

Bedankt voor het downloaden van dit artikel. De artikelen uit de (online)tijdschriften van Uitgeverij Boom zijn auteursrechtelijk beschermd. U kunt er natuurlijk uit citeren (voorzien van een bronvermelding) maar voor reproductie in welke vorm dan ook moet toestemming aan de uitgever worden gevraagd.

Boom

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912.

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.cedar.nl/pro).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

info@boomamsterdam.nl
www.boomuitgeversamsterdam.nl

Twee visies op menswaardig leven en sterven

In de huidige, laatmoderne tijd staan twee visies op de betekenis van menswaardig leven en een menswaardige dood op een niet te verzoenen wijze tegenover elkaar. In de eerste visie, die welhaast vanzelfsprekend is geworden, spelen begrippen als levenskwaliteit, individuele autonomie en zelfmanagement een centrale rol. De tweede visie is gebaseerd op noties als gave, verbondenheid en elementaire menselijke waardigheid. Het komt erop aan de beperktheden van de eerste visie bloot te leggen en de waarde van de tweede visie, die onder zowel gelovigen als niet niet-gelovigen zijn pleitbezorgers kent, te blijven articuleren en te cultiveren.

door Herman De Dijn

De auteur is emeritus hoogleraar wijsbegeerte aan de Katholieke Universiteit Leuven.

IN DE HUIDIGE, LAATMODERNE TIJD STAAN TWEE VISIES op menselijk leven en dus ook op wat een menswaardig leven en een menswaardige dood betekenen, lijnrecht tegenover elkaar. In de eerste visie spelen begrippen als autonomie en levenskwaliteit een centrale rol; in de tweede noties als gave, verbondenheid en elementaire menselijke waardigheid. Aanhangers van de eerste visie (zoals Steven Pinker¹) vinden de tweede visie mystificerend en gevaarlijk, een conservatieve poging om de klok van secularisatie en vooruitgang terug te draaien. Aanhangers van de tweede visie (zoals Michael Sandel²) vinden dat de eerste een abstract en vertekend begrip van menselijk leven en samenleven biedt, waarvan de ethisch-maatschappelijke gevolgen niet te overzien zijn. De tegenstelling tussen de twee visies beantwoordt geenszins, zoals soms voorgesteld wordt (bijvoorbeeld door Pinker), aan de tegenstelling tussen een religieuze en een seculiere levens-

visie, ook al is het zo dat gelovigen doorgaans wel de tweede zullen aanhangen. In de huidige maatschappelijke context heeft de eerste, ‘liberale’ visie de bovenhand; ze beantwoordt duidelijk aan de tijdgeest en lijkt ook zoveel klaarder en rationeler dan de tweede. In publieke discussies lijkt de tweede al bij voorbaat het onderspit te moeten delven.

Ik zal de twee visies achtereenvolgens beknopt voorstellen. Dat er van beide visies meerdere min of meer subtiel van elkaar afwijkende filosofische versies bestaan, zal ik naast me neerleggen. Ik zal proberen een beeld te schetsen van de twee visies zoals die maatschappelijk impliciet of expliciet een rol spelen. We zullen zien dat de voorstelling van de tweede visie heel wat minder eenvoudig is dan die van de eerste.

