



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

'Gij zult niet doodslaan'

den Hartogh, G.

Publication date

2009

Document Version

Submitted manuscript

Published in

Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

den Hartogh, G. (2009). 'Gij zult niet doodslaan'. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 101(3), 164-195.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

‘GIJ ZULT NIET DOODSLAAN’

Govert den Hartogh

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

1. Het taboe op doden

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

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

Als we focussen op het recht op leven blijkt de diversiteit aan verklaringen grotendeels te herleiden tot een verschil in opvatting over mensenrechten in het algemeen.⁴ De grote scheidslijn op dit gebied

betreft de vraag wat zulke rechten precies beschermen: belangen of keuzen. Dient het recht op leven het belang van de levende persoon bij voortzetting van zijn leven, of maakt het

¹ Feldman (1992: 157).

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

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

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

ruimte voor de beslissingen die hij met betrekking tot dat leven neemt? Volgens de eerste opvatting is het recht alleen maar het correlaat van de plicht om het leven te ontzien zolang er belang bij voortzetting van dat leven bestaat, volgens de tweede opvatting is het veeleer een bevoegdheid om over eigen leven te beschikken.⁵ In deze laatste visie zijn alle mensenrechten eigenlijk specificaties van één fundamenteel recht: het recht op keuzevrijheid of zelfbeschikking. Het eigen leven geldt dan als een wezenlijk onderdeel van het domein waarover het individu een exclusief beschikkingsrecht heeft. Men kan het opvatten als geïmpliceerd in een eigendomsrecht over eigen lichaam ('self-ownership'). Natuurlijk zijn er ook tussenposities mogelijk. Misschien zijn sommige rechten 'uitoefenbaar' en andere niet⁶, of bestaat een recht als het recht op leven uit een pakket van beschermde belangen en bevoegdheden. Het is aannemelijk dat sommige belangen het best worden gediend door de drager ervan daarover beslissingen te laten nemen.

Het is ditmaal niet mijn thema, maar bij de radicale keuze-theorie wil ik toch een kanttekening plaatsen. Neem het recht om gevrijwaard te zijn van marteling. James Griffin betoogt dat ook dat recht primair de autonomie van de drager beschermt: mensen worden immers gemarteld om hen tegen hun wil informatie te ontfutselen, waarmee hun autonomie wordt aangetast.⁷ Maar voor het verbod lijkt toch ook en vooral de manier waarop die informatie verkregen wordt relevant te zijn. En martelen is evenzeer verboden als het om andere redenen gebeurt, of zonder reden, uit louter genoegen in eigen macht en andermans lijden.⁸

Ik wil daarmee niet ontkennen dat het belang dat mensen hebben bij de uitoefening van hun vermogen tot autonomie een van de voornaamste belangen is die door mensenrechten beschermd wordt, het is alleen niet het enige. Het recht op leven heeft daarnaast nog een specifiek verband met het vermogen tot autonomie: alleen wezens die plannen kunnen maken voor de toekomst en die kunnen uitvoeren, die kunnen handelen op grond van redenen en niet alleen instinctief reageren, en die tot heroverweging van hun redenen in staat zijn, kortom "personen", kunnen belang hebben bij voortzetting van hun leven. Voor

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

⁶ Montague (1980).

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

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

alle andere levende wezens geldt mijns inziens het argument van Epicurus: als zij er zijn is de dood er niet, en als de dood er is zijn zij er niet, ze kunnen dus niet geraakt worden door de dood en geen belang hebben bij de voortzetting van hun leven. Ook dit is een uiterst controversieel onderwerp, dat een bespreking verdient die ik nu niet kan geven.⁹ Ik noem mijn opvatting daarover alleen om vervolgens aan te geven dat, zelfs als het recht op leven alleen voor personen zou gelden, wezens die beslissingen over hun leven kunnen nemen, het toch (ook) hun belang bij het leven zelf beschermt, niet (alleen) hun belang om zulke beslissingen te kunnen nemen. Zo houdt het recht op leven bijvoorbeeld ook de Samaritaanse plicht van anderen in om je te helpen als je in levensgevaar verkeert.¹⁰

Maar, zoals gezegd, dat het recht op leven (mede) het belang bij het leven dient is niet mijn eigenlijke thema. Er is namelijk in het verbod om te doden nog een andere dimensie te vinden. Heel pregnant komt die tot uiting in de houding van Nederlandse dokters ten opzichte van euthanasie. Ook als een arts in een concreet geval geen enkele twijfel heeft over de vrijwilligheid van het verzoek om levensbeëindiging en over de ernst van het lijden dat dit verzoek motiveert, blijft het voor hem moeilijk om op dat verzoek in te gaan. Sommige artsen zijn daar niet toe in staat, ook al hebben ze er geen principiële bezwaren tegen. Volgens Clark en Kimsma kunnen andere artsen alleen zover komen omdat zij een speciale relatie tot de patiënt ontwikkelen, een andere dan de gewone, een relatie die zij omschrijven als “medische vriendschap”.¹¹ (Het is niet moeilijk om te voorspellen hoe tegenstanders van euthanasie in binnen- en buitenland op deze visie zullen reageren: blijkbaar moeten die Nederlandse artsen eerst de professionele norm opzij zetten die een zekere mate van distantie tot de patiënt voorschrijft, voor zij de meer fundamentele norm van de heiligheid van het leven kunnen schenden. De bereidheid om op het verzoek in te gaan berust zogezien op een zelf al onwenselijke vorm van “collusie” tussen arts en patiënt.¹²)

