, 5,1%, en 6,2%; Italië, Spanje, en Griekenland lieten daarentegen een werkeloosheidspercentage van respectievelijk 11,7%, 18,2%, en 23,5% zien. Nog schrijnender is het dat het EU *jeugdwerkeloosheid* percentage in 2016 18,7% bedroeg, terwijl Griekenland, Spanje en Italië voor dezelfde periode jeugdwerkeloosheidspercentages van respectievelijk 47,3%, 44,4%, en 37,8% lieten zien (Eurostat Unemployment Statistics 2017²). De banken- en staatsschulden crisis mag dan in de vorm van onder meer het Fiscal Compact, het Europese Semester, en de Europese Banken Autoriteit tot verdergaande financiële en politiek-economische integratie hebben geleid, tegelijkertijd lijkt dit sterk op een vlucht naar voren, zonder dat de belangrijkste weeffouten³ van de Europese Monetaire Unie (EMU) worden hersteld.

Het einde van de vluchtelingen crisis is zeker nog niet in zicht, maar heeft inmiddels wel stevige deuken geslagen in het onderlinge vertrouwen en de solidariteit tussen de lidstaten van de EU. Tel daarbij op de fundamentalistische islam die het Midden-Oosten in vuur en vlam heeft gezet met als uitlopers daarvan de terroristische aanslagen in Europa, de Oekraïens-Russische crisis, de noodzaak van een, ontmoedigend complexe, globale klimaatpolitiek, de demografische achteruitgang en vergrijzing van Europa, de opkomst van een door populistische en extreemrechtse partijen aangewakkerd ‘hard’ euroscepticisme inclusief een ressentiment tegen de politieke elites en alles wat naar globalisering riekt, de verkiezing van Donald Trump tot President van de Verenigde Staten,en er lijkt alle reden te zijn voor een diepgaande bezinning op hoe de EU er over 10 jaar uit zou *kunnen* en *willen* zien.

Kortom, het *Witboek Inzake de Toekomst van Europa* onder redactie van Juncker komt zeker niet te vroeg. Tegelijkertijd lijkt de discussie die het wil aanzwengelen haar voordeel te doen met de aanstaande Brexit. Aan de ene kant maakte de uitslag van het exit/remain referendum met een schok duidelijk dat er moest worden nagedacht over een EU van na de uittrede van het Verenigd Koninkrijk (VK)⁴, aan de andere kant lijkt de Brexit ook weer gevoelens van onderlinge saamhorigheid los te maken en het idee dat er weer meer dingen mogelijk zijn zonder het VK als dwarsligger.

De insteek die Juncker voor zijn witboek heeft gekozen is overigens opmerkelijk. Vijf verschillende scenario's worden geschetst, zonder dat expliciet wordt aangegeven aan welke de Commissie de voorkeur geeft. Dat kan misschien voor

2 Te verkrijgen via: http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Unemployment_statistics

3 Bijvoorbeeld wel een gecentraliseerd monetair bewind via de Europese Centrale Bank – one size fits all! – maar tegelijkertijd een decentrale economische en fiscale beleidsvoering door de lidstaten.

4 Zie o.a. de *Declaratie van Bratislava* van september 2016.

een tactische slimmigheid doorgaan: de bal ligt nu voor iedereen zichtbaar op de helft van de regeringen van de lidstaten die zich daarmee niet langer kunnen verschuilen achter het zelf opgetrokken rookscherp dat ‘Brussel’ heet. Of zoals Peter Foster in *The Telegraph* (1 maart 2017) het uitdrukt: “For the first time Brussels is asking EU member states to decide the direction of travel, instead of forcing their own agenda. If this portends a new approach it will undermine the narrative in EU capitals that Brussels is undermining national sovereignty.” Tegelijkertijd misstaat deze technocratisch aandoende formele neutraliteit een Commissie die zichzelf aanprijst als de meest ‘politieke’ Europese Commissie ooit (verg. Stavrou 2017, en Frassani 2017).

Hoe dan ook, door verschillende scenario’s op tafel te leggen wordt duidelijk gemaakt dat tegenstellingen als ‘meer Europa’ versus ‘minder Europa’, of ‘voortgang’ versus ‘verval’, te simplistisch zijn en de lading aan integratiemogelijkheden en -functies niet dekken (verg. Janning 2017). Overigens zijn de verschillende scenario’s niet bedoeld als in zichzelf besloten, exclusieve scripts; ze vertonen overlappingen en het is zeer wel mogelijk om elementen van verschillende scenario’s te combineren. Evenmin wordt gesuggereerd dat het om een uitputtende opsomming van mogelijke scenario’s gaat.

In het kielzog van Junckers Witboek zijn nog eens vijf “Reflection Papers” naar buiten gebracht onder redactie van een aantal Commissarissen van de Europese Commissie. Deze zoomen in op de meer specifieke thema’s die door Junckers Witboek al waren geïdentificeerd: Europa’s sociale dimensie⁵ (Valdis Dombrovskis⁶ & Marianne Thyssen⁷); risico’s en kansen van het globaliseringsproces⁸ (Frans Timmermans⁹ & Jyrki Katainen¹⁰); verdieping van de Economische en Monetaire Unie¹¹ (Dombrovskis & Pierre Moscovici¹²); toekomst van de Europese veiligheid en defensie¹³ (Federica Mogherini¹⁴ & Katainen); budget en financiering van de

-
- 5 Verkrijgbaar via https://ec.europa.eu/commission/publications/reflection-paper-social-dimension-europe_en
 - 6 Vicepresident van de Commissie, belast met de Euro, sociale dialoog, financiële stabiliteit en de ontwikkeling van een kapitaalmarkt unie.
 - 7 Commissaris voor werkgelegenheid, sociale zaken, arbeidsmobiliteit, en vaardigheden.
 - 8 Verkrijgbaar via https://ec.europa.eu/commission/publications/reflection-paper-harnessing-globalisation_en
 - 9 Eerste Vicepresident, belast met verbetering van Europese regulering, interinstitutionele relaties, rechtsstatelijke aspecten, en fundamentele rechten.
 - 10 Vicepresident, belast met arbeidsmarkt, groei, investeringen, en competitiviteit.
 - 11 Verkrijgbaar via https://ec.europa.eu/commission/publications/reflection-paper-deepening-economic-and-monetary-union_en
 - 12 Commissaris economische en financiële zaken, belastingen, en douane zaken.
 - 13 Verkrijgbaar via https://ec.europa.eu/commission/publications/reflection-paper-future-european-defence_en
 - 14 Vicepresident en Hoge Vertegenwoordiger van de EU voor buitenlandse zaken en veiligheidsbeleid.