De gangbaarste, haast vanzelfsprekend geachte visie op het menselijk leven ziet dat leven als een tijdruimte waarin het ik op basis van natuurlijke talenten en verworven capaciteiten autonoom gekozen doelen nastreeft. Deze doelen kunnen samengevat worden in de term ‘levenskwaliteit’. De gemeenschap (de staat) moet erop toezien dat elk individu recht heeft op dat soort autonomie in functie van het streven naar levenskwaliteit. Een leven dat de moeite waard is, een leven met kwaliteit, betekent een leven met zo weinig mogelijk onaangename en zo veel mogelijk aangename en/of interessante ervaringen; in één woord een gelukkig leven. Dit hoeft niet in al te eng hedonistische zin begrepen te worden. Een kwaliteitsvol leven impliceert immers ook het hebben van ervaringen van erkenning door anderen. Kwaliteit is geen puur contextloos begrip; het staat dus niet compleet los van kwaliteitsstandaarden in een gemeenschap op een bepaald moment. Maar het is uiteindelijk toch de subjectieve ervaring die het criterium is: het is het genieten van het leven, inclusief het genot van de erkenning, van het gezien worden als gelukkig/succesvol door anderen, dat belangrijk is. Indien we in deze context toch van een menswaardig leven (willen) spreken, dan kan dat alleen betekenen: een leven met voldoende levenskwaliteit (en erkenning daarvan door anderen). De generatie jongeren van vandaag wordt door sommige sociologen omschreven als de *YOLO*-generatie: deze generatie beseft dat ‘you only live once’ en handelt daar ook naar (‘Geniet ervan zolang het kan’). Anderen omschrijven haar echter veeleer als de *LAM*-generatie: ‘Look at me!’ Er is eigenlijk geen tegenstelling tussen beide: voor een sociaal wezen als de mens behoort tot het geluk hier en nu zeker ook dat je geluk/succes door anderen gezien en toegejuicht wordt. In feite gelden die karakterisering, die tegelijk als een soort sociale norm fungeren, vandaag voor iedereen, ook voor ouderen (‘oudere jongeren’, zoals Koot en Bie zouden zeggen).

In het perspectief van de ‘liberale’ visie is de dood gewoon het (voorlopig nog altijd onontkoombare) einde van het leven: ‘You only live

once.' Problematisch is niet de dood, maar aftakeling en ouderdom, die levenskwaliteit zodanig kunnen verminderen dat de volgende vraag onvermijdelijk rijst: is het leven nog wel de moeite waard? Een leven zonder

In een liberale visie is een leven zonder voldoende levenskwaliteit zinloos en mensonwaardig

voldoende levenskwaliteit is zinloos en mensonwaardig. Je kunt daar maar beter een einde aan maken, en waarom niet met een afscheidsfeestje voor vrienden en kennissen als je daar nog toe in staat bent? Een maatschappij die via euthanasie en medisch begeleide suïcide de

wettelijke mogelijkheid biedt om een einde aan het leven te maken wanneer men dat autonoom verkiest, kan alleen maar beschouwd worden als een humane maatschappij, een lichtend voorbeeld voor maatschappijen waar die mogelijkheid er niet is. Dat groepen, zeker minderheidsgroepen, vanuit hun religieuze taboes bezwaar hebben tegen een wet die hen zelf tot niets verplicht, is gewoon ondemocratisch: eigenlijk is kunnen kiezen voor een goede dood een mensenrecht.

Wat tegenstanders van euthanasie de *slippery slope* noemen, is alles welbeschouwd vanuit de 'liberale' visie de logica zelf. De al gerealiseerde of nog te realiseren uitbreidingen van de euthanasiewet in de richting van (bepaalde) minderjarigen, zieken met (in eigen ogen) ondraaglijk psychisch lijden, (hoog)bejaarden die hun leven als 'voltooid' zien, en dementen (zeker met een vooraf opgestelde wilsbeschikking), liggen volkomen in de lijn van de 'liberale' visie op (de geest van) de wet. Er gaan al stemmen op om nog een stap verder te gaan. Als levenskwaliteit centraal staat, moet men dan niet ook de vraag stellen of er niet een *duty to die* is? Zeker wanneer men constateert dat de kosten voor familie en/of gemeenschap om QALY's (*quality-adjusted life years*) aan het leven toe te voegen de pan uit rijzen? Is het aanvaardbaar dat sommige individuen zich aan een uitzichtloos leven vastklampen wanneer het voor iedereen (en eigenlijk ook voor henzelf) duidelijk is dat hun leven nauwelijks of geen kwaliteit heeft of nog te verwachten heeft? Natuurlijk moet men hierover met het betrokken, autonome individu in discussie gaan. Maar kan of mag men die discussie blijven ontwijken, zoals dat in Europa nog altijd gebeurt?³