Omdat een speciale relatie tot de patiënt nodig is, is het voor vrijwel geen enkele arts denkbaar om in te gaan op een levenstestament waarin gevraagd wordt om euthanasie in een gevorderd stadium van dementie. De meeste artsen rationaliseren dit door aan te nemen dat mensen die zo’n levenstestament opstellen geen idee hebben van wat het betekent om dement te zijn. Maar ook artsen die begrip hebben voor de werkelijke redenen voor het verzoek, of die zelf ook zulke redenen hebben, weten dat ze niet in staat zullen zijn om op zulke verzoeken in te gaan. Het is ondenkbaar om iemand die rustig in het zonnetje zit te suffen met een injectienaald te besluipen omdat zij daar ooit om gevraagd heeft, en goede redenen had om daarom te vragen. Wat ontbreekt is allereerst het onmiddellijke appèl dat uitgaat van zeer ernstig lijden, maar bovendien en vooral ook de “collusie”, de

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

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

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

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

communicatie met de betrokkene die van de dodende handeling een vorm van samenwerking maakt, de uitvoering van een gemeenschappelijke intentie. Het doden van een Alzheimer-patient die van zo'n gemeenschappelijke intentie geen benul meer kan hebben, zul je ervaren als beulswerk, ook al weet je met je verstand dat het goed zou zijn voor deze persoon, gezien zijn levensinstelling gedurende zijn hele leven, om nu te mogen sterven.

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

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

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

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

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

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

onderscheiding getuigt van de (perceptie van de) relevantie van het taboe op doodmaken staat vast.¹⁵

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

Ik denk inderdaad dat het taboe op doden de fundamentele reden is waarom het in de meeste landen maar steeds niet lukt om euthanasie en/of hulp bij suïcide te legaliseren. In de discussie daarover wordt blijvende strafbaarheid vooral bepleit op grond van zorgen over de mogelijkheden van misbruik van opheffing daarvan. Dat dit niet de diepere reden is blijkt vooral uit de selectiviteit waarmee dat argument naar voren geschoven wordt.¹⁷ Als we bezorgd zijn dat in een land waarin tientallen miljoenen mensen niet verzekerd zijn tegen ziektekosten dokters onverzekerde patiënten zullen doden als doden niet te allen tijde strafbaar is, zouden we ons nog veel meer zorgen moeten maken over de vrijheid die deze dokters hebben om bij zulke patiënten af te zien van levensreddende behandelingen of hun leven te bekorten onder het mom van symptoombestrijding.

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

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

¹⁶ Ook daarop hoop ik elders terug te komen.

¹⁷ Vgl. Dworkin (1993: 197).

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

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

betreffende het recht op leven is verpakt.²⁰ Dat het recht zo in elkaar zit is overigens zelf een feit dat helder denken over het verbod bemoeilijkt.

2. De vraag naar een rationale

De vraag die ik aan de orde wil stellen is of we een rationale kunnen vinden voor het taboe op doodmaken, een verklaring die het ook in zekere mate rechtvaardigt. Volgens sommigen is het principieel verkeerd om die vraag te stellen; zo'n taboe zou zelf een ultiem gegeven in onze morele ervaring zijn dat niet verder gerechtvaardigd kan worden of hoeft te worden.²¹ Problematisch aan deze opvatting is dat je dan geen criterium in handen hebt om uit te maken voor welke categorie wezens het taboe precies geldt: personen, potentiële personen, levende organismen van de menselijke soort, van andere soorten? Ook dat kan alleen in de morele ervaring gegeven zijn. Maar hoewel het taboe vrijwel universeel wordt ervaren, lopen de opvattingen over het toepassingsdomein ervan ver uiteen. Als we niet over een rationale beschikken, kunnen we evenmin beargumenteerd beslissen welke uitzonderingen we toelaten, en ook dat is een omstreden kwestie. Weliswaar is zelfverdediging als rechtvaardiging om een ander te doden in principe vrijwel onbetwist, maar doodstraf en euthanasie zijn dat allerm minst. Traditioneel wordt gezegd dat we "onschuldigen" niet mogen doden, maar het begrip "onschuldig" blijkt dan een technische betekenis te hebben die is toegesneden op een bepaalde opvatting over de mogelijkheid om doodstraf of euthanasie te rechtvaardigen en in de discussie daarover dan ook geen argument oplevert. De meest fundamentele reden om naar een rationale voor het taboe te zoeken, is tenslotte dat, hoewel het taboe als psychologische ervaringswerkelijkheid gegeven is, het morele gewicht daarvan niet boven verdenking verheven is. Mogelijk is er wel een psychologische verklaring voor het bestaan van het taboe, wie weet misschien zelfs een evolutie-biologische. Maar dat neemt niet weg dat het ons tegelijk zou kunnen afhouden van een rationele omgang met de belangen die mensen kunnen hebben bij voortzetting of juist beëindiging van hun leven, en de keuzen die zij daarover maken. Ook zou men kunnen vermoeden dat het taboe in onze cultuur eigenlijk niet meer is dan een atavistische rest van de christelijke geloofsleer, die ook mensen die dat geloof niet langer delen nog "in de genen" zit.²² In dat geval zouden we dokters die moeilijk doen over een euthanasieverzoek of een levenstestament moeten voorhouden: we begrijpen dat jullie hier een psychologisch probleem mee hebben, maar dokters moeten wel eens vaker moeilijke beslissingen nemen, zelfs veel moeilijker beslissingen dan een stervende patiënt een paar dagen lijden te besparen, bijvoorbeeld de baarmoeder weg te nemen bij een overigens gezonde jonge vrouw.²³ Dus: gewoon even flink wezen.

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

²⁰ In de Nederlandse Grondwet ontbreekt het recht zelfs.

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

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

²³ Ook dit voorbeeld ontleen ik aan van Dantzig.

argumenten. De zoektocht wordt daardoor echter niet alleen moeilijker maar ook dringender.

Er zijn drie richtingen waarin een rationale gezocht zou kunnen worden. (1) Het menselijk leven zou niet alleen een persoonlijke waarde hebben, een waarde voor degene die het leeft, maar ook een bovenpersoonlijke waarde, vaak aangeduid met termen als “heiligheid” of “onaantastbaarheid”.

