



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Repliek

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). Repliek. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 101(3), 218-225.

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.

REPLIEK

Govert den Hartogh

Allereerst wil ik graag mijn commentatoren bedanken die, om het Amsterdamse promotieformulier te citeren, zo heuselijk hun bedenkingen hebben voorgedragen. Mijn artikel is een eerste versie van een tekst die ik uiteindelijk hoop op te nemen in een boek over medische en niet-medische beslissingen over het levenseinde. De vragen die mijn commentatoren stellen en de kanttekeningen die zij maken zullen mij zeker helpen om de tekst te verbeteren.

Waar het mij in dat boek uiteindelijk om gaat is iets zinvols te zeggen over zulke vragen als Inez de Beaufort in het tweede deel van haar commentaar aan de orde stelt. Is het verdedigbaar dat we euthanasie strikt reguleren en terminale sedatie niet of nauwelijks? Drukt de wilsverklaring van iemand die vraagt om euthanasie op het moment dat hij in een gevorderd stadium van Alzheimer raakt, een legitieme doodswens uit en, zo ja, kan die wens gehoor vinden? Is het terecht dat het Nederlandse wettelijke regime voor euthanasie ons zo afhankelijk maakt van het oordeel van artsen over de legitimiteit van onze doodswensen? Bij al deze vragen blijkt het taboe op doden van wezenlijke betekenis, maar om met die vragen verder te komen, hebben we een beter inzicht in de rechtvaardiging van het taboe nodig. Vandaar mijn interesse in dat thema.

De commentaren richten zich op sterk uiteenlopende aspecten van mijn tekst, ik ben daarom genoodzaakt op elk van hen afzonderlijk in te gaan.

Wel geven meerdere commentatoren er blijk van te betwijfelen of de door mij gekozen term “taboe op doden” wel zo gelukkig is. Ik bedoelde daarmee een sterk geïnternaliseerde verbodsnorm die ook geldt als er legitieme redenen zijn om een leven te beëindigen, terwijl de rationale van die norm in dat geval duister is. Zoals Düwell opmerkt, kun je de verbodsnorm geen taboe meer noemen zodra een meer volledige verklaring en rechtvaardiging gevonden is. In zoverre is het doel van het onderzoek het ont-taboeïseren van het taboe.

1. Van Hees en Düwell

Daarnaast stellen alleen Martin van Hees en Marcus Düwell eenzelfde punt aan de orde, zij het vanuit uiteenlopende motieven. Bij het zoeken naar een rationale voor het taboe, een verklaring die het tegelijk tot op zekere hoogte rechtvaardigt, vraag ik me niet af of die rationale gevonden kan worden in een van de gangbare normatieve theorieën, varianten van consequentialisme, deontologie of deugd-ethiek. Mag ik die mogelijkheid zomaar wegwuiven? Düwell werpt tegen dat de rationale waarmee ik dan aankom, daardoor noodzakelijk een onvolledige rechtvaardiging biedt, en in zijn ogen is een onvolledige rechtvaardiging eigenlijk helemaal geen rechtvaardiging. Het is er blijkbaar mee als met een legitimiteitsketen als de apostolische successie. Het gezag van de huidige bisschop kan op hem overgedragen zijn in honderd achtereenvolgende legitieme stappen, maar als de eerste bisschop in de keten geen legitimiteit had, kan geen van die honderd stappen legitimiteit overdragen.

In antwoord hierop wil ik eerst herinneren aan mijn korte bespreking van de grondslag van het subjectieve recht op leven. Ik heb aangegeven dat rechten beschouwd kunnen worden als beschermde belangen of beschermde keuzen, of allebei. Het onderliggende beginsel is dan respectievelijk dat fundamentele belangen, van elk wezen dat belangen heeft, moeten worden ontzien, en dat weloverwogen keuzen, van elk wezen dat zulke