EU¹⁵ (Günther Oethinger¹⁶ & Corina Cretu¹⁷). De eerlijkheid gebiedt te vermelden dat deze “Reflection Papers” wel degelijk geprononceerde keuzes maken. Zo spreekt de paper over de toekomst van de Europese veiligheid en defensie zich nadrukkelijk uit voor de tot stand bringing van een Europese Defensie Unie, en ook de paper over de Economische en Monetaire Unie is duidelijk: zo snel mogelijk de Banken Unie en de Kapitaal Markten Unie vervolledigen en consolideren. Samen genomen roepen Junckers Witboek en de vijf Reflectie Papers dus een minder apolitiek en technocratisch beeld op van het denken binnen de Commissie over de toekomst van Europa, dan het Witboek alleen zou doen vrezen¹⁸.

Dit artikel concentreert zich voornamelijk op de kern van het *Witboek Inzake de Toekomst van Europa*, d.w.z. op de vijf toekomstscenario's of 'roadmaps' die het witboek presenteert.¹⁹ De vijf “Reflection Papers” zullen slechts worden aangehaald voor zover zij de achterliggende ideeën en intenties van die scenario's kunnen aanvullen of scherper zichtbaar maken. Na een uiteenzetting van Junckers vijf scenario's zal worden ingegaan op de politieke haalbaarheid en de normatieve wenselijkheid van de eventueel bereikbare opties.

Scenario 1: Doorgaan op de ingeslagen weg

Scenario 1 behelst het voorstel om gewoon door te gaan op de weg die met de Single European Act (1986) en vervolgens met het Verdrag van Maastricht (1992) werd ingeslagen. Dat betekent weliswaar aanknopen bij de status quo, maar niet noodzakelijkerwijs vasthouden aan de status quo. Zoals tot nog toe altijd het geval is geweest, hangt dat laatste af van de mogelijkheden om de meningsverschillen tussen, en uiteenlopende voorkeuren van, de lidstaten te overbruggen en gemeenschappelijk lange termijn doelen en prioriteiten te formuleren. Duidelijk is echter dat op grond van dit scenario het Europese integratieproces zich op incrementele wijze zal ontwikkelen, zonder een omvattend masterplan: Europese politiek als “the art of muddling through” (Lindblom).

15 Verkrijgbaar via https://ec.europa.eu/commission/publications/reflection-paper-future-eu-finances_en

16 Commissaris Europees budget en personeelszaken.

17 Commissaris regionaal beleid.

18 Zoals Monica Frassoni medevoorzitster van de Europese Groenen in het EP vreest (Frassoni 2017)

19 Om nodeloze verwarringen te voorkomen houdt dit artikel in de presentatie van de vijf scenario's de volgorde aan die het *Witboek* hanteert, hoewel het vanuit logisch perspectief misschien voor de hand liggender is om te beginnen met scenario 2 als minimalistisch extreem tegenover scenario 5 als maximalistisch extreem.

In dit scenario blijft de EU werken aan de voltooiing van de interne markt, bijvoorbeeld door een nadere regulering van de Europese dienstenmarkt. De Unie zal doorgaan met het installeren van commissies en autoriteiten, en het uitvaardigen van regels en wetten die de Euro moeten stutten, bijvoorbeeld via de ontwikkeling van een 'fiscale unie' die met meer competenties bekleed scherper kan toezien op de publieke financiering binnen de lidstaten. Om te voorkomen dat bij een volgende bankencrisis de kosten weer op de staat en dus op de belastingbetaler worden afgewenteld zal de 'banken unie' naar alle waarschijnlijkheid verder worden ontwikkeld. Die unie heeft al een zekere vorm aangenomen als het Single Supervisory Mechanism waarin de Europese Centrale Bank de competentie en de taak heeft om de financiële stabiliteit van de banken in de lidstaten in de gaten te houden en zo nodig in te grijpen. De *Reflection Paper on the Deepening of the Economic and Monetary Union* stelt bovendien voor om nu snel werk te maken van een door banken en hun aandeelhouders gefinancierd 'Single Resolution Fund' waarop de kosten van bankfaillissementen kunnen worden verhaald, en van een 'European Deposit Insurance Scheme', een fonds dat de deposito's van individuele klanten van omvallende banken zou moeten verzekeren.

Verder mag verwacht worden dat samenwerking in de poging terroristische aanslagen te voorkomen en de lidstaten te beschermen tegen cyberaanvallen, zal toenemen, bijvoorbeeld door een snellere en meer volledige uitwisseling van inlichtingen tussen de verschillende nationale politiekorpsen en inlichtingendiensten, en dat er meer gebruik gemaakt gaat worden van het Europese Defensie Agentschap bij de aanschaf van militaire technologie. Het duw- en trekwerk tussen de Commissie en de met het Verdrag van Lissabon in het leven geroepen European External Action Service/Europese Buitenlandse Dienst (EBD) zal ongetwijfeld nog even doorgaan, maar tegelijkertijd zal, mede door toedoen van de kleinere lidstaten de EBD meer inhoud gaan geven aan de wens om in de Europese buitenlandse politie met één mond te spreken.