(2) De mens, de persoon, of de menselijke persoon heeft een bijzondere morele status, een “waardigheid”, die bijzondere eisen stelt.

(3) Het taboe heeft iets te maken met de speciale aard van sociale normen en van de relaties die zij tussen normsubjecten stichten. Daarbij zijn, zoals we zullen zien, nog weer meerdere mogelijk relevante aspecten van zulke relaties te onderscheiden.

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

3. Heeft het leven bovenpersoonlijke waarde?

Het is een open deur dat voortzetting van het leven voor de meeste mensen waarde heeft, al zijn er pessimisten die het ontkennen, en is nadere uitleg alleen al daarom gewenst.

Voortzetting van iemands leven heeft vaak ook waarde voor anderen. Maar zou iemands leven ook een waarde kunnen hebben die niet herleid kan worden op de waarde die het heeft voor hemzelf of voor anderen, een bovenpersoonlijke waarde?

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

Als het leven een bovenpersoonlijke waarde zou hebben, dan moet die waarde bovendien een heel bijzonder karakter hebben dat –toegegeven- door termen als heiligheid en onaantastbaarheid wel wordt aangeduid, hoe vaag die termen overigens ook zijn. Dat het leven een bovenpersoonlijke waarde heeft, wil namelijk niet zeggen dat we het zouden waarderen er meer van te hebben en ons moreel geroepen voelen daaraan bij te dragen. Het gaat om een waarde die er niet om vraagt vermeerderd, laat staan gemaximaliseerd maar alleen om gerespecteerd te worden.²⁴ Dat is vreemd want het lijkt tot de logica van het goede te behoren dat meer ervan altijd beter is, tenminste tot aan een zekere drempelwaarde. Kennen we andere voorbeelden van zaken die in deze bijzondere zin waardevol zijn?

Ronald Dworkin meent dat we niet dringend meer Tintoretto’s zouden willen hebben, terwijl we er tegelijk voor terugschrikken een van de bestaande Tintoretto’s te vernietigen.²⁵ Als hij daar gelijk in zou hebben –het idee lijkt me hoogstens begrijpelijk voor iemand die net in Venetië is geweest- dan hangt dat echter toch samen met het aantal Tintoretto’s dat

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

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

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

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

Die radicale incommensurabiliteitsthese is niet erg plausibel. Zelfs voor iemand die zich op een brandstapel van de Heilige Inquisitie bevindt zou het dan nog verkieslijk zijn enige minuten in de vlammen te mogen doorleven. Even problematisch is het om het biologische leven te beschouwen als waardevol (voor de betrokkene) in zichzelf. Het biologische leven is het vehikel voor bijna alle goederen die aan een biografisch leven waarde kunnen geven.²⁸ Maar draagt het zelf ook rechtstreeks aan die waarde bij?²⁹ Wat is er voor iemand die duurzaam gesedeerd is of in een onomkeerbare vegetatieve toestand verkeert, zo mooi aan om in elk geval nog te leven? Wat voor belang heeft een boom er bij om te leven?³⁰

Zaken kunnen alleen waarde hebben voor een wezen dat een waarderend gezichtspunt inneemt en van daaruit die waarde in beginsel kan beamen.³¹ De waarde die Finnis aan het leven toekent kan daarom geen andere dan een bovenpersoonlijke waarde zijn, en zijn conceptie van de onaantastbaarheid van het leven is even misleidend als die van het Europese hof: hij stelt een last als een recht voor.

Bestaan er eigenlijk wel bovenpersoonlijke waarden? Bovenpersoonlijke waarden worden soms geïdentificeerd met intrinsieke waarden. Maar het begrip 'intrinsieke waarde' is dubbelzinnig. Aan kunst, bijvoorbeeld, wordt vaak een intrinsieke waarde toegeschreven.

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

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

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

²⁹ Zie Raz (2001: hfdst 3).

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

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

Daarmee wordt bedoeld dat een kunstwerk niet een middel is om kunstgenot op te wekken zoals alcohol een roes opwekt. Het kunstgenot zelf is een erkenning van de kwaliteit van het kunstwerk. Niettemin bestaat de waarde van kunst erin dat zij het leven van mensen verrijkt. Ook natuurlijke objecten kunnen intrinsieke waarde voor mensen hebben. (En voor andere levende wezens die een waarderend gezichtspunt kunnen innemen.) Zulke intrinsieke waarden zijn tegelijk persoonlijke waarden.³²

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

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

In feite stuiten we hier op twee problemen. Het eerste probleem doet zich voor in die situaties waarin we geen reden hebben om te verwachten dat het toekomstige kind een leven tegemoetgaat dat het bij de voortduur zou wensen te verlaten. In dat geval zal het kind zelf zijn bestaan prefereren boven niet-bestaan en kan het dus niet in zijn belang zijn om zijn bestaan te voorkomen. Dit is Parfitts eerste non-identiteitsprobleem.³⁶ Een tweede probleem is dat je iemand niet kunt schaden door zijn bestaan te veroorzaken, zelfs niet als hij dit bestaan dagelijks vervloekt. Want je kunt alleen door een handeling geschaad worden als je zonder die handeling beter af zou zijn geweest. Maar als je niet verwekt wordt, kun je niet beter af zijn, want dan besta je niet. Dit is Parfitts tweede non-identiteitsprobleem, dat hijzelf, m.i. ten onrechte, niet onoverkomelijk acht.³⁷ Alleen al vanwege het eerste probleem zal het doorgaan niet “in het belang van het toekomstige kind” zijn om niet verwekt te worden. Toch zullen de meesten van ons in principe sympathie hebben voor de werkwijze van de fertiliteitsartsen, ook als we het niet met alle criteria die zij gebruiken eens zijn. Stel dat een vrouw via pre-implantatie diagnostiek een embryo wil uitzoeken dat een ernstige handicap heeft. Dat ervaren we als buitengewoon verwerpelijk, maar niet

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

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

³⁴ Uitvoeriger uiteengezet in den Hartogh (2006b).