keuzen kan maken, moeten worden gerespecteerd. (Met alle nadere clausuleringen en specificaties die deze beginselen verder nodig hebben.) Dit zijn in mijn ogen allebei fundamentele beginselen die uitdrukken wat het inhoudt om überhaupt een moreel gezichtspunt in te nemen. Hun legitimiteit bestaat er niet in dat ze uit andere beginselen kunnen worden afgeleid. Wat gangbare normatieve theorieën dan ook in feite bieden is niet zozeer zo'n afleiding uit nog fundamentele beginselen, maar een inbedding in een breder samenhangend geheel, waaraan met name ook de nodige clausuleringen en specificaties kunnen worden ontleend. Zoals van Hees aangeeft: normatieve theorieën overlappen elkaar in hun erkenning van zulke beginselen. Of dat ook geldt voor het "taboe op doden" (om het nog even zo te blijven noemen) lijkt me overigens de vraag: bij utilisme en contractualisme bijvoorbeeld zal heel wat geduwd en getrokken moeten worden om er meer uit te krijgen dan het subjectieve recht op leven.

Düwell zal het wel met mij eens zijn dat er zulke eindpunten van rechtvaardiging bestaan waar, om met Wittgenstein te spreken, onze spade de harde rotsbodem raakt. Maar hij meent, zoals we zullen zien, dat ook dan nog een volgende rechtvaardigingsstap nodig is die de status van deze eindpunten bevestigt. Dat zou misschien een beroep op 'self-evidence' kunnen zijn of -voor Düwell vast aannemelijker- een transcendentiaal argument. Op dat punt krijgt het begrip 'rechtvaardiging' echter een andere betekenis: het gaat niet meer over de bron van legitimiteit maar over de bron van onze kennis van legitimiteit.

Deze hele problematiek heeft inderdaad ook een pragmatisch en een epistemologisch aspect. Epistemologisch: morele theorieën ontleen hun geloofwaardigheid grotendeels aan het feit dat zij een (normatieve) rechtvaardiging, of tenminste een inbedding, bieden voor morele overtuigingen die initieel meer vertrouwen verdienen dan die theorieën zelf. Daarmee onderschrijf ik geen coherentistische epistemologie, ik ontken immers niet dat sommige van onze overtuigingen op zichzelf geloofwaardig zijn. Ik ben het alleen met Rawls eens dat zulke overtuigingen "op alle niveaus" te vinden zijn, niet alleen of primair op het theoretisch meest fundamentele niveau. Een theorie die deze overtuigingen weersprekt zou alleen maar zichzelf diskwalificeren.

Op dit epistemologische punt vind ik Kant aan mijn zijde. Niet alleen wijst hij met verachting de pretentie van filosofen af gewone mensen hun plichten te kunnen leren. Maar in de leer van het *Faktum der Vernunft* geeft hij ook, als onmogelijk en overbodig, het streven op om de ethische theorie zelf op een ander fundament te bouwen dan dit onontkoombare besef van onze plichten.

Tenslotte het pragmatische aspect: ik probeer aansluiting te vinden bij morele overtuigingen die ik niet alleen zelf als min of meer onopgeefbaar beschouw maar waarover ook brede consensus bestaat. Tot die overtuigingen behoort om te beginnen het taboe zelf: ik zou me niet gauw gewonnen geven aan een theorie die het alleen maar wegverklaart. Dan zouden immers de antwoorden die ik eventueel geef op de moeilijke vragen waarom het mij fundamenteel gaat niemand overtuigen. Tot die overtuigingen behoort ook het idee dat zowel fundamentele belangen als de uitoefening van het vermogen tot autonome keuze voorwerp van morele zorg en respect zijn.