Scenario 2: De interne markt en niets anders dan de interne markt

Scenario 2 is het meest minimalistische scenario, een scenario waarin de interne markt de enige bestaansgrond van de Unie vormt. In dit scenario houdt de EU zich verre van vraagstukken op bijvoorbeeld het gebied van milieu, gezondheid, migratie, veiligheid en defensie, consumentenbescherming, sociaal beleid, en belasting. Voor zover de afzonderlijke lidstaten het nodig vinden om op deze terreinen onderling toch het een en ander te regelen, bijvoorbeeld ten behoeve van de waterkwaliteit van de Rijn, zullen ze dat op bilaterale grond-

slag doen, zonder steun te hoeven verwachten van het multilaterale raamwerk dat de EU biedt.

In Junckers Witboek wordt gesuggereerd dat het in dit scenario toch vooral om de geïnstitutionaliseerde bescherming van de vrijheid van beweging van goederen en kapitaal zal gaan en niet om de mobiliteit van arbeid en het vrije verkeer van diensten. De neo-, zo niet ordo-liberale grondovertuiging achter dit scenario verzet zich nu eenmaal tegen verdergaande regulering en standaardisering door overheden. Daardoor wordt het bijvoorbeeld moeilijk om tot een onderlinge erkenning van professionele kwalificaties en opleidingscertificaten te komen. Bij gebrek aan Europese regels en standaards zal ook de praktische implementatie van innovatieve technologie soms moeilijk van de grond komen. Als concreet voorbeeld van dit laatste noemt Juncker de Europawijde toepassing van zogeheten ‘connected cars’: via het internet onderling verbonden auto’s en vrachtwagens. De afkeer van een Europese bemoeienis met de nationale fiscale politiek draagt volgens hetzelfde witboek bovendien het gevaar in zich van een sociale en politiek-economische ‘race naar de bodem’, daar lidstaten gemakkelijk in de verleiding komen om onderling de economische competitie aan te gaan middels steeds lagere belastingtarieven voor (buitenlands) investeringskapitaal en het afzwakken van milieu- en consumentenbescherming.

Scenario 3: Een Europa van meerdere snelheden

Scenario 3 lijkt in grote lijnen op scenario 1 maar zet daarnaast zijn kaarten op verdergaande integratie op specifieke beleidsterreinen van de ‘willing and able’, binnen, en ondersteund door, het bestuurlijke en politieke raamwerk van de EU. Dit lijkt veel op wat sinds het Verdrag van Amsterdam met de daarin opgenomen mogelijkheid van ‘enhanced cooperation’, ook wel is aangeduid als ‘het Europa van de meerdere snelheden’, als ‘Europa à la carte’, of ‘het Europa van de variabele geometrie’. Juncker neemt echter geen van deze termen in de mond. In plaats daarvan noemt hij als voorbeelden van verdiepte samenwerking tussen een beperkt aantal lidstaten ‘Schengen’ en de Eurozone.

Schengen en de Eurozone lijken van buitenaf inderdaad sterk op vormen van ‘enhanced cooperation’/‘verdiepte samenwerking’, maar zijn in feite niet tot stand gekomen via de ‘enhanced cooperation’ procedure. Het Schengenverdrag van 1985 was oorspronkelijk een intergouvernementeel verdrag buiten de EU om tussen Duitsland, Frankrijk, en de Benelux. Met de verheffing van de afschaffing van interne grenscontroles tot een algemeen EU principe via het Verdrag van Amsterdam, verwierven Ierland en het VK ‘opt outs’. De Eurozone heeft

eveneens zijn basis in een algemeen verdrag (Maastricht) dat tevens ‘opt-outs’ toekende aan Denemarken en het VK.

Al met al is het onduidelijk wat Juncker als de constitutionele basis van scenario 3 voor ogen staat. Het Verdrag van Lissabon (Artikel 20 TEU en Artikelen 326 - 334 TFEU) houdt vast aan het principe dat minimaal 9 lidstaten bereid moeten zijn tot een verdiepte samenwerking wil die ook formeel een EU status kunnen verkrijgen. Het witboek rept niet van minimale aantallen deelnemers, ziet het daarentegen als een reële mogelijkheid dat rond 2025 een zestal lidstaten verdiepte samenwerking tot stand hebben gebracht op het gebied van defensie, hoewel de artikelen 329 en 333 TFEU (Lissabon), net als de Verdragen van Amsterdam en Nice verdiepte samenwerking op het gebied van veiligheid en defensie uitsluiten.

Toegegeven, de artikelen 42.6 en 46 TEU van het Verdrag van Lissabon laten dat onder de noemer ‘structured cooperation’/gestructureerde samenwerking wel weer toe voor sommige landen²⁰. Hoe dan ook, Juncker neemt aan dat op basis van scenario 3 rond 2025 een aantal lidstaten hun defensie-activiteiten verdergaand zullen hebben geïntegreerd. Dat zou ook het geval kunnen zijn op het gebied van binnenlandse veiligheid, terrorisme bestrijding en cybermisdaad middels verdiepte politionele en justitiële samenwerking, terwijl een andere groep van landen inmiddels hun belastingsystemen hebben geharmoniseerd en/of hun welvaartsstatelijke structuren op elkaar hebben afgestemd. Intussen blijft de EU net als in scenario 1 werken aan de versterking van de interne markt, aan de institutionele ondersteuning van de Euro, aan een gezamenlijk migratiebeleid, enz.

Scenario 4: Minder is meer

Inhoudelijk gezien komt dit scenario er op neer dat de EU een (beperkt) aantal beleidsterreinen tot prioriteit verheft, terwijl het zich afwendt van de niet geprioriteerde beleidsterreinen. Zo beschouwd lijkt scenario 2 – ‘De interne markt en niets anders dan de interne markt’ – op een specifieke invulling van scenario 4, met als niet onbelangrijk verschil dat in scenario 4 niet per sé voor de interne markt als allerhoogste prioriteit wordt gekozen.

20 Alleen die landen komen daarvoor in aanmerking die beschikken over een sterke defensie-industrie en daaraan gerelateerd wetenschappelijk en technologisch onderzoek, die bovendien actief zijn binnen het Europese Defensie Agentschap en via dit agentschap samen met andere lidstaten militaire technologie inkopen, en die werkelijk in staat zijn om serieus mee te doen aan gemeenschappelijke militaire missies.

