

Ethiek van DNA tot 9/11

ONDER REDACTIE VAN

Johan Braeckman, Bert de Reuver en Thomas Vervisch



AMSTERDAM UNIVERSITY PRESS

Ethiek van DNA tot 9/11

Ethiek van DNA tot 9/11

Onder redactie van Johan Braeckman,
Bert de Reuver en Thomas Vervisch

AMSTERDAM UNIVERSITY PRESS

Ontwerp omslag: Birgit Schrama, Utrecht
Zetwerk: PROgrafici, Goes

Afbeelding omslag: © Photonica / Imagestore / Hollandse Hoogte
Cartoons: © Jan de Graeve (JAN), Gent

ISBN 90 5356 753 4
NUR 730/736

© Amsterdam University Press, 2005

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Inhoud

Bij wijze van woord vooraf: weg met het Tolkiensyndroom Johan Braeckman, Bert de Reuver & Thomas Vervisch	9
Het filosofisch gehalte van de medische ethiek De casus 'wrongful life' Govert den Hartogh	15
Reprogenetica en de ethiek aan het begin van het leven Guido Pennings	43
Over morele emoties en morele sentimenten Frans Jacobs	65
De ethiek van het recht op waardig sterven Hugo Van den Enden	83
Populatie in het forensisch DNA-onderzoek Van probleem naar mogelijkheid? Amade M'charek	99
Natuurbeelden Op zoek naar een nieuwe verstandhouding met de natuur Hub Zwart	119
De filosofie van dierenrechten Paul Cliteur	135
Voedsel als een niet-neutraal publiek goed Michiel Korthals	159
De juridische regulering van biodiversiteit Een ethische analyse van drie internationale verdragen Sigrid Sterckx	177
Media en ethiek Rob van Es	201

Bedrijfsethiek vandaag Tussen strategische implementatie en kritische ingesteldheid Wim Vandekerckhove	227
Over wereldethiek Ronald Commers	249
Multiculturele samenleving, huwelijksmigratie en humanisme Peter Derckx	259
Utopia en realiteit in de wereld na 11 september Rik Coolsaet	285
Over de auteurs	309
Register	311

ETHICI TASTEN
DE GRENZEN AF
VAN HET ABSOLUTE
GOED,



EN VAN HET
ABSOLUTE
KWAAD,



ZO GOED EN
ZO KWAAD ALS
HET KAN.



Bij wijze van woord vooraf: weg met het Tolkiensyndroom

Enige tijd geleden stond er een artikel in het wetenschappelijk tijdschrift *Science* (303, 2004), getiteld *The Evolution of the Golden Rule*. De gouden regel waarnaar wordt verwezen, spoort mensen aan om andere mensen te behandelen zoals zijzelf ook behandeld willen worden. Het is een regel die reeds lang geleden in vele culturen naar voren is gebracht, culturen die nochtans op talloze vlakken grote verschillen vertonen.

Blijkbaar zit het gevoel voor rechtvaardigheid diep in de mens ingebakken, en zelfs niet in de mens alleen. In het artikel werd onder meer een studie aangehaald waaruit bleek dat ook niet-menselijke primaten het verschil tussen rechtvaardig en onrechtvaardig gedrag kunnen inschatten. Onderzoekers Sarah Brosnan en Frans de Waal gaven kapucijnaapjes een steentje, dat ze daarna konden omruilen voor een stukje komkommer. Na verloop van tijd kregen sommige aapjes een druif voor een steentje, terwijl men de andere nog steeds komkommer gaf. Kapucijnaapjes vinden druiven veel lekkerder dan komkommer. De aapjes die komkommer kregen voelden zich duidelijk benadeeld vergeleken met de aapjes die een druif ontvingen en toonden dit door het stukje komkommer te weigeren. Het is verleidelijk om hieruit af te leiden dat de aapjes, door een combinatie van een gevoel voor rechtvaardigheid en trots, liever *niets* hebben dan genoegen te moeten nemen met een tweederangsbeloning. Hoe dit ook moge zijn, het onderzoek stemde ons optimistisch. Als aapjes niet onverschillig zijn voor onrecht, dan moeten mensen toch *zeker* in staat zijn morele vooruitgang te boeken?