Nadat ik heb gevonden dat de rationale voor het taboe niet ontleend kan worden aan de onpersoonlijke waarde van het leven of aan de waardigheid van de mens als grondslag van fundamentele rechten en/of plichten, verken ik het idee van een morele gemeenschap als de gemeenschap van de "dragers" van een sociale moraal, van de personen die ten opzichte van de normen waaruit die moraal bestaat een intern

gezichtspunt innemen. Ik geef van Hees en Düwell toe dat ik daarmee zelf een stukje normatieve theorie introduceer, in houtskool getekend. Van Hees geeft van dat stukje theorie een fraaie typering. (Wat hij beschrijft is toch niet helemaal hetzelfde als het *Reich der Zwecke* waar Düwell aan lijkt te denken, wat eerder thuishoort in een *ideal theory*.) Als je er per se een term voor zou willen hebben zou je uitkomen op zoiets lelijks als “actueel coördinatie-consequentialisme”. Dit is echter geen alles omvattende normatieve theorie zoals handelingsutilisme of regel-deontologie, het is uitdrukkelijk alleen een deeltheorie voor de sociale moraal.

Ik heb er dus niets op tegen om me op het terrein van de algemene normatieve theorie te begeven als ik denk dat daar iets te halen valt wat ik kan gebruiken. Ik verzet me alleen tegen het idee dat ieder ethisch betoog daar zou moeten beginnen.

2. Düwell

De centrale kritiek van Düwell betreft mijn behandeling van het uitgangspunt van respect voor de menselijke waardigheid. Hij voert aan dat ik dat uitgangspunt zelf impliciet veronderstel en dat ik, waar ik het als redundant bestempel, dat zonder enige argumentatie doe. Hier moet ik opnieuw op de fasering in mijn betoog wijzen. Als ik het idee van de morele gemeenschap bespreek, erken ik, niet impliciet maar uitdrukkelijk, de zelfstandige betekenis van het beginsel van respect voor de menselijke waardigheid. Het heeft daar echter niet de funderende betekenis die Düwell er aan toe wil kennen. Wij vormen geen gemeenschap om daardoor in staat te zijn elkaar de eer te bewijzen die ons toekomt, die eer komt ons toe omdat we leden van één gemeenschap zijn.

De stelling dat het beginsel van respect voor de menselijke waardigheid redundant is geldt daarentegen voor de eerste fase van mijn betoog. Met name betwist ik dat het beginsel een rechtvaardiging biedt voor de morele zorg voor de belangen van anderen, en het morele respect voor hun keuzen. Geef ik daar argumenten voor? In zeker opzicht is het een *petitio principii* om op zulke argumenten te insisteren. Mijn stelling is immers juist dat we hier op rotsbodem stuiten en niet dieper kunnen graven. Dat geldt zowel in normatief als in epistemologisch opzicht. Normatief: wie in het zicht van ernstig lijden twijfelt of het wezen dat lijdt wel de juiste status heeft om aanspraak op verlichting van dat lijden te maken, heeft duidelijk last van *one thought too many*. Epistemologisch: ieder verder ‘argument’ dat we zouden kunnen geven zou zijn kracht hoogstens ontleen aan het feit dat het voor deze inzichten een onderbouwing biedt, niet omgekeerd.

Tegelijk geef ik toch een argument van andere aard. En dat is dat normatieve theorieën die zich op de menselijke waardigheid als fundament beroepen, daaruit in feite de genoemde beginselen niet afleiden maar die zelf al veronderstellen. Wij hebben ‘waardigheid’ omdat we in staat zijn tot handelen en tot reflectie op ons handelen: daarmee is een principe van respect voor autonomie niet gefundeerd maar alleen uitgedrukt. En dat beginsel wordt, zoals gezegd, in een normatieve theorie alleen ingebed, niet verder gefundeerd.

3. Griffiths

Wanneer onze spade terugbuigt en we alleen nog maar kunnen zeggen: zo zitten wij nu eenmaal in elkaar, kan een evolutietheoretisch argument ons in elk geval helpen om te begrijpen waarom we zo in elkaar zitten. Daar heeft van Hees gelijk in. Als de rechtvaardiging waar hij en ik primair in geïnteresseerd zijn ophoudt, kan de

verklaring misschien nog een stap verder gaan. Dat kan blijken als we de argumentatie van John Griffiths onder de loupe nemen. Griffiths beroept zich op een Hobbesiaanse verklaring van het universele bestaan van verbodsnormen op doden, wat in zijn ogen iets anders is dan het bestaan van universele normen. Ik zou daar drie kanttekeningen bij willen plaatsen:

(1) Griffiths verbindt de Hobbesiaanse verklaring met een evolutietheoretisch argument: een samenleving die het doden niet reguleert kan niet overleven. Dat argument verklaart echter op zichzelf niet waarom er samenlevingen bestaan, en roept daarom de verdenking op dat het een vorm van functionalisme is (normen bestaan omdat een samenleving niet zonder normen kan). Wat dan ontbreekt is de specificatie van een betrouwbaar evolutiemechanisme dat verklaart waarom het functionele overleeft. Dat mechanisme zou een vorm van groepsselectie moeten zijn, maar het is de vraag of dat een betrouwbaar mechanisme is. Ja, een groep waarin de norm wordt erkend, zal het, zoals Griffiths zegt, beter doen dan een groep waarin dat niet zo is, maar juist in een groep waarin de norm wordt erkend, zullen individuen die dat niet doen het beter doen dan individuen die het wel doen, en zulke groepen worden dus, om met de Swaan te spreken, “genadeloos uitgemeld”. Dit bezwaar kan misschien weerlegd worden. (Groepsselectie heeft de laatste jaren weer een wat betere pers.) Maar die weerlegging moet er wel komen.

(2) Zo’n verdediging van groepsselectie als mechanisme is dan echter nog altijd niet in staat om het gemene waarom-vraagje te beantwoorden dat Griffiths zo gretig inzet bij alle verklaringen van het bestaan van een verbodsnorm behalve deze: ja, ik begrijp nu waarom zo’n verbodsnorm bestaat maar waarom zou ik mij daaraan houden? Hobbes’ eigen theorie lijkt voor dat bezwaar niet vatbaar te zijn, omdat die theorie, anders dan vaak gedacht, geen vorm van functionalisme is maar een rationele keuzetheorie: de verbodsnorm bestaat omdat alle leden van een samenleving *individueel* goede redenen zouden hebben om zich aan die norm te houden. (Zoals iedereen doorgaans een goede reden heeft om zich aan de norm te houden die voorschrijft rechts te rijden.) Het probleem is echter dat Hobbes er niet echt in slaagt die redenen te specificeren. Hij heeft geen goed antwoord op de vraag die hij aan het begin van hoofdstuk 15 van *Leviathan* in de mond legt van *the Foole*. Ik kan dat probleem hier alleen maar aanduiden: de productie van een publiek goed kan worden opgevat als een n-persoons *Prisoner’s Dilemma*, en daarin is non-coöperatie voor iedereen de dominante strategie. Hobbes slaagt er dus niet in uit te leggen waarom niet-moreel gemotiveerde individuen zich aan zijn ‘natuurwetten’ zouden gaan houden en zelfs de bijbehorende morele motivatie zouden internaliseren. En ook Griffiths moet op dit punt het antwoord op zijn gemene vraagje schuldig blijven.

(3) Maar misschien is er wel een evolutietheoretisch verhaal te vertellen hoe leden van de menselijke soort aan zulke morele disposities zijn gekomen. Griffiths overweegt deze mogelijkheid zelf in zijn voetnoot 4. Zonder nu een poging te doen zelf zo’n verhaal op te dissen denk ik dat dit inderdaad aannemelijk is. Maar dan is het onjuist dat we alleen een sociaal *universale* kennen: het bestaan in elke samenleving van verbodsnormen op doden, en niet een psychologisch *universale*: een geïnternaliseerd taboe op doden. Het een kan niet zonder het ander. Dat dit taboe bij mensen (en primaten) flexibeler is dan overeenkomstige gedragsdisposities bij andere dieren bewijst niet dat het niet bestaat. Dat geldt voor de meeste menselijke gedragsdisposities met een genetische basis. Significant is daarbij (a) dat mensen voor hun moorddadig gedrag rationalisaties nodig hebben, en (b) dat het taboe zich daarbij bevestigt door de bijzondere emoties die het oproept om het te overtreden.