De tweede visie biedt een radicaal andere kijk op menselijk leven. Elk menselijk leven is gekenmerkt door *natality*, 'geboortigheid' (Hannah Arendt/Michael Sandel). Elk menselijk leven is ook ten diepste bepaald door lotsverbondenheid: geboren uit welbepaalde ouders (een vrouw en een man), in een welbepaalde historisch-maatschappelijke context die het individu niet zelf heeft gekozen. Geboortigheid en lot zijn niet alleen fei-

telijke, neutrale gegevens, zij hebben ook ‘existentiële’ betekenis. Ze bepalen (ten dele, maar toch diep) het individu dat we zijn, de onherleidbare ‘singulariteit’ die we zijn. Dat blijkt uit van alles en nog wat (bijvoorbeeld uit de zoektocht van zogenoemde *Eiskinder* – kinderen geboren uit ivf met spermadonatie – naar hun biologische vader). Het leven is een gave – vandaar het bestaan en de verwachting van dankbaarheid tegenover ouders, familie of gemeenschap. Die gave kan door de aard van de ‘erfenis’ (genen, armoede, allerlei andere achterstellingen) natuurlijk een min of meer ‘vergiftigde’ gave blijken te zijn. Het leven zien als een gave is in deze optiek niet tegenstrijdig met autonomie; het is juist de basis van een autonomie die de vorm aanneemt (en moet aannemen) van *verantwoordelijkheid*, een antwoord op de gave die tegelijk een opgave is om de erfenis(sen) op een eigen manier vorm te geven, door te geven (of te boven te komen). De metafoor die het best bij het menselijk leven past is niet die van zelfmanagement (op grond van levenskwaliteit), maar die van het schrijven van een eigen verhaal in aansluiting bij andere verhalen die een deel van de stof leveren. Waar het in het leven(sverhaal) om gaat zijn niet louter feiten of ervaringen, maar betekenisvolle feiten die om specifieke, betekenisvolle reacties, attitudes en emoties vragen. Emoties zijn geen puur psychisch-fysiologische fenomenen, maar veronderstellen inzicht in de betekenis van gebeurtenissen; ze zijn betekenisvolle reacties op de waarden die zich daarin tonen. Gelukervaringen zijn niet het doel van het leven, maar de bijproducten ervan. Man-vrouw- of ouder-kindrelaties staan niet in dienst van de ervaringswinst die ze opleveren; het is de relatie zelf met die welbepaalde persoon waar het op aankomt. We hopen natuurlijk dat onze relaties geluk opleveren; maar ook als dat niet zo is, kunnen we ze niet zomaar inwisselen voor andere die betere resultaten opleveren. Erkenning door anderen is niet een middel tot het genoegen gezien te worden. Als we weten dat de erkenning *fake* is of berust op misleiding, is het genot oninteressant of verwerpelijk. Relaties tussen mensen zijn geen relaties tussen ervaringsmachines, maar relaties tussen unieke, onvervangbare personen.

Als dat het juiste beeld is van het menselijk leven, moet ook de dood iets anders zijn dan het loutere einde van een serie subjectieve ervaringen. Dan is de dood niet alleen een onontkoombare feitelijkheid, maar ook iets onvoorstelbaars (voor onszelf) en iets ontzagwekkends (voor anderen). Het gaat om het einde van een wezen dat kwetsbaar en sterfelijk is zoals alle andere levende wezens, maar dat tegelijk voor zichzelf en voor anderen van unieke betekenis is. De dood van een mens kan niet gewoon het stoppen zijn van een ervaringsmachine, noch iets waarover iemand kan beschikken als over een middel. Hij is zoiets als ‘het einde van een wereld’, een (kleine) apocalyps. Ook de gedachte dat men op een bepaald ogenblik het leven

kan beschouwen als ‘voltooid’ lijkt in dit perspectief verre van evident: wanneer is een verhaal, ingebed in andere verhalen, immers definitief ten einde? Ten slotte kan er geen *recht* zijn op een goede dood, omdat dat veronderstelt dat een ander de plicht heeft je die dood te bezorgen en een ontzagwekkend taboe te doorbreken.