³⁵ Hunfeld en Passchier (2006).

³⁶ Parfit (1984: 359) onderscheidt beide problemen.

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

omdat het toekomstige kind daarvan het slachtoffer is. Voor Joel Feinberg is dit dan ook de enige vorm van ‘victimless wrongdoing’ waar het strafrecht aan te pas zou mogen komen.³⁸ In zulke beslissingen –te denken valt natuurlijk ook aan beslissingen die zowel de identiteit van toekomstige generaties als de kwaliteit van hun bestaan bepalen- blijkt toekomstig leven een waarde te hebben die niet als een persoonlijke waarde kan worden opgevat. Wat echter meteen opvalt is dat deze bovenpersoonlijke waarde van het leven afhangt van de persoonlijke waarde van de inhoud van dat leven: van de aanwezigheid (in voldoende mate) van goederen die het de betrokkene mogelijk maken een goed leven te hebben. En daarom is die bovenpersoonlijke waarde van het leven ook een variabel gegeven. Waarover we ons drukmaken is immers juist dat die bovenpersoonlijke waarde van het leven van het toekomstige kind “voldoende” moet zijn, hoe we die drempelwaarde ook in de praktijk denken te kunnen bepalen.

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

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

4. De menselijke waardigheid

In zijn magistrale werk *The Ethics of Killing* (2002) verwerpt Jeff McMahan de opvatting dat het recht op leven het belang bij dat leven beschermt van degene die dat leven leeft. Dat

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

³⁹ Een uitzondering is Ronald Dworkin's seculiere versie van de scheppingstheologie, Dworkin (1993). De bovenpersoonlijke waarde van het menselijk leven die volgens hem door iedereen wordt erkend, zou berusten op de investeringen die in dat leven gemaakt zijn door God, de natuur, de ouders, in het bijzonder de moeder, anderen, en de persoon die het leven leeft zelf. Ik zie echter niet in waarom de ‘investeringen’ die door de natuur zijn gedaan een bijzonder respect verdienen. (Dat zou het tuinieren vrijwel onmogelijk maken.) De overige investeringen verdienen dat respect alleen naar de mate waarin het investeringen zijn in iets waardevols, vgl. den Hartogh (1997: 58-59; McMahan (2002: 465-466). Dworkin's interpretatie is daarom afhankelijk van een meer fundamentele conceptie van persoonlijke of bovenpersoonlijke waarde. Bovendien is zowel de omvang van de investeringen als in elk geval de persoonlijke waarde van het goed waarin geïnvesteerd is, variabel, en daarom is de investeringswaarde van een menselijk leven, die een functie is van beide factoren, eveneens variabel. Maar het taboe op doodmaken lijkt een constant moreel gewicht te hebben. Het kan dus niet verklaard worden in termen van investeringswaarden.

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

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

Stel dat McMahan gelijk heeft in zijn opvatting dat de morele kritiseerbaarheid van een dodende handeling geen functie is van de daardoor toegebrachte schade. Volgt daaruit dan inderdaad dat het recht op leven geen belang beschermt? Niet noodzakelijk: als onze belangen tellen, ligt daarmee niet automatisch vast hoe ze tellen. Bij het stellen van prioriteiten in de gezondheidszorg wordt rekening gehouden met de extra levensverwachting na een geslaagde behandeling. Maar dit kan op twee manieren gebeuren. Kenmerkend voor de ene methode is het gebruik van QALY’s of een vergelijkbare maat: de prioriteit van een behandeling neemt dan toe met het aantal extra levensjaren dat daarna nog verwacht mag worden. Een alternatieve manier is echter om aan iedereen die recht heeft op zorg een gelijk budget toe te kennen dat iedereen zelf kan verdelen over de beschikbare medische voorzieningen, na geïnformeerd te zijn over de kans dat hij elk van die voorzieningen nodig heeft. We mogen dan verwachten dat heel oude mensen zelf aan levensverlenging minder belang hechten dan jongeren. Maar dat hangt van hen af. Als zij al hun geld willen inzetten op de kans op levensverlenging, hoe gering die kans ook is, dan is dat hun zaak. Bij deze methode telt ieders eerste prioriteit even zwaar.

McMahan zou kunnen tegenwerpen dat we goede redenen hebben om de tweede manier om belangen te wegen te prefereren, en dat die reden juist ligt in de gelijke waardigheid van personen.⁴² Waardigheid is de uiteindelijke grond waarom iemands belangen tellen. Jouw belangen hebben morele betekenis omdat jijzelf morele betekenis hebt. Een alternatieve

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

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

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

opvatting is dat waardigheid verklaart waarom niet je belangen, maar je beslissingen tellen. Varianten of mengvormen van deze beide opvattingen bepalen ook de structuur van het constitutionele recht in vele Europese landen, althans in de interpretatie die de meeste juristen daaraan geven. Het duidelijkst geldt dat voor Duitsland. Het Bundesgrundgesetz opent immers met de uitspraak: “Die Würde des Menschen ist unantastbar.” Het artikel stelt vervolgens dat het Duitse volk *daarom* onaantastbare en onvervreemdbare mensenrechten erkent, waarvan in de volgende artikelen een opsomming wordt gegeven, te beginnen met het recht op leven. Wij hebben blijkbaar rechten omdat, en dus ook voorzover, wij waardigheid hebben.