De EU zou bijvoorbeeld al zijn kaarten kunnen zetten op klimaatpolitiek, gemeenschappelijke defensie en veiligheid, en stabilisering van de Euro. De Unie zou zich daarentegen kunnen terugtrekken uit onder meer het sociaal beleid, gezondheidsbeleid, consumentenbescherming, digitalisering, onderzoek en innovatie, werkloosheidsbestrijding, migratie beleid, landbouwbeleid, en regionale ontwikkeling, en dit in het vervolg overlaten aan de lidstaten.

Toch is het idee achter scenario 4 van een andere orde dan dat achter scenario 2. Voor dit laatste lijkt de legitimering van soevereiniteitsoverdrachten aan niet-economische samenwerkingsvormen uiterst problematisch, terwijl voor scenario 4 vooral middelenefficiëntie en beleidseffectiviteit van belang zijn. Mits de EU op de geprioriteerde terreinen ook meer competenties krijgt, vergelijkbaar met bijvoorbeeld de bevoegdheden die ze nu op het gebied van competitiebeleid heeft, zal de beleidsvorming binnen de geprioriteerde beleidsterreinen veel soepeler verlopen en de uitvoering en implementatie van genomen beleidsbesluiten ook veel effectiever zijn.

Uiteindelijk, zo verwacht Juncker, zal het in scenario 4 voor de Europese bevolking ook steeds duidelijker worden wie – het nationale of Europese niveau? – waarvoor verantwoordelijk is (verg. Bartholomeusz 2017). Dat zal ook het vertrouwen van de burgers in de EU versterken, al was het alleen maar omdat de kloof tussen beloftes, verwachtingen en het daadwerkelijk voldoen daar aan, veel kleiner zal worden.

Scenario 5: Breder en dieper

Scenario 5 wordt gedreven door een binnen Europa alom gedeelde overtuiging dat in een geglobaliseerde wereld zoals wij die vandaag de dag kennen en waarin nieuwe economische en politieke wereldmachten hun stempel op de globale economische, politieke, en juridische ordeningen proberen te drukken, de lidstaten van de EU het zullen afleggen wanneer ze afzonderlijk de uitdagingen die zich in en door het globaliseringsproces stellen, te lijf zouden moeten gaan. Anders gesteld, alleen een in verregaande mate geïntegreerd Europa kan zich met uitzicht op succes op het wereldtoneel begeven om mede vorm te geven aan wereldomspannende afspraken en regelgeving op het gebied van handel, financiën, justitiële samenwerking, en milieu en klimaat. Alleen een sterke, centraal geleide Economische en Monetaire Unie zal tegen financiële speculanten opgewassen zijn. Nationale muntstelsels kunnen zich tegen het geweld van het speculatieve fiitskapitaal niet meer teweer stellen, ook een Duitse Mark niet. Gegeven deze overtuiging zullen de lidstaten meer middelen en macht aan de EU overdragen.

Scenario 5 is duidelijk de meest maximalistische variant, alhoewel het termen als federatie of federalisme om begrijpelijke redenen niet in de mond neemt. Volgens dit ontwikkelingstraject zou Europa rond 2025 naar buiten toe spreken en optreden als een robuuste eenheid. Een Europese Defensie Unie zal zijn ingericht en opgetuigd, en samenwerking op het gebied van binnenlandse veiligheid zal, zoals het Witboek het formuleert, een kwestie van routine zijn geworden. Een gemeenschappelijke benadering van het immigratie fenomeen heeft zich ontwikkeld en de interne markt is uitgebreid met een diensten markt en een energie markt en de digitalisering, bijvoorbeeld in de vorm van ‘e-commerce’, zal Europa-breed zijn uitgerold. De EU kent een ‘ministerie van financiën’ dat volledig is uitgerust om over de Euro te waken en het fiscaal en sociaal beleid van de lidstaten te coördineren. En tenslotte zal er meer geld ter beschikking staan voor de EU ten behoeve van economische stimulering en technische ontwikkeling. De Reflectie Paper inzake ‘budget en financiering van de EU’ doet al de suggestie om de traditionele inkomstenbronnen van de EU te complementeren met bijvoorbeeld een Tobin-achtige belasting²¹ op financiële transacties en/of een belasting op de uitstoot van CO₂.

Haalbaar en wenselijk?

Hoe serieus zijn de scenario's die in het *Witboek Inzake de Toekomst van Europa* de revue passeren? Dat verschilt nogal. Van scenario 2 – de interne markt en niets anders dan de interne markt – zei Juncker bij de presentatie van zijn witboek al dat hij daar niets in zag (Janning 2017). “Waarom dan toch als een mogelijk scenario opgenomen?”, kan men zich afvragen. Een welwillende interpretatie zou zijn dat scenario 2 is gepresenteerd ter wille van de volledigheid. Hoe dan ook, het blijft ironisch om oog in oog met de Brexit een scenario te presenteren dat het VK altijd na aan het hart heeft gelegen. Of zoals Lain Begg opmerkt, “‘nothing but the single market’ could well appeal to all but the most extreme Brexiteers” (Begg 2017: 3). Maar Brexit of niet, en naar de smaak van de Commissie of niet, scenario 2 lijkt hoe dan ook niet uitvoerbaar. Het ziet over het hoofd dat het juist het succes van de Europese economische integratie is geweest, met als voorlopige mijlpaal de totstandbrenging van een Europese interne markt voor goederen en kapitaal, die de overheden van de lidstaten, mede onder druk van

21 De ‘Tobin belasting’ is vernoemd naar de Nobelprijswinnaar in de economie James Tobin. Al in de vroege jaren zeventig stelde hij voor om de speculatie die werd uitgelokt door sterk wisselvallige financiële wisselkoersen na de ineenstorting van het Bretton-Woods systeem te dempen door een kleine belasting te heffen op iedere puur financiële transactie, dus op iedere aankoop van valuta met het oog op verkoop daarvan met winst.

hun eigen burgers, gedwongen heeft om de negatieve nevengevolgen daarvan, zoals voedselschandalen en milieuvervuiling op Europees niveau aan te pakken. Bovendien is 65% van de EU burgers voor een gemeenschappelijke buitenlandse politiek en 75% voor gemeenschappelijk defensie- en veiligheidsbeleid (Eurobarometer 2017). Kortom, gegeven de voorkeuren van het electoraat in het overgrote deel van de lidstaten lijkt het politiek gezien tamelijk riskant voor partijelites om te pleiten voor scenario 2. Het is bovendien zeer de vraag of met dit scenario de EU nog lang zou overleven aangezien we hier met een recept te maken hebben dat bij gebrek aan enige sociale en arbeidsbescherming het door globaliseringsangsten gevoede euro-sceptische populisme alleen maar zou versterken.