De Amerikaanse rechtsfilosoof Ronald Dworkin⁴ vergelijkt de uniciteit van elk menselijk leven met die van een kunstwerk of een uitzonderlijk landschap. Maar, zo moet men eraan toevoegen, in het geval van de mens is elk individu, al dan niet uitzonderlijk, ‘een waarde op zich’. Elk menselijk leven is hors commerce. Elke mens, elk individu geboren uit een vrouw, heeft een onaantastbare ‘menselijke waardigheid’.⁵ Het leven en de dood *van een mens* hebben dan ook een *sacrale* betekenis;⁶ dat wil volgens Dworkin zeggen dat ze zelf onaantastbaar zijn. Er bestaan dus twee ideeën van mens(on)waardigheid: enerzijds de idee uit de eerste visie dat een tekort aan subjectieve kwaliteit van leven mensonwaardig is; anderzijds de idee uit de tweede visie dat elke mens een *onvervreembare* menselijke waardigheid bezit. Als menswaardigheid alleen te bepalen is vanuit levenskwaliteit, dan lijkt geen dam meer bestand om de al dan niet zelfgekozen uittocht uit een als mensonwaardig ervaren leven te stoppen. Als daarentegen elke mens een onvervreembare waardigheid bezit, dan verdient die mens absolute eerbied, welke ook de toestand is waarin hij of zij zich in het leven bevindt, zelfbewust of niet, bekwaam tot keuze of niet, ongeneeslijk ziek of niet, zwaar gehandicapt of niet. De aanvaarding van die elementaire waardigheid leidt niet tot therapeutische hardnekkigheid: deze is veeleer het product van professionele en institutionele beheersingsdrang; ze leidt evenmin tot superstitieuze ophemeling van louter biologisch leven. Welke houding we in het licht van bepaalde ervaringen van ‘levenskwaliteit’ (bij anderen of bij onszelf) moeten aannemen, kan alleen beslist worden vanuit het besef van de waardigheid van elke mens en vanuit het besef van

Enkel vanuit het besef van elementaire menselijke waardigheid kunnen we begrijpen waarom er zo veel belang gehecht wordt aan het eren van de doden

het leven als gave en lotsverbondenheid. De idee van menselijke waardigheid leidt tot het niet in de steek laten van de naaste ons toevertrouwd, welke ook zijn of haar kwaliteiten, relaties, levenskwaliteit of toekomstverwachtingen mogen zijn. Ze leidt tot een zorg die met alle beschikbare middelen pijn en

lijden probeert te verzachten of weg te nemen, of de persoon nu jong is of oud, terminaal of niet. Enkel vanuit het besef van elementaire menselijke waardigheid kunnen we ook begrijpen waarom er zo veel belang gehecht

wordt aan het eren van de doden. Dat is niet – zoals men vandaag tendeert te denken – om de overlevenden een hart onder de riem te steken of hun rouwproces te bevorderen, maar om de doden zelf te eren. Zij behoren in zekere zin nog altijd tot onze gemeenschap, ook al zijn ze er niet meer.