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

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

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

In de besproken opvatting bestaat je menselijke waardigheid dus niet daarin dat je bepaalde rechten hebt, het is er de grondslag voor.⁴⁴ Daarom is het mogelijk dat uit diezelfde waardigheid ook andere, nog niet gepositieerde rechten vloeien, maar evenzeer dat daaruit ook plichten vloeien, en niet alleen plichten om de belangen of de keuzen van anderen te respecteren. Het is dan zelfs niet bij voorbaat uitgesloten dat je plichten hebt ten opzichte van jezelf, plichten om je eigen waardigheid te respecteren, plichten die tegen je eigen belangen en keuzen in kunnen gaan. Dit is een argumentatievorm die de laatste decennia in het constitutionele recht in diverse Europese staten zoals Frankrijk en Duitsland, en eveneens in het Europese recht, steeds breder is ingezet. Het beroemdste voorbeeld is het Franse arrest waarbij dwergwerpen (*lancer de nains*) werd verboden. De dwerg Manuel Wackenheim liet zich in het circus als een projectiel in de lucht werpen. Hoewel

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

⁴⁴ Erkend moet worden dat veel juridische auteurs zich niet van het verschil bewust zijn. Als zij zeggen dat mensenrechten zijn “afgeleid” uit de menselijke waardigheid, kan de relatie er zowel een van specificatie als van rechtvaardiging zijn.

Wackenheimer betoogde dat dit de enige manier was waarop hij deel kon nemen aan het maatschappelijk verkeer en in zijn eigen levensonderhoud kon voorzien, werd het hem door de *Conseil d'Etat* verboden omdat het in strijd met de menselijke waardigheid zou zijn.⁴⁵ Vergelijkbaar is een oudere uitspraak van het *Bundesverfassungsgericht* die peepshows verbodt.⁴⁶ Met name in bioethische regelgeving, bijvoorbeeld in de Europese Conventie voor Bioethiek, worden inmiddels in naam van de menselijke waardigheid tal van handelingen verboden: de verkoop van organen, commercieel draagmoederschap, klonen, het maken van chimaeren of hybriden, kiembaantherapie, het produceren van embryo's voor onderzoek of zelfs voor beenmergtransplantatie ten gunste van een broertje of zusje.⁴⁷ Het minst omstreden voorbeeld is ongetwijfeld het meest klassieke: het categorische verbod van slavernij, dat zich dus ook uitstrekt tot vormen van slavernij waarin iemand zich vrijwillig begeeft, bijvoorbeeld tegen een koopsom.

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

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

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

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

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

het (veronderstelde) belang bij het leven beschermt, of ook nog de waardigheid van de mens of de persoon wanneer dat belang is verdwenen.⁴⁹

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

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

Mijn probleem met de menselijke waardigheid als grondslag van rechten en plichten kan geïllustreerd worden aan Kants beruchte beschouwing over wreedheid ten opzichte van dieren. Volgens Kant is het moreel verwerpelijk om dieren te laten lijden omdat je dan ook ongevoelig wordt voor het lijden van mensen.⁵¹ Anders dan Descartes ontkent Kant dus niet dat dieren kunnen lijden⁵², alleen is dat feit op zichzelf voor hem moreel niet relevant, omdat dieren geen morele status hebben. Hij lijkt zijn notie van morele status dus te gebruiken als een vakje uit een sorteerbak.⁵³ Als we weten welke belangen je hebt, weten we nog niet genoeg, we moeten ook nog weten of je waardigheid hebt, want dan pas tellen je belangen.⁵⁴ Als er wezens zijn die dezelfde belangen hebben, maar geen status hebben, zoals dieren voor Kant, dan tellen die belangen niet. Dat lijkt me moreel problematisch. Het is het lijden zelf, ongeacht wie er lijdt, dat een morele respons oproept. Geen wezen dat lijdt hoeft zich nader te legitimeren om aanspraak te maken op verlichting van dat lijden.⁵⁵

⁴⁹ Zie bijv. Jaworska (2007).

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

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

⁵² Zie voor een expliciete afwijzing van de opvatting van Descartes *Kritik der Urteilskraft* § 90 1. Anm.

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

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

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

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

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

Ik heb eerder opgemerkt dat sommige Kantiaanse auteurs waardigheid alleen als basis van *empowerment*, niet van *constraint* willen beschouwen. Hun argument daarvoor is dat aan mensen waardigheid juist toekomt op grond van hun vermogen tot autonomie. Daarom kunnen we die waardigheid alleen erkennen door ruimte te maken voor de uitoefening van autonomie, niet door die autonomie te beperken. Dat argument laat echter zien dat morele status bij deze auteurs uiteindelijk niet echt sorteert, en dat het beroep op waardigheid in hun argumentatie dus redundant is. Datzelfde blijkt bij alle auteurs aan wie we vragen waarop morele status dan berust. Het blijkt altijd ten diepste om het feit te gaan dat mensen belangen hebben en/of om het feit dat ze keuzen (kunnen) maken. Maar dan kunnen we altijd rechtstreeks vaststellen: hier is een wezen dat lijdt, of een wezen dat autonome beslissingen neemt, en dat vraagt om consideratie, respectievelijk om respect. Er is dan nooit een tweede vraag die eerst ook nog beantwoord moet worden: maar heeft dit wezen wel morele status, heeft het wel “waardigheid”? De grondslag voor consideratie en respect wordt gevormd door de kenmerken die een wezen daarvoor kwalificeren, zijn morele status bestaat alleen in het feit dat het die kwalificaties bezit.⁵⁶

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

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

Als we in de menselijke waardigheid niet de grondslag van de mensenrechten en dus ook niet van daarvan onafhankelijke plichten kunnen zien, blijven we zitten met het probleem dat sommige vormen van ‘constraint’ vrijwel niet betwist zijn, en iets met waardigheid te maken lijken te hebben. Dat geldt in elk geval voor de eerder besproken norm die mensen de bevoegdheid ontzegt zichzelf vrijwillig in slavernij te begeven. Zelfs Feinberg erkent

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

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

nolens volens de geldigheid van die norm; hij kan daar wel mee leven, zolang die norm maar opgevat wordt als een vorm van moralisme (een verbod op ‘harmless wrongdoing’) en niet van paternalisme. Over een verbod als dat op dwergwerpen kan men van mening verschillen, maar het onbehaaglijke gevoel dat zo’n praktijk niet ten volle strookt met de menselijke waardigheid zal ook menigeen delen die daar uiteindelijk niet de consequentie aan zou willen verbinden Wackenheim van zijn broodwinning te beroven.