Scenario 4 – ‘minder is meer’ – lijkt ook weinig realistisch. Zoals Frassoni (2017) voorziet zal het gelijktijdig renationaliseren van alle niet geprioriteerde beleids-terreinen inclusief de politieke competenties die daarbij horen, tot een onwerk-
bare chaos leiden. Bovendien, het onderscheiden van beleidsterreinen mag om analytische redenen nuttig zijn, in werkelijkheid zijn die terreinen sterk onder-
ling verweven. Zelfs het buitenlands beleid, traditioneel toch een redelijk afge-
bakend gebied, is vandaag de dag compleet doorwoekerd van kwesties, opties, en
preferenties die hun grond vinden in de vak-ministeries en Europese minister-
raden die zich op handel, ontwikkelingssamenwerking, milieu, volksgezondheid,
enz. concentreren.

Maar nog afgezien van technische en theoretische bedenkingen tegen scena-
rio 4, is het al genoeg om – inderdaad *met* Juncker – vast te stellen, dat als de EU
ergens niet goed in is, dan betreft dat wel het gemeenschappelijk identificeren
en vaststellen van prioriteiten.

Blijven er nog 3 scenario's over – scenario 1, 3 en 5. Om met het laatste scenario
te beginnen: alhoewel EURACTIV.com rond 1 maart uit de mond van Commissie-
ambtenaren mocht optekenen dat scenario 3 Junckers favoriet was (Gotev
2017), melden hooggeplaatste bronnen binnen de Commissie nu dat in zijn “Sta-
te of the European Union” van september 2017 Juncker zich zal uitspreken voor
scenario 5 (Valero, J. 2017).

We zullen voor het einde van september weten waar Juncker precies voor
staat, maar een scenario dat er toe zal leiden dat in 2025 op zijn minst de *contouren*
zichtbaar zullen zijn van een Europees ‘ministerie van financiën’, van een finan-
ciële en fiscale unie, van een Europese Defensie Unie, van een gemeenschappelijk
vluchtelingen- en immigratiebeleid, om maar enkele van de ‘federalistische’ ver-
gezichten te noemen, lijkt toch buitengewoon onwaarschijnlijk. Daarvoor zijn
de tegenstellingen tussen de Visegrad landen en de West-Europese lidstaten op
het gebied van migratie en asielvraagstukken, tussen Zuid- en Noord-Europese
lidstaten op het gebied van macro-economisch en fiscaal beleid, tussen Eurozone

landen en non-Euro lidstaten als het gaat om het beheer van de EMU, tussen lidstaten met een traditie van neutraliteit en landen als Polen en Frankrijk als het gaat om het opzetten en inrichten van een Europese Defensie, enz., veel en veel te groot. Het is bovendien niet goed in te zien hoe een meer federaal geïntegreerd Europa tot stand kan komen, zonder de Europese verdragen te hervormen, die dan in sommige lidstaten weer tegen referenda aan zullen lopen. En dan is het zeer de vraag of de burgers van de verschillende lidstaten op een relatief korte termijn (2025!) een dermate verregaande integratie ook willen.

Hierboven is al gesuggereerd dat scenario 3 (een Europa van meerdere snelheden) in feite voortbouwt op scenario 1 (doorgaan op de ingeslagen weg), met dien verstande dat scenario 3 de met scenario 1 ook al gegeven mogelijkheid van ‘verdiepte samenwerking’ tussen een beperkt aantal lidstaten meer op de voorgrond plaatst. Inderdaad, lange tijd hebben de lidstaten de mogelijkheid van ‘enhanced cooperation’ genegeerd, maar sinds februari 2013 zijn zulke verdiepte samenwerkingsvormen tussen een beperkt aantal lidstaten al tot stand gekomen op het gebied van het scheidingsrecht (17 lidstaten), en patent-verlening (alle lidstaten behalve Spanje). Bovendien is er al door 10 lidstaten besloten tot een ‘Tobin tax’-achtige belasting op valutatransacties, en door 17 lidstaten tot het instellen van een Europese openbare aanklager. In die zin lijkt scenario 3 eveneens aan te sluiten bij de status quo en als zodanig ook de voorkeur te hebben van de meeste commentatoren op het *Witboek Inzake de Toekomst van Europa* (zie bijvoorbeeld Begg 2017, Stavrou 2017, en EURACTIV.com 2017).

Tegelijkertijd is scenario 3 ook een bron van misverstanden. Zo wordt soms gesuggereerd dat het praktisch gesproken om een ‘two-speed’ Europa, of om een core/periphery Europa zou gaan en wordt even gemakkelijk het beeld van een Europa van concentrische cirkels geschetst (verg. Van Vlastuin 2017). Maar zoals de al gerealiseerde en nog komende vormen van verdiepte samenwerking duidelijk maken, kan het om veel meer snelheden gaan, voortgestuwd door wisselende coalities. Neem een lidstaat als Nederland. Nederland doet niet mee aan ‘enhanced cooperation’ betreffende het scheidingsrecht, en het heeft al duidelijk gemaakt niet mee te doen aan een belasting op financiële transacties, terwijl het evenmin veel ziet in een Europese openbare aanklager. Heeft Nederland zich daarmee in de periferie van het Europese integratieproces geplaatst?!