Hoewel de oorsprong van de idee van menselijke waardigheid tot op zekere hoogte in de religie (bepaalde religies) lijkt te liggen, toch is deze idee ook in niet-religieuze kring te vinden. De opvatting van de sacraliteit van de menselijke persoon ligt feitelijk aan de basis van de Universele verklaring van de rechten van de mens. Deze Verklaring vond haar oorsprong niet als eindresultaat van filosofische discussie, noch in een of andere religie, maar in de bewustwording bij velen (en met name bij de opstellers van de Verklaring) na de Tweede Wereldoorlog dat de gruweldaden tegen de menselijkheid, vooral van de nazi's, te maken hadden met de ontkenning van de fundamentele sacraliteit van de menselijke persoon (zie Hans Joas⁷). Wat de eerbied voor de sacraliteit van menselijk leven en dood van ons vraagt, kan echter (volgens Dworkin) zelf niet afgeleid worden uit een of ander recht van individuen, uit de mensenrechten, maar alleen uit het besef zelf van die sacraliteit en van wat zij in concrete omstandigheden, waarin eventueel conflicterende waarden aanwezig zijn, van ons vraagt (denk aan de problematiek van abortus, of van de doodstraf).

Het ontzagwekkend wonder van elk menselijk wezen, hoe onooglijk ook, kan even weinig door fysica of metafysica gevat worden als het wonder ons gereveleerd in een kunstwerk. Het wonder van het kunstwerk is niet tegenstrijdig met de feiten, ook al kan het niet vanuit de feiten alleen gevat worden; hetzelfde geldt voor het wonder van het menselijk leven. Dat het wonder ontsnapt aan de theoretische of instrumentele interesse, maakt het natuurlijk wel bijzonder kwetsbaar in een tijd die – zoals Nescio zou zeggen – nauwelijks 'boven het dal' van het activistisch streven naar winst en succes uit kan kijken.⁸ De aandacht voor het wonder hoeft niet onmogelijk te zijn in een wereld van geseculariseerde individuen, al dan niet religieus geïnteresseerd. Die aandacht moet zich wel verzetten tegen het soort ontmythologisering die geboorte, leven en dood wil reduceren tot zaken die perfect te vatten zijn binnen het kader van het streven van individuen naar levenskwaliteit. Die ontmythologisering wordt sterk bevorderd door het verlangen om ook die realiteiten individueel en collectief te managen en te beheersen. De enorme medisch-technische vooruitgang betreffende de omgang met beginnend en eindigend menselijk leven dreigt, in combinatie met de ontmythologisering en het verlangen naar beheersing, te leiden tot een zacht totalitarisme dat van zichzelf denkt dat het het toppunt is van beschaving. De banalisering van de dood is daar een onderdeel van.