Dat conflict met de menselijke waardigheid een relevante maar niet noodzakelijk doorslaggevende overweging is, bevestigt overigens alleen maar dat deze notie niet de grondslag van het hele rechtengebouw kan zijn. (In § 7 zal ik bespreken hoe we aan deze overweging dan wel recht kunnen doen.) Als we dit inzien zullen we de grondstructuur van het constitutionele recht in de Europese landen anders moeten interpreteren. Het algemene persoonlijkheidsrecht in het Nederlandse recht bijvoorbeeld moet dan niet opgevat worden als het fundament van de bijzondere rechten, maar als hun som of inbegrip. Het zegt: al deze rechten samen vormen een samenhangend geheel dat dient om iedereen de mogelijkheid tot zelfontplooiing en/of zelfbeschikking –die discussie heb ik terzijde geschoven- te garanderen. Omdat het om een samenhangend geheel gaat, kan aangenomen worden dat een specifiek recht dat niet uitdrukkelijk genoemd wordt maar wel past in het geheel, erkend moet worden. Aangezien het een eervolle positie is om drager van dit gehele pakket van rechten te zijn, kunnen we dat dragerschap desgewenst met de term ‘waardigheid’ aanduiden. Daarmee introduceren we echter geen nieuwe normatieve overweging.⁵⁸

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

5. De sociale moraal

Ik heb het tot nu toe gehad over morele plichten om rekening te houden met belangen of keuzen van wezens die belangen hebben of keuzen maken. Zulke plichten heb je of je hebt ze niet, en het doet er daarbij niet toe wat andere mensen daarvan denken. Maar doden is niet alleen een *malum in se*, maar ook een *malum prohibitum*, verboden door een sociale

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

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

⁶⁰ Feinberg (1980: 160).

norm. (Die ook juridische status heeft, en dat niet alleen omdat er een wetsartikel over gaat.) Laten we daarom bekijken wat het betekent dat een sociale norm bestaat. Misschien geeft ons dat de sleutel in handen om het taboe op doodmaken alsnog te begrijpen.

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

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

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

⁶¹ Den Hartogh (2002b: hfdst. 1).

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

veld afvraagt wat de beste strategie is die zijn team zou kunnen volgen, en niet welke strategie hij mag verwachten dat de anderen volgen, welke bijvoorbeeld in de kleedkamer is afgesproken of door de coach is voorgeschreven.⁶³ Een sociale norm heeft, als die voldoet aan minimale morele voorwaarden, een zeker gezag, vergelijkbaar met (of beter: gerepresenteerd door) het gezag van een wetgever of rechter, of van partijen die een overeenkomst of verdrag sluiten. Dat een sociaal feit normatieve betekenis heeft, is in het ene geval niet merkwaardiger dan in het andere.⁶⁴

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

Een essentieel kenmerk van elke morele gemeenschap is reciprociteit: van niemand kan legitiem verwacht worden dat hij alleen de lasten van het lidmaatschap helpt te dragen zonder mee te delen in de baten ervan. Die reciprociteit verklaart waarom een bedreiging van je leven aan de aanvaller zijn claim op het recht op leven ontnemt, in elk geval voor de duur van de bedreiging. Sommige morele gemeenschappen, niet alle, worden daarnaast gekenmerkt door gelijkheid: alle leden hebben dezelfde rechten en plichten. Dat geldt bij uitstek voor de gemeenschap van de mensenrechten. Het lidmaatschap van deze gemeenschap is een additionele morele status of waardigheid. Dat is dus, om precies te zijn, niet de waardigheid van de mens of van de persoon, maar die van het lid van de morele gemeenschap van mensen of personen. Dit verklaart om te beginnen wat we eerder niet konden verklaren: waarom iedere vorm van slavernij verboden is, ook een vorm van slavernij die berust op vrijwillige onderwerping. Daarmee wordt immers een relatie tussen twee mensen gecreëerd die niet verenigbaar is met hun gelijke lidmaatschap van de morele gemeenschap van dragers van mensenrechten. Zelfs Feinberg accepteert dat, hoe schoorvoetend ook: “it is immoral to be a slave-owner”.⁶⁵

Deze vorm van waardigheid is niet redundant zoals de notie die ik in de vorige paragraaf besprak. De plichten die daaruit voortkomen gelden alleen ten opzichte van dragers van mensenrechten. Maar waardigheid in deze vorm is niet de grondslag van die rechten. Daarom wordt met deze notie van waardigheid wel een vorm van particularisme of speciesisme geïntroduceerd, maar het is slechts een milde vorm. Door overwegingen van

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

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

⁶⁵ Feinberg (1986: 81). Thomson*.

waardigheid in deze zin te accepteren ontkennen we niet dat wezens op wie die overwegingen niet van toepassing zijn toch aanspraak maken op morele consideratie en/of respect. Consideratie en respect zullen alleen iets andere vormen aannemen. Als de risico's van xenotransplantatie aanvaardbaar zouden zijn, zouden zelfs vegetariërs er waarschijnlijk geen bezwaar tegen hebben om een postmortaal varkenshart voor transplantatie te kopen. Kunnen deze ideeën ons helpen om het taboe op doodmaken te begrijpen? Drie richtingen zijn de moeite van een nadere verkenning waard.

6. Is doden altijd een aantasting van de menselijke waardigheid?

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

Dwergwerpen en handel in menselijke organen zijn niet op dezelfde letterlijke manier onverenigbaar met de gelijke waardigheid van leden van de morele gemeenschap. Maar omdat de gelijke waardigheid van mensen een aspect is van de *common knowledge* die in mensenrechten wordt verondersteld, is actieve en regelmatige erkenning daarvan noodzakelijk, en die erkenning kiest vaak symbolische vormen. (Het is om vergelijkbare redenen dat we opstaan als de rechters in de rechtbank binnenkomen, of de leden van de promotiecommissie in de aula: het is geen rechtstreekse maar alleen een symbolische ontkenning van hun gezag om te blijven zitten.)