4. De Beaufort

Inez de Beaufort stelt drie pertinente vragen die alle drie een heel artikel zouden vergen om er echt iets zinvol over te zeggen. (Om over 'oplossen' maar meteen te zwijgen.) En inderdaad ben ik van plan in mijn boek aan elk van die drie vragen een eigen hoofdstuk te wijden. De eerste en de derde vraag betreffen mogelijke problemen in mijn theoretisch kader, ik zal mij omwille van de ruimte tot de eerste beperken. Die vraag betreft het verschil in moreel gewicht tussen doden en laten sterven, dat in de *common sense* moraal gegeven is en door mijn analyse van het taboe op doden bevestigd wordt. Er zijn ongetwijfeld vormen van laten sterven die moreel op één lijn staan met doden. Denk aan de moeder die haar kind laat verhongeren, de arts die een patiënt met longontsteking geen antibiotica geeft omdat zijn kliniek in het testament van die patiënt bedacht is, of, inderdaad, ook de beroemde passant die het kind in de vijver laat verdrinken. In de eerste beide gevallen kan zelfs juridisch van moord of doodslag sprake zijn. Kenmerkend voor al deze gevallen is dat de betrokkene in een unieke positie verkeert om het leven van het slachtoffer in stand te houden of te redden. Die unieke positie is in de eerste beide gevallen gegeven met een speciale rolverantwoordelijkheid, in het derde geval door de omstandigheden.

In de meeste gevallen is bij laten sterven van zo'n unieke positie echter geen sprake, terwijl het omgekeerd, afgezien van ethiek-boeken en het vuurpeloton, weinig voorkomt dat iemands dood door menselijke handelingen overgedetermineerd is. De Beaufort vraagt zich af of een Indiase sloppenbewoner ook zou vinden dat de mogelijkheid om mensen te doden bedreigender voor hen is dan de mogelijkheid hen te laten sterven. Als we die vraag betrekken op de relaties tussen individuen, is het antwoord toch echt bevestigend. Dat ik als individu het leven van een willekeurig kind in een sloppenwijk kan redden door een cheque te sturen en het niet doe, is voor dat kind niet bedreigend. Bedreigend is dat miljarden het kunnen en niemand het doet. Het probleem van dat kind kan dan ook niet op het vlak van de individuele moraal worden opgelost door iedereen die in een positie is om het niet te laten sterven maar het toch doet, vergelijkbare verwijten te maken als bij moord of doodslag, maar alleen door effectieve gecoördineerde actie.

De tweede vraag van de Beaufort betreft de consequenties die mijn analyse heeft voor een aantal nijpende praktische problemen. Die consequenties zijn precies zoals de Beaufort ze schetst: het taboe op doden levert problemen op voor de uitvoering van sommige ook in mijn ogen volkomen legitieme doodswensen. Omdat de dilemma's die de Beaufort aanduidt in de praktijk sterk als zodanig ervaren worden, zie ik het op zichzelf eerder als een sterk dan als een zwak punt van mijn analyse dat die dat uitlegt. Maar je zou het liefst toch iets verder willen komen dan alleen de analyse van het probleem.

Voor het probleem van euthanasie bij een gevorderde Alzheimer-patiënt op basis van een wilsverklaring lukt me dat niet. Ik zie dat als een onoplosbaar dilemma. Enerzijds ben ik het geheel met de Beaufort eens dat het voor veel mensen, gezien het waardenpatroon waarop hun leven georiënteerd is, van uitermate groot belang is die fase van hun leven niet te hoeven meemaken, terwijl daar geen belang van de Alzheimer-patiënt zelf tegenover staat, ook niet als hij zich nog happy zou voelen. Maar anderzijds kan ik me niet voorstellen dat een arts zo'n patiënt zou kunnen doden.