Het zal al wel duidelijk geworden zijn dat ik niet geloof in de verzoen-

baarheid van de twee visies over de waardigheid van de mens en de betekenis van het menselijk leven en sterven. Men kan niet tegelijk op consistente wijze denken dat de waardigheid van het menselijk leven wezenlijk samenvalt met het hebben van ervaringen van levenskwaliteit én dat die waardigheid er altijd is, altijd erkend moet worden, welke ‘kwaliteit’ het leven ook mag hebben. Men kan niet tegelijk denken dat geluk wezenlijk bestaat in ervaringskwaliteit én dat geluk bestaat in het staan zelf in gelukte relaties tot zaken die op zichzelf waardevol zijn. Ik ben het met Steven Pinker eens: er is geen verzoenbaarheid. Maar dat komt niet doordat menswaardigheid nonsens is, maar juist omgekeerd: doordat het denken ervan in termen van levenskwaliteit eigenlijk niet beantwoordt aan de diepste realiteit van de mens die ons in de ervaring van het wonder van de ander en in de ethiek gereveleerd wordt. Natuurlijk is het heel wel mogelijk dat mensen op inconsistente wijze nu eens dit en dan weer dat denken, zonder zich van de tegenstrijdigheid bewust te zijn. Vandaag lijkt de eerste visie hoe dan ook bijna de vorm van een *common sense* te hebben aangenomen: het paradigma van de combinatie autonomie-levenskwaliteit is alomtegenwoordig in publieke media en discussie. Hoe kunnen we, tegen die *common sense* in, toch de tweede visie verdedigen? Dat zal niet gemakkelijk zijn: de tweede visie kan niet steunen op vanzelfsprekend geachte en rationeel lijkende mantra’s. Zij moet integendeel reflectief aansluiting kunnen vinden bij in de concrete gemeenschap levende attitudes, praktijken en instellingen; maar ook die staan vandaag onder druk. Wat men zeker kan doen is misverstanden uit de weg ruimen: bijvoorbeeld dat die tweede visie fatalisme of miserabilisme predikt, of dat zij alleen maar te vinden is bij religieus geaffilieerde individuen en groepen. Zij is evengoed te vinden bij vooraanstaande filosofen uit de Angelsaksische wijsbegeerte (Rush Rhees, Bernard Williams, David Wiggins, Michael Sandel, Raimond Gaita en vele anderen) als bij hedendaagse denkers uit de continentale traditie (Hans Joas, Luc Ferry, Remy Brague, Leszek Kolakowski, enzovoort).⁹ De meesten onder hen zijn niet-gelovigen; sommigen atheïsten. Ten tweede moeten we de inconsistenties, beperktheden en problemen van de eerste visie blootleggen, onder meer door de onbedoelde neveneffecten van op haar gebaseerde wetgevingen in het licht te stellen. We mogen niet ophouden die moeilijkheden telkens weer opnieuw ter sprake te brengen bij elke nieuwe escalatie. Het uitdagendste en tegelijk meest essentiële is echter tot de juiste attitudes op te voeden of herop te voeden, en dat in een maatschappelijke context waarin het leven zelf als object van zelfmanagement beschouwd wordt. Dat is een werk van lange adem dat eigenlijk allereerst in de gezinnen moet gebeuren, maar evengoed in de opleiding van zorgverleners, dokters en verpleegkundigen, vooral in die instellingen waar de

tweede visie nog enigszins ter sprake gebracht kan worden. Niet zozeer of niet alleen door filosofisch discours, maar door het vertellen van de juiste verhalen en het in stand houden van die gebruiken en rituelen waarin de eerbied voor de mens reële gestalte aanneemt.¹⁰

Noten

- 1 Steven Pinker, 'The stupidity of dignity. Conservative bioethics' latest, most dangerous ploy', *The New Republic*, 28 mei 2008.
- 2 Michael Sandel, *The case against perfection. Ethics in the age of genetic engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- 3 John Hardwig, 'Is there a duty to die in Europe? If not now, when?', in: Yvonne Denier, Chris Gastmans en Antoon Vandavelde (red.), *Justice, luck and responsibility in health care. Philosophical background and ethical implications for end-of-life care*. Dordrecht: Springer, 2013, pp. 109-126.
- 4 Ronald Dworkin, *Life's dominion. An argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*. New York: Alfred A. Knopf, 1993, hoofdstuk 3: 'What is Sacred?'.
5 Herman De Dijn, 'Nadenken over menselijke waardigheid', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 104 (2012), nr. 4, pp. 252-267.
- 6 Arnold Burms en Herman De Dijn, *De sacraliteit van leven en dood. Voor een brede bio-ethiek*. Zoetermeer/Kalmt-hout: Klement/Pelckmans, 2011.
- 7 Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- 8 Nescio, *Boven het dal* (herdruk). Amsterdam: G.A. van Oorschot, 2002.
- 9 Zie onder meer: Raimond Gaita, *A common humanity. Thinking about love and truth and justice*. Londen/New York: Routledge, 2000; David Wiggins, 'Solidarity and the root of the ethical', *Tijdschrift voor Filosofie* 71 (2009), nr. 2, pp. 239-269.
- 10 Voor dergelijke gebruiken en rituelen, zie bijvoorbeeld de Japanse film *Departures* van Jochoiro Takita (2008).