Zulke symbolische vormen van erkenning van waardigheid berusten op conventies, maar ze zijn niettemin meestal niet volstrekt arbitrair; ze haken gewoonlijk vast aan associatieve verbanden tussen zaken. Het is moreel problematisch om het enige erfstuk dat je herinnert aan een geliefd overleden persoon te verkopen, en dat is wellicht ook een van de redenen waarom we orgaanhandel minder kies vinden.⁶⁸ In veel gevallen waarin een beroep op de

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

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

⁶⁸ Kamm (1993: 213), vgl. den Hartogh (2003: hfdst. 21). Het verschil is wel dat we bij orgaanhandel niet primair denken aan de waardigheid van de eigenaar van de organen maar aan die van ‘de mens’: de *Gattungswürde*, Habermas (2005). Dat geldt ook voor alle handelingen m.b.t. embryo's die de wet verbiedt. Mensen kunnen er een postuum belang bij hebben dat hun lichaam ook na hun dood met respect wordt behandeld, maar embryo's hebben niet zo'n belang. Het is een interessante vraag of het Wackenheimer verboden wordt

menselijke waardigheid wordt gedaan, is óf het onderliggende associatieve verband óf de conventionele symbolische betekenis daarvan niet evident. Zo zie ik niet in waarom het tegen de menselijke waardigheid zou zijn om een persoon op de wereld te zetten die genetisch identiek is aan een ander. De veronderstelling lijkt beledigend voor één-eiige tweelingen.⁶⁹ Maar in het algemeen zijn symbolische waarden ongetwijfeld reëel en van reëel moreel belang. Dat belang moet wel in proporties worden gezien. Mensen schijnen een zekere aangeboren neiging tot afgoderij te hebben, zij vinden symbolische waarden vaak belangrijker dan de reële waarden die daardoor worden gesymboliseerd. Zo wordt het argument van de menselijke waardigheid wel eens ingezet als argument tegen een geen-bezwaar systeem voor orgaandonatie.⁷⁰ Maar de sabbath is er voor de mens, niet de mens voor de sabbath.⁷¹

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

Daarbij wordt over het hoofd gezien dat het in deze aanname gaat over de persoonlijke waarde van het leven van een kind als Kelly, de waarde van dat leven *voor haar zelf*.⁷³ Als het oordeel dat het leven voor iemand een ondraaglijke last is juist is, kan het geen aantasting van de waardigheid van de betrokkene zijn om dat te erkennen.⁷⁴

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

zich te laten werpen uit respect voor zijn eigen waardigheid of voor die van ons allemaal, en of in het laatste geval de persoon van Wackenheim niet louter als middel gebruikt wordt.

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

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

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

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

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

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

wilsbekwaamheid. Maar als je dat allebei zou aannemen, zou het inderdaad duidelijk zijn dat de handelwijze van Meiwes in strijd was met de menselijke waardigheid, ook al het doden, niet alleen wat daarop volgde.

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

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

7. Verschansing

In landen waarin een wettelijk verbod op euthanasie van kracht is, wordt dat vaak als volgt verdedigd: het is waar dat er situaties voorkomen waarin het ondubbelzinnig in het belang van de betrokkene is dat zijn verzoek om nu te mogen sterven wordt gehonoreerd. Maar die gevallen zijn zeldzaam. En als de wet toestaat om op zo'n verzoek in te gaan, dan zullen er

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

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

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

⁷⁸ Dat geldt overigens evenzeer voor terminale sedatie.

veel meer gevallen voorkomen waarin óf het verzoek van de betrokkene niet aan alle eisen voldeed, óf er alternatieve mogelijkheden waren om het lijden te verlichten, en zelfs gevallen waarin de betrokkene dat verzoek doet omdat hij nu eenmaal die optie heeft en zijn omgeving hem eigenlijk geen andere keus laat.⁷⁹ Een wettelijke bepaling kan nooit zo geformuleerd worden, en een toetsingssysteem nooit zo opgezet dat dit wordt uitgesloten. Dan is het maar beter euthanasie helemaal te verbieden, ook al legt dat sommige mensen een voor hen zelf onnodige last op de schouders.⁸⁰

Je zou het taboe op doodmaken op dezelfde manier kunnen interpreteren: als een indirecte manier om het recht op leven te beschermen. De Amerikaanse rechtsfilosoof Frederick Schauer heeft de fraaie term "entrenchment" geïntroduceerd, die ik in letterlijke vertaling zal lenen om het (semi-)absolute karakter van bepaalde normen te analyseren.⁸¹ Iedere norm beoogt een bepaald belang te beschermen, bijvoorbeeld het belang bij leven of bij keuzevrijheid. Dat de norm "verschanst" is betekent dat het ons niet toegestaan is om de beschermde belangen rechtstreeks tegen andere belangen af te wegen.

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

De eerste claim, het beroep op een discretionaire bevoegdheid, verdraagt zich inderdaad niet met het bestaan van enige algemeen verbindende regel. De tweede claim veronderstelt alleen dat een intelligente omgang met regels ook het vermogen insluit gerechtvaardigde uitzonderingen op de regel te onderkennen. Het is niet voor regels in het algemeen, alleen

⁷⁹ Velleman (1992).

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

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

⁸² Raz (1979: 25).