Gegeven de onduidelijkheden op constitutioneel vlak is het niet verwonderlijk dat de Visegrad landen huiverig tegenover scenario 3 staan, wat niet hoeft te betekenen dat ze a priori tegen alle vormen van verdiepte samenwerking zijn. De Poolse President van de Europese Raad, Donald Tusk, is vóór zo lang het maar binnen de regels van het Verdrag van Lissabon blijft – en dáárin lijkt inderdaad het probleem te schuilen. De Europese Verdragen stellen niet alleen als voorwaarde voor ‘enhanced cooperation’ dat per geval minimaal 9 lidstaten aan die samenwerking dienen deel te nemen, maar bijvoorbeeld ook dat het samen-

werkingsverband dient open te staan voor alle lidstaten die vanaf het begin of eventueel later willen deelnemen en daartoe ook in staat zijn. Zolang daaraan wordt vastgehouden kunnen bepaalde lidstaten niet structureel worden uitgesloten. Een versoepeling van de regels in dezen zou misschien tot een intensiever gebruik van deze integratiemodus kunnen leiden, maar dat zou alleen via een officiële aanpassing van het Verdrag van Lissabon kunnen, en dat is wel het laatste waar de Europese regeringsleiders naar uitkijken.

Wat Cameron niet voor elkaar kreeg, daar zou een EU-wijde keuze voor scenario 3 – Duitsland, Frankrijk, Italië, en Spanje hebben zich er al positief over uitgelaten – de facto wel in slagen, namelijk een streep te zetten door het ideaal van een ‘ever closer union’ (zie ook Begg 2017). Het zou ook een Europa van juridische ongelijkheden impliceren voor zover per geval inwoners van lidstaten die wel aan verdiepte samenwerking deelnemen andere rechten (en verplichtingen) verwerven dan burgers van lidstaten die niet mee doen. Het zou bovendien tot een versterking van de intergouvernementele besluitvorming binnen de EU leiden en tot een ondermijning van de rol van het Europese Parlement, simpelweg omdat afspraken over verdiepte samenwerking afspraken tussen regeringen van lidstaten betreffen, weliswaar onder bemiddeling van de Commissie, maar zonder tussenkomst van het EP (verg. Frassoni 2017).

Scenario 3 zal de wettelijke en regulatieve transparantie van de EU bepaald niet ten goede komen, althans niet voor de gewone burger. Het biedt wel de kans om op sommige beleidsterreinen de kloof te verkleinen tussen de verwachtingen van de burgers en wat hun regeringen via de EU tot stand kunnen brengen. Op alle andere terreinen blijft het regime van scenario 1 intact. Dat is beslist niet transparanter en vergeleken met scenario 3 veel stroperiger waar het Europese besluitvormingsprocessen betreft, simpelweg omdat onder scenario 1 veel meer onduidelijkheden omtrent doelen, prioriteiten, en beleidsmiddelen blijven bestaan.

Ter afsluiting

Al met al lijkt scenario 3, onvermijdelijk in combinatie met scenario 1, het meest haalbare. Is het ook een wenselijk scenario? Scenario 3 heeft het in zich om de outputlegitimatie van de EU te versterken, of misschien is het beter te zeggen: ‘terug te winnen’, nadat de Euro-crisis die flink heeft ondermijnd (zie Scharpf 2012) – en outputlegitimatie, d.w.z. beleid leveren dat effectief tot stand brengt wat de Europese burgers willen en van hun overheden verwachten, is waar de EU het traditioneel van moet hebben.

Daarnaast kan binnen de context van scenario 1 de inputlegitimatie, d.w.z. de legitimiteit die een politiek stelsel daaraan ontleent dat degenen die onderworpen zijn aan collectief bindende besluiten ook een stem hebben binnen het besluitvormingsproces, wel degelijk worden versterkt. Het lijkt althans voor de hand te liggen om de Europese financiële, fiscale en economische politiek te ‘normaliseren’, wat inhoudt dat het Europese Parlement op deze terreinen de functies en competenties toegewezen krijgt die het op andere terreinen ook heeft. Tegelijkertijd zou de Eurogroup, het nogal schimmige beraad van de ministers van financiën van lidstaten die tot de Eurozone behoren, de status van een normaal, formeel Europees instituut moeten krijgen dat aan de gangbare regels van transparantie en verantwoording voldoet. Of zoals de Reflectie Paper betreffende de verdieping van de Economische en Monetaire Unie het stelt: “Completing the EMU also means greater democratic accountability and higher transparency about who decides what and when at every level of governance. The European Parliament and national parliaments need to be equipped with sufficient powers of oversight, following the principle of accountability at the level where decisions are taken.”

Dezelfde paper dringt er ook op aan het EP direct te betrekken bij het Europese Semester en bij vraagstukken die het Verdrag inzake Stabiliteit en Groei (Stability and Growth Pact) betreffen.

Zeker, de hang naar efficiënte besluitvormingsprocessen die uitmonden in effectief beleid schuurt vaak ongemakkelijk tegen de criteria van substantiële en democratisch-procedurele legitimiteit, maar niet altijd. Dat de verregaande (‘exclusieve’) competenties van de Commissie op het gebied van competitiebeleid niet of nauwelijks liggen ingebed in structuren van transparante, democratische verantwoordingsprocessen, heeft tot nog toe weinig kritische stof doen opwaaien. Executief-bureaucratische technocratie is klaarblijkelijk voor sommige beleidsterreinen aanvaardbaar op functioneel rationalistische gronden, zoals die ook de legitimiteit van autonome, politiek onafhankelijke centrale banken ondersteunen. De vraag welke beleidsterreinen in verregaande mate aan bureaucratisch georganiseerde expertise kunnen worden overgelaten en welke beleidsprocessen vooral onderworpen moeten blijven aan de inderdaad tijdrovende, niet per sé efficiënte structuren van deliberatieve democratische besluitvorming, zou zo beschouwd vooraf dienen te gaan aan de vraag of en hoe een mengsel van scenario 1 en scenario 3 er uit zou kunnen zien. Maar dergelijke vragen kunnen uiteindelijk alleen een overtuigend en tevredenstellend antwoord vinden in processen van deliberatieve democratische besluitvorming die zich buiten de bastions van de functioneel-rationalistische bureaucratische machtsuitoefening afspelen.