Ook voor het probleem van het artsen-paternalisme bestaan geen gemakkelijke oplossingen die alleen voor- en geen nadelen kennen. Het probleem is reëel: de categorie van patiënten die bij de dokter terecht kunnen is in de praktijk veel kleiner

dan de WTL toestaat. Het betreft vrijwel altijd patiënten die lijden aan kanker in een eindfase of aan een andere somatische ziekte van vergelijkbare ernst. En dan nog is de ene arts en de ene consulent veel strenger dan de andere. Het komt dus regelmatig voor dat een verzoek om euthanasie of hulp bij zelfdoding wordt geweigerd, hoewel het lijden van de betrokkene even ernstig en even uitzichtloos is als dat van de patiënten van wie het verzoek wel wordt ingewilligd.

Ik geloof niet in de wenselijkheid van een systeem waarin alleen de wilsbekwaamheid van de verzoeker wordt beoordeeld, al was het maar omdat ik niet geloof dat deze beoordeling onafhankelijk kan zijn van de inleefbaarheid van het verzoek. Van belang is dan dat er voor de meeste mensen een mogelijkheid blijkt te bestaan om een doodswens te realiseren zonder daarvoor een beroep te hoeven doen op een arts (anders dan voor informatie en enige palliatieve begeleiding). Ik doel op stoppen met eten en drinken. Het is weliswaar niet eenvoudig om die weg te gaan, maar bij voldoende vastberadenheid is het uitvoerbaar, en bij adequate informatie en begeleiding hoeft het niet inhumain zijn.

5. Wijsbek

Henri Wijsbek werpt mij tegen dat mijn analyse consequenties heeft die ik zelf niet zou willen aanvaarden. Als er inderdaad een rationale is voor het taboe op doden, is er een goede reden om euthanasie te vermijden, zolang er een enigszins acceptabel alternatief is. Maar dat is er: terminale sedatie. Zou ik het niet eens moeten zijn met de palliatieve artsen die menen dat de WTL kan worden afgeschaft omdat aan een van de zorgvuldigheidseisen die de wet stelt nooit voldaan kan worden, de eis namelijk dat arts en patiënt tot de conclusie moeten komen dat er geen redelijke andere uitweg is uit het lijden?

Mijn antwoord is dat die palliatieve artsen inderdaad serieuzer moeten worden genomen dan ze tot nu toe zijn. Als terminale sedatie (met dormicum, niet met morfine) al in de jaren '70 tot het répertoire van mogelijke medische handelingen had behoort, was de euthanasiediscussie in Nederland heel anders gelopen en was mogelijk niet de WTL het resultaat geweest. Terminale sedatie kan weliswaar nooit een volledig alternatief voor euthanasie zijn, omdat het alleen een optie is in de stervensfase, volgens de richtlijn Palliatieve Sedatie alleen bij een levensverwachting van maximaal "één à twee weken". Een gesedeerde patiënt ga je immers geen vocht toedienen, en dan ben je bij een langere levensverwachting niet bezig met een alternatief voor euthanasie maar met euthanasie. Bij een langere levensverwachting is de patiënt echter vrijwel altijd nog fysiek in staat zichzelf een injectie te geven of een drankje te drinken. Ik vind het dan ook niet onbegrijpelijk dat in Duitsland legalisering van euthanasie nauwelijks ter discussie staat, maar alleen legalisering van hulp bij zelfdoding, als aanvulling op terminale sedatie.

Dat terminale sedatie niet zomaar als redelijk alternatief voor euthanasie kan worden afgewezen heeft ook een keerzijde, waar de genoemde palliatieve artsen zich minder goed van bewust zijn. (Maar Wijsbek wel.) Voor de lijdende patiënt hebben beide beslissingen dezelfde betekenis: het einde van zijn bewuste leven, van zijn biografie. Beide beslissingen zijn dus ook even ingrijpend. Artsen doen vaak te gemakkelijk over terminale sedatie, alsof het om een willekeurige symptoomverlichtende maatregel gaat, vergelijkbaar met een aspirientje. Als onze voorouders elkaar even gemakkelijk hadden kunnen sederen als doden, had het taboe op doden zich ongetwijfeld ook over sederen uitgestrekt. Nu we dat wel kunnen, is het onredelijk om euthanasie te verbieden of (in de Benelux) streng te reguleren, en sedatie geheel over