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

voor verschanste regels kenmerkend dat het beroep op zo'n rechtvaardiging wordt uitgesloten, ook als het terecht is.⁸⁴

Verschansing kan verschillende vormen aannemen.⁸⁵ Wat mij nu interesseert is de volgende vorm: wat wordt uitgesloten is dat anderen zich afvragen of jij nog wel belang bij het leven hebt, of in elk geval handelen op basis van het antwoord dat zij op die vraag geven. Die verschansing wordt gerechtvaardigd door gebrek aan vertrouwen in de juistheid van hun antwoord. Als wij de verschanste regel volgen, zullen wij soms ten onrechte doen alsof jij nog belang bij het leven hebt, maar als ons op dit punt deliberatie wordt toegestaan, zou jij voor je leven moeten vrezen. Dit zowel vanwege de feilbaarheid van ons oordeel, met name onze ingewortelde neiging om korte termijn belangen een relatief te groot gewicht toe te kennen, maar ook vanwege de gevaren van een zich maskerende kwade wil. Als mensen de optie hadden om serieus na te denken over uitzonderingen op het verbod (anders dan zelfverdediging), zouden ze zich te goeder trouw kunnen vergissen, of te kwader trouw misbruik van die optie kunnen maken. We zouden op z'n minst strenge eisen willen stellen aan de vrijwilligheid en weloverwogenheid van het verzoek, maar als de betrokkene eenmaal dood is, kan alleen op schriftelijke documenten en het getuigenis van derden worden afgegaan om te beoordelen of daaraan voldaan is. (Nog afgezien van de al genoemde vraag of wij er per saldo op vooruitgaan door die optie te krijgen.) In die zin heeft doden een finaliteit die andere handelingen missen, ook al zouden die op zichzelf grotere gevolgen hebben voor het leven van de betrokkene als geheel. Het recht op leven beschermt het fundamentele belang dat mensen normaal bij het leven hebben, in een context die gekenmerkt wordt door menselijke feilbaarheid.⁸⁶

We stuiten hier ook op een tweede mogelijke reden waarom de verwijtbaarheid van doodmaken niet zomaar een functie is van de schade die daardoor wordt toegebracht. Dan zouden we het aan elkaar om te beginnen al moeten toevertrouwen om die schade te wegen. En we stuiten ook op een aanvullende reden waarom mensenrechten een semi-absoluut karakter hebben, niet zomaar afgewogen mogen worden tegen andere morele overwegingen zoals het algemeen belang. Ook dat is een afweging die we niemand toevertrouwen. Eén aspect van de common sense moraal dat op grond van deze gedachtengang begrijpelijk wordt is het onderscheid tussen doden en laten sterven. De mogelijkheid dat anderen ons in levensgevaar aan ons lot overlaten is ernstig genoeg, maar de mogelijkheid dat ze ons zullen doden is in veel hogere mate bedreigend. Dit omdat het onthouden van hulp doorgaans voortkomt uit onverschilligheid en niet uit agressie, terwijl situaties waarin zulke onverschilligheid ons in levensgevaar brengt relatief zeldzaam zijn.⁸⁷

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

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

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

⁸⁷ Voor Birnbacher is dit de enige uitzondering op zijn algemene stelling dat er geen systematisch moreel verschil is tussen doen en laten. Overigens, als het gaat om artsen, en met name om artsen die stervende patiënten begeleiden, is het minstens even gevaarlijk hen toe te staan om ons te laten sterven als om ons te doden. Enerzijds kan men daaraan de conclusie verbinden dat een striktere regulering van medische beslissingen om af te zien van levensverlengende handelingen (buiten het strafrecht) wenselijk is, zoals John Griffiths sinds Griffiths (1987) bepleit. Anderzijds dat een uitzondering op het taboe op doden voor

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

8. De relationele waarde van het leven

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

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

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

artsen het best te rechtvaardigen valt. Dat zij onder voorwaarden het recht (en zelfs de plicht) hebben geïndiceerde palliatieve zorg te bieden, ook als die voorzienbaar het leven bekort, is eigenlijk al zo'n uitzondering.

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

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

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

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

Zoals gezegd, de relationele waarde van het pasgeboren en zeker van het ongeborn kind berust er niet op dat het de eigenschappen heeft die nodig zijn voor morele status. Het neemt nog geen eigen gezichtspunt in van waaruit het in staat is waarde toe te kennen aan zijn eigen leven. Een zwangere vrouw ontwikkelt een relatie tot het wezen dat in haar groeit, lang voordat dat wezen verlangens en herinneringen of zelfs maar bewustzijn heeft. In zekere zin behandelen we foetussen en pasgeborenen alsof ze al de eigenschappen hebben die hen morele status verlenen. En dat is maar goed ook, want als we dat niet deden zouden ze die eigenschappen niet ontwikkelen.⁹² Ik hoorde onlangs van een kind dat op het consultatiebureau een achterstand in taalontwikkeling bleek te hebben. De moeder verklaarde dat ze niet tegen het kind praatte omdat het toch niets terugzei.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9. Conclusie

Alle drie aspecten van de notie "gemeenschap van rechtendragers" die ik heb onderscheiden, kunnen relevant zijn voor het begrijpen van het taboe op doden, al is de relevantie van het eerste aspect beperkt. Daarmee is een rationale gevonden die recht kan doen aan de betekenis van het taboe in onze morele ervaring. Maar ten opzichte van de gangbare retoriek waarin die ervaring veelal wordt uitgedrukt, heeft deze rationale ook een relativiserende, ontmythologiserende strekking. De 'heiligheid van het leven' blijkt er ten dele in te bestaan dat het leven een symbolische betekenis heeft die verwijst naar een meer fundamentele waarde. Het leven is daarnaast ook 'onaantastbaar' omdat de bevoegdheid het aan te tasten te bedreigend is. En tenslotte heeft het leven een relationele betekenis die erom

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

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

vraagt meegewogen te worden, ook al zou het de levende persoon niet schaden als dat niet gebeurt.

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

G.A.denHartogh@uva.nl

Prof. dr. G.A. den Hartogh
Staten Bolwerk 16
2011 ML Haarlem

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