Natuurlijk kon de kritiek niet uitblijven dat de Europese Commissie met haar *Witboek Inzake de Toekomst van Europa* de kans heeft laten lopen om een

heldere blauwdruk van een toekomstige EU te presenteren (verg. Stavrou 2017; Frassoni 2017). Vanuit een democratisch gezichtspunt lijkt het echter beter dat de Commissie het achterwege heeft gelaten om grootse visionaire plannen te parachuteren. Daarvoor is het democratisch mandaat van de Commissie te fragiel. En gezien de aard van de problemen waar Europa nu en in de nabije toekomst voor zal staan zou een incrementele, stap voor stap benadering wel eens verstandiger kunnen zijn dan top-down voor eens en altijd de toekomst van de EU te willen vastleggen. Of zoals Armin Cuyvers het formuleert, “A grand vision could have confirmed the perception of an EU out of touch with political reality” (Cuyvers 2017). Laten degenen die zich positief betrokken voelen bij het Europese integratieproces gewoon tevreden zijn als het Witboek en de vijf ‘Reflection Papers’ inderdaad een bijdrage leveren aan de brede discussie die de EU heel hard nodig heeft.

Tannelie Blom is hoogleraar Europese studies aan de Universiteit van Maastricht.

Literatuur

- Bartholomeusz, J. “Juncker’s White Paper Has the Answers – and That is the Great Tragedy”, Verkrijgbaar via: <https://eu.boell.org/en/2017/03/23/junckers-white-paper-has-answers-and-great-tragedy>, 2017.
- Begg, L. “The Commission’s White Paper on the Future of Europe – a case of what might have been...”, Verkrijgbaar via: <http://blogs.lse.ac.uk/europpblog/2017/03/08/the-commissions-white-paper-on-the-future-of-europe-a-case-of-what-might-have-been/>, 2017.
- Cuyvers, A. “Five Scenarios for Europe – Understanding the Commission’s White Paper on the Future of Europe”, Verkrijgbaar via: <http://verfassungsblog.de/five-scenarios-for-europe-understanding-the-eu-commissions-white-paper-on-the-future-of-europe/>, 2017.
- EURACTIV.com “The EU may bend to keep from breaking”, Verkrijgbaar via: <https://www.euractiv.com/section/future-eu/opinion/the-eu-may-bend-to-keep-from-breaking/Van>, 2017.
- Frassoni, M. “Jean-Claude Juncker’s white paper on the future of Europe: five scenarios not to make a choice”, Verkrijgbaar via: <https://europeangreens.eu/news/jean-claude-juncker%E2%80%99s-white-paper-future-europe-five-scenarios-not-make-choice>, 2017.

- Gotev, G. "Juncker's real scenario is multi-speed Europe", Verkrijgbaar via: <https://www.euractiv.com/section/future-eu/news/junckers-real-scenario-is-multi-speed-europe/>, 2017.
- Janning, J. "Scenarios for Europe: Deciphering Juncker's White Paper", Verkrijgbaar via: http://www.ecfr.eu/article/commentary_scenarios_for_europe_deciphering_junckers_white_paper, 2017.
- Scharpf, F. "Legitimacy Intermediation in the Multilevel European Polity and Its Collapse in the Euro Crisis", *MPIfG Discussion Paper* 12/6/2012.
- Stavrou, P. "Thoughts on the White Paper about the future of Europe", Verkrijgbaar via: <https://protesilaos.com/future-eu-white-paper/>, 2017.
- Valero, J. "Tusk against the Quartet's multi-speed Europe", Verkrijgbaar via: <https://www.euractiv.com/section/future-eu/news/tusk-against-the-quartets-multi-speed-europe/>, 2017.
- Vlastuin, E. van, "Siebo Jansen: En nú is het tijd voor de verdieping van Europa", *Reformatorisch Dagblad* 10-04-2017.

Signalementen

Ton Vink

Chabot, Boudewijn, *De weg kwijt. De zorgelijke staat van de euthanasiewet*. Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar, 2017, 80 pp. €11,99.

Er heerst geen diepe stilte in Nederland-euthanasie-land en daarvan is dit kleine boekje een signaal. Het is een signaal dat weer volgt op een discussie die voortvloeide uit de publicatie van een aantal oordelen van de regionale toetsingscommissies euthanasie (RTE). In die oordelen sprak de RTE het 'zorgvuldig' uit over een aantal casussen van 'euthanasie-bij-gevorderde-dementie' waarbij op grond van het heimelijk toedienen van slaapmedicatie op z'n minst een vraagteken geplaatst had mogen (en moeten) worden. Chabot bekritiseerde de in zijn ogen zorgelijke staat van de euthanasiewet (Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding – WTL) waarvan deze oordelen signaal waren. Volgens de voorzitter van de RTE, Jacob Kohnstamm, maakte Chabot zich schuldig aan *framing* en dan "ben je de weg een beetje kwijt". (Zie ook mijn bijdrage "Euthanasie en de aard van de aandoening. Over euthanasie bij dementie, psychiatrie en voltooid leven", in het vorige nummer van F&P, pp. 20-38). De casuïstiek in kwestie zou zeker aanleiding moeten zijn voor een kritische blik op de rol die de "schriftelijke verklaring, inhoudende een verzoek om levensbeëindiging" in de Nederlandse euthanasiepraktijk speelt. Chabot plaatst vraagtekens achter de rol die deze schriftelijke verklaring in de loop van de tijd is gaan spelen, en dat lijkt mij, tegen de achtergrond van de praktijk die zich heeft ontwikkeld, zeker terecht. Naast de problematiek van euthanasie-bij-gevorderde-dementie bekritiseert Chabot de gang van zaken bij chronisch psychiatrische patiënten en de – actuele – 'voltooid levers'. Hij maakt zich er zorgen over dat de zorgvuldigheidseisen uit de wet vervallen tot af te vinken hokjes, in het voetspoor waarvan ook de toetsingscommissie haar geloofwaardigheid verliest. Zoals Esther Pans in haar proefschrift *De normatieve grondslagen van het Nederlands euthanasierecht* (2006) onderstreepte, is onze 'euthanasiewet' gefundeerd op 'open normen', terug te vinden in de zorgvuldigheidseisen die de wet stelt. Dat maakt de discussie hierover, zoals die ook in dit boekje gevoerd wordt, natuurlijk van evident belang.