Korte tijd na de publicatie in *Science* ontploften er bommen in Madrid. Tweehonderd mensen kwamen om, vele honderden werden gewond. De afkeurende reactie van de internationale gemeenschap en de miljoenen mensen die in Spanje de straat op gingen om te protesteren tegen het geweld, bevestigen dat mensen een sterk ontwikkeld rechtvaardigheidsgevoel hebben. Dergelijk geweld is zinloos, het treft onschuldige mensen, het is immoreel en moet hard worden bestraft. Hierover lijkt een ruime consensus te bestaan. Mensen hebben verschillende eigenschappen die hen maken tot wat we morele wezens noemen; wezens die in staat zijn bepaalde handelingen goed te keuren en andere af te keuren. Het rechtvaardigheidsgevoel is een van die eigenschappen, maar er zijn er nog meer; het vermogen zich in te leven in de gemoedstoestand van een ander; het kunnen inschatten van de reputatie van zichzelf en van anderen met betrekking tot betrouwbaarheid; een capaciteit om bedrog te ontdekken enzovoort. Het is pas in deze tijd dat die vermogens en de manier waarop ze samenwerken en gekoppeld

zijn aan systemen van beloning en straf, grondig wetenschappelijk worden onderzocht.

Sommige inzichten die uit dergelijk onderzoek naar voren komen, kunnen bruikbaar zijn om verbijsterende gebeurtenissen, zoals 9/11, de bomaanslagen van 11 maart in Spanje of de rituele moord op Theo van Gogh, beter te begrijpen. Men kan van mening zijn dat dit daden zijn van krankzinnigen, van godsdienstfanatici, van gewetenloze schurken die er enkel op uit zijn dood en vernieling te zaaien. Het zijn opvattingen die wijd en zijd circuleren, maar ze brengen ons geen stap dichterbij het begrijpen van wat er is gebeurd. Het lijkt ons zinvoller om na te gaan of er geen onderliggend systeem in de krankzinnigheid te bespeuren valt. De bomaanslagen worden als bijzonder onrechtvaardig ervaren, maar zijn zelf een radicale expressie van een scherp gevoelde onrechtvaardigheid, verbonden aan het verlangen om die onrechtvaardigheid te bestraffen.

Dit is voorlopig de tegenstrijdige (?) les die uit het wetenschappelijk onderzoek van de morele capaciteiten van de mens kan worden getrokken: het menselijk vermogen tot altruïsme en samenwerking, en de emoties en gevoelens die daarmee gepaard gaan, zorgen voor verheven opvattingen en gedrag. Maar diezelfde vermogens en gevoelens kunnen ons er ook toe brengen om het leven van andere mensen te vernietigen. Kapucijnaapjes hebben liever *niets*, dan een beloning die ze onrechtvaardig vinden. Als ze geen druif kunnen krijgen, hoeven ze de komkommer ook niet. Mensen gaan nog een stap verder: gevoelens van onrecht, van uitsluiting, van vernedering en van uitzichtloosheid brengen niet alleen een voorspelbare weigering teweeg van wat wordt aangeboden; het onrecht moet bovendien ook worden bestraft.

We hebben de middelen in handen om het gruwelijk gedrag van bommenleggers en zelfmoordterroristen te begrijpen. De studies waarnaar we hierboven verwijzen, de inzichten verkregen uit de sociale psychologie en andere disciplines, de historische gegevens, de naakte cijfers over economische en sociale discrepanties, de godsdienstige waanideeën die met de paplepel worden ingegoten: samengevoegd bevatten ze een sleutel tot inzicht en begrip. Dat betekent evenwel niet dat we dit inzicht en begrip reeds hebben, en zelfs niet eens dat iedereen het hebben *wil*. Vele mensen blijken niet in staat om een objectieve visie te ontwikkelen op gebeurtenissen zoals 11 september, 11 maart of 2 november, data die onmiskenbaar keerpunten betekenen, of zullen betekenen, in het verdere verloop van de wereldgeschiedenis. Laten we dit gegeven eens wat verder analyseren.

We stellen vast dat het Tolkiensyndroom wereldwijde proporties aanneemt. Het Tolkiensyndroom is de naam die we geven aan de opvatting dat 'het goede' en 'het kwade' onafhankelijk van de mens objectief bestaan. Ieder individu, zoals in *The Lord of the Rings*, behoort ofwel tot het goede ofwel tot het slechte kamp, waarbij vergissingen niet mogelijk zijn. De toespraken van de huidige Amerikaanse president zijn doorspekt met uitdrukkingen zoals 'axis of evil' en 'evil people'. Het betreft hier geen holle retoriek: er wordt heilig geloofd in het reële bestaan van het intrinsieke kwaad en van kwade mensen. Dit verklaart de

overtuiging dat ‘het goede’ overwinnen kan als men ‘het kwade’ kan verdrijven of elimineren. Het is niet alleen een simplistische, maar ook een gevaarlijke kijk op de wereld.