te laten aan de individuele discretie van de arts of alleen (in Nederland) aan een professionele richtlijn te binden, maar bijvoorbeeld niet aan een consultatieplicht. Tussen euthanasie en terminale sedatie bestaat vanuit het perspectief van de patiënt wel enig onderscheid. Patiënten hebben voorkeuren voor de ene of de andere optie, hoe je die ook precies moet interpreteren. Is een voorkeur voor euthanasie nu belangrijk genoeg om een inbreuk op de verbodsnorm op doden te rechtvaardigen? Zoals gezegd: er zit een aanzienlijke mate van contingentie (“pad-afhankelijkheid” zou Margo Trappenburg het noemen) in het antwoord dat een samenleving op die vraag geeft. Van belang is dan toch wel dat we voor artsen in elk geval al uitzonderingen maken: allereerst voor het voorzienbaar verhaasten van de dood door geïndiceerde palliatieve interventies, maar dan toch ook voor hulp bij zelfdoding bij patiënten die niet in aanmerking komen voor terminale sedatie. Van daaruit is de stap naar het toelaten van euthanasie niet zo groot meer.

6. Van Haute

Liesbeth van Haute meent dat de aarzelingen van artsen om in te gaan op euthanasieverzoeken niet voortkomen uit het door mij gepostuleerde taboe, maar uit een zekere onophefbare inconsistentie in de wil die in zulke verzoeken wordt uitgedrukt: hoe kan ‘ik’, het subject van mijn wil, datzelfde subject willen vernietigen? En als ik het eigenlijk niet kan willen, hoe kan een ander mij dan helpen door bij te dragen aan de uitvoering van die wil?

Ik betwijfel of deze overweging inderdaad een verklarende rol speelt. Dan zouden artsen dezelfde problemen moeten hebben bij een verzoek om terminale sedatie, waarbij immers ook het willend subject voorgoed van het toneel verdwijnt, en ze zouden geen problemen hebben met een wilsverklaring die vraagt om euthanasie in het allerlaatste stadium van Alzheimer, waarin dat willend subject al van het toneel verdwenen is.

Maar misschien kan van Haute's overweging de relevante verbodsnorm wel rechtvaardigen, voorzover die te rechtvaardigen is? Ook dat betwijfel ik. Laten we aannemen dat willen zich van wensen onderscheidt doordat de wil betrekking heeft op het eigen handelen. Dan is het juist dat ik alleen iets kan willen doen onder de veronderstelling van mijn eigen bestaan. Maar dat is bij de wil tot zelfdoding geen probleem: bij de nodige handeling zal ik er nog zijn, alleen bij de gewenste uitkomst niet meer. Er is niets bijzonders aan een handeling te willen die gericht is op een gewenste uitkomst die niet naar jezelf verwijst of die zelfs je niet-bestaan veronderstelt. Van Haute's inconsistentie zou ook te vinden zijn in het besluit om je testament te maken of je vitale organen te doneren.

Er is geen sprake van een formele inconsistentie, maar veel mensen zullen in het argument van van Haute toch iets herkennen, laten we het een existentiële onmogelijkheid noemen. Je kunt je voor 100% bewust zijn van de waarheid van de propositie dat je in het jaar 2100 niet meer zult bestaan. Maar volgens niemand minder dan Cornelis Verhoeven, Thomas Nagel en Ernst Tugendhat is dat een gedachte die je niet in volle omvang tot jezelf kunt laten doordringen. Je zou niet kunnen leven in het voortdurende besef dat je er morgen misschien niet meer bent. Voor velen zal dat gelden, maar ik geloof niet dat het voor iedereen noodzakelijk geldt. Het is een rest van kinderlijk solipsisme in ons dat zich verzet tegen het idee dat de wereld er nog zal zijn als wij er niet meer zijn. Of mensen dat overwinnen en kunnen leven in het besef van hun eigen eindigheid maakt praktisch verschil uit voor

de manier waarop ze leven. En daaraan kun je dan ook de mensen die dat wel en die het niet doen onderscheiden.

Maar na je emeritaat nog een boek gaan schrijven: dat moet kunnen.