Dennet, Daniel C. *Van bacterie naar Bach en terug. De evolutie van de geest*. Amsterdam: Atlas Contact, 2017, 518 pp. €34,99.

Zoals Dennett in zijn korte Appendix zegt: “Ik heb geprobeerd het boek zo te schrijven dat de lezer niet over kennis van mijn eerdere werken hoeft te beschikken, en ik heb slechts enkele verwijzingen ernaar opgenomen.” Dennett zegt gelukkig niet dat de lezer niet over kennis hoeft te beschikken, want dat moet die lezer met zekerheid wél. Er komen behoorlijk wat wetenschappelijke theorieën en concepten aan bod waarin de auteur zelf wellicht gewend is te verblijven, maar die voor de lezer meer uitleg behoeven – tenminste, de lezer die echt wil begrijpen. Natuurlijk was het boek dan nóg omvangrijker geworden. Na de eerste twee van de vier miljard jaren waarin het leven op onze planeet evolueert, gebeurt er iets opmerkelijks: “twee verschillende prokaryoten, een bacterie en een archaeon, elk met zijn eigen competenties en gewoonten, die het gevolg waren van miljarden jaren onafhankelijke evolutie, botsten op elkaar.” Dat gebeurde vaker, maar in dit bijzondere geval vernietigde de een niet de ander maar “liet hij de ander in leven, en door domme mazzel bleek hij vervolgens beter aangepast dan hij als alleenstaande solist was geweest.” (21 e.v.) En zo is het gekomen! De lezer heeft dan nog heel veel voor de boeg, waaronder veel uiterst leerzaam en instructief. Dennett probeert wat hij in al die jaren te bieden had, bijeen te brengen en samen te vatten. Een belangrijke rol in zijn verhaal is weggelegd voor wat hij “omkeringen van het denken” noemt, vertegenwoordigd in het denken van Darwin, Turing en Hume. Wat Darwin (1809-1882) betreft werd dat door een van zijn critici in 1868 verwoord als dat Darwin “in een vreemde omkering van het denken lijkt (...) te denken dat Absolute Onwetendheid geheel in staat is om de plaats van Absolute Wijsheid in te nemen in alle triomfen van het scheppend vermogen.” (70) Daaraan aansluitend beschrijft Dennet de door Alan Turing (1912-1954) veroorzaakte “vreemde omkering van het denken” als volgt: “een volmaakte en mooie rekenmachine hoeft niet te weten wat rekenen is.” (72). Wat Hume (1711-1776) betreft verwijst Dennett naar “wat ik Humes vreemde omkering van het denken noem, omdat hij, lang voordat Darwin en Turing met hun omkeringen kwamen, met zijn beschrijving van onze beleving van de relatie tussen oorzaak en gevolg een eerdere versie daarvan heeft gegeven.” (393) Uiteindelijk blijken deze omkeringen bij uitstek relevant voor de verhouding tussen wat Dennett noemt “het manifeste beeld” en het “wetenschappelijke beeld” van verschijnselen. Complete wetenschap op een bepaald terrein ontstaat pas wanneer we het eerste beeld “in lijn kunnen brengen” met het tweede (bijv. p. 407). En uiteindelijk wil dit boek daaraan een bijdrage leveren. Het laatste woord over de menselijke ‘geest’, ‘ziel’ of ‘bewustzijn’ zal er overigens niet mee gezegd zijn. Maar voor wie bereid is te onderschrijven dat de weg belangrijker is dan het doel, zijn het ruim vijfhonderd interessante pagina’s.

Gustaaf C. Cornelis

Wetenschapsethisch manifest

Blauwdruk van een vernieuwde universiteit

Geregeld klaagt er een stem over mistoestanden aan de universiteiten. Jonge vorsers zouden kampen met mentale problemen. Academici zouden onder al te grote werkdruk staan. De media rapporteren over opleidingen die uitdoven, over een fraudegeval of over een conflict tussen onderzoekers. De universitaire overheden erkennen dat er weleens een probleem de kop opsteekt, maar minimaliseren zo snel en efficiënt mogelijk de omvang daarvan. Heimelijk wordt er geprutst waar het knelt, in de hoop dat het allemaal niet zo'n vaart zal lopen. Het ongenoegen stijgt daarentegen: studenten, assistenten en hoogleraren verenigen zich, houden symposia en zoeken naar oplossingen.

Dit boek is niet alleen getuige van al wat er misloopt in de universitaire wereld, het biedt ook een oplossing aan een compleet scheefgegroeide situatie. Gedreven door de marktlogica van de maatschappij waarin de universiteit ingebed ligt, concentreren de academici zich thans vooral op publicaties. De kwaliteit van het onderwijs, van het onderzoek en van het academische leven lijdt hieronder. Maar de complexiteit van de academische wereld vraagt om een bijzondere aanpak. De auteur beschrijft een holistische benadering om de academici weer te laten excelleren in onderwijs, onderzoek en dienstverlening.

Gustaaf C. Cornelis doceert wetenschapsfilosofie aan de Vrije Universiteit Brussel en Universiteit Antwerpen. Hij studeerde wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit Brussel, Universiteit Gent en de Atheense Polytechnische Universiteit. Hij is auteur van diverse wetenschapsfilosofische artikels en boeken, waaronder *Francis Bacon 'twittert': de nieuwe academie*.