In een wereldbeeld dat voortkomt uit kritisch en rationeel denken, bestaan het goede en het kwade niet als afzonderlijke krachten. Mensen zijn weliswaar morele wezens, wat hen in staat stelt handelingen en gebeurtenissen als goed of kwaad te duiden, maar zonder het bestaan van mensen zou het morele niet bestaan. Ook in *The Lord of the Rings* is het aan Frodo, gesteund door Sams vriendschap, om een keuze te maken. Het zijn menselijke keuzes die ten grondslag liggen aan het morele. Goed en kwaad zijn geen platonische entiteiten, maar menselijke constructies, toegewezen aan menselijke gedragingen die wetenschappelijk kunnen worden bestudeerd, waarvan men de causale mechanismen kan inzien en die men bijgevolg kan bijsturen.

Dit impliceert niet dat het morele een kwestie van persoonlijke smaak of subjectieve voorkeur is. Wie dit denkt maakt zich op een merkwaardige manier schuldig aan het spiegelbeeld van het Tolkiensyndroom. Als goed en kwaad niet als afzonderlijke entiteiten bestaan, zo redeneert de absolutist, de platonist, de fundamentalist, dan is alles mogelijk. Dan bestaan er geen criteria meer om het morele gehalte van het menselijke gedrag te meten; alles is dan relatief. Zowel in de islamitische wereld als in de christelijke Verenigde Staten is dit de dominante opvatting. Het is dan ook geen toeval dat beide culturen doordrongen zijn van het creationisme. Meer dan een mythologische visie op het ontstaan van de mens en de andere levensvormen biedt het creationisme een moreel referentiekader. Creationisten zijn ervan overtuigd dat eenieder die de wetenschappelijke verklaringen voor het ontstaan van het leven, in het bijzonder van de mens, aanvaardt, onvermijdelijk – in de lijn van het Tolkiensyndroom – verwordt tot een soort *golem*, een beklagenswaardig, gedegenereerd wezen dat enkel op zichzelf georiënteerd is, geen verschil meer kent tussen goed en kwaad en zichzelf veroordeelt tot het leiden van een steeds ellendiger bestaan.

Denk God weg, of denk goed en kwaad weg als apart bestaande categorieën, zo menen zowel George Bush als Osama Bin Laden, en het onderscheid tussen goed en kwaad vervaagt. Alles wordt relatief; elke poging die de mens doet om moreel te handelen is gedoemd om te verzanden, aangezien er geen objectieve maatstaf meer bestaat of wordt aanvaard. Zoals we stelden, volgt de hedendaagse cultuurrelativist deze redenering. Het is waar, zo redeneert hij, dat er geen morele maatstaven meer bestaan. Culturen zijn gelijkwaardig, en het zou getuigen van arrogantie, of een toegeving zijn aan het Tolkiensyndroom, om bepaalde opvattingen, waarden of overtuigingen op te dringen aan diegenen die daar niet om vragen, of die andere opvattingen, waarden of overtuigingen hebben.

De intellectuele leegte en het gebrek aan moed die uit deze relativistische, postmodernistische en politiek correcte opvatting naar voren komt, lijkt ons bedenkelijk. Alleen al op logische gronden is ze onhoudbaar, aangezien ze zichzelf uitschakelt: de absolutist – bijvoorbeeld de fascist, stalinist of integrist – die

beweert dat het relativisme onwaar is en dat zijn visie superieur is, moet in het gelijk worden gesteld door de relativist. De objectivist tegenspreken zou immers in strijd zijn met de kern van het relativisme.

Maar belangrijker nog is het gebrek aan vertrouwen in en respect voor de mens die uit deze visie naar voren komt. Dit heeft de absolutist in essentie gemeenschappelijk met de relativist: de overtuiging dat de mens, wanneer hij op zichzelf is aangewezen, te zwak, te onvolkomen, te onmachtig is om een maatschappelijk bestaan op te bouwen dat wordt gekenmerkt door morele vooruitgang. Voor de absolutist kan de mens het niet zonder God, voor de relativist kan er enkel verandering zijn, geen verbetering. Zonder extern richtsnoer, luidt de onderliggende gedachte, is de mens een onbeschreven blad waarop de tijdgeest schrijft wat toevallig aan de orde is; hij is een onbewerkt stuk klei dat door de mode van de dag wordt geboetseerd en wordt gekneed.

Wij delen deze opvatting niet. Ondanks de afschuwelijke gebeurtenissen waaraan we refereerden, geloven we niet dat we het vertrouwen in de mens, dat wil zeggen in onszelf, moeten opgeven. Mogen we erop wijzen dat we geneigd zijn om sterk vertekend over de menselijke moraliteit na te denken? De uitzonderlijke keren dat een moeder haar kind verwaarloost, staat het in de krant. De ontelbare moeders die dag in dag uit hun kinderen liefdevol verzorgen worden nooit vermeld. Dat is op zich goed nieuws: het geeft aan wat we enerzijds vanzelfsprekend vinden en anderzijds als immoreel bestempelen. De eigenschappen die de mens tot een moreel wezen maken, zijn een fundament waarop we kunnen bouwen. De bouwstenen en het cement zijn de waarden die zowel de wereldgodsdiensten als het humanisme van oudsher verdedigen. Wetenschap, en meer in het algemeen het rationele denken, kan daar een essentiële ondersteunende rol in spelen.

Met dit boek, een verzameling teksten van Nederlandse en Belgische academici, willen we hier een bijdrage aan leveren. De teksten zijn geschreven in de loop van de zomer en herfst van 2004. Wij vroegen de auteurs om ethische beschouwingen te maken omtrent hun expertise, stuk voor stuk onderwerpen die eenieder aangaan. Sommigen doen dit zeer concreet, anderen nemen wat meer afstand. Hoe dan ook zijn we ervan overtuigd dat deze bundel duidelijk maakt dat veel ethische vragen inherent zijn aan de complexiteit van het leven in de 21e eeuw. We kunnen het ons niet veroorloven om daarover op een oppervlakkige en ongenueanceerde wijze na te denken en vervolgens ons handelen daarop te baseren. Misschien is het jammer, maar het is niet anders: de realiteit zit ingewikkelder in elkaar dan Tolkiens virtuele wereld. Zwart-wit denken is niet alleen vrijwel steeds foutief, het is bovendien een slechte raadgever. We hopen dat de teksten in dit boek aanzetten tot nuance, helderheid en precisie in het nadenken over ethisch handelen in onze tijd.

Ten slotte hebben we de aangename taak om eenieder te bedanken die deze uitgave mede tot stand bracht: de auteurs, die met veel enthousiasme reageerden op ons verzoek een tekst te schrijven en zich in meer of mindere mate gewillig aan hun *deadlines* hielden, de Gentse cartoonist Jan De Graeve (JAN) voor zijn

evenwichtsoefeningen tussen humor en diepzinnigheid en de bijzonder bekwa-
me mensen van de *Amsterdam University Press* zonder wie dit boek nooit was
gepubliceerd.

Johan Braeckman

Bert de Reuver

Thomas Vervisch

Gent/Amsterdam, december 2004

Kijk. Er zijn
meerdere
mogelijkheden,
en het hangt
ervan af of..

LAAT MAAR
ZITTEN.



Het filosofisch gehalte van de medische ethiek

De casus 'wrongful life'

Govert den Hartogh

Medische ethiek en filosofie

Sinds enkele tientallen jaren bemoeien filosofen zich met allerlei gebieden van 'toegepaste ethiek', en niet in de laatste plaats ook met de ethiek van het medisch handelen. Van oudsher was de normering van het professionele handelen primair een zaak van de beroepsbeoefenaren zelf. Natuurlijk bestond er ook een 'vak' ethiek, waarin die normering voorwerp van reflectie was, maar dat werd vrijwel alleen door theologen beoefend. Filosofen hielden zich met zulke kwesties zelden bezig.

In de tweede helft van de twintigste eeuw kwam de geneeskunde in een gigantische stroomversnelling die allerlei nieuwe morele vragen op de agenda plaatste. De beantwoording daarvan kon niet onmiddellijk uit de gangbare beroepsethiek zelf worden afgeleid, en werd ook niet meer automatisch aan religieuze autoriteit overgelaten. Filosofen vonden hier zodoende een braakliggend terrein (of een gat in de markt).

Deze filosofische bemoeienis was en is allerminst onomstreden. Binnen de filosofie zelf werd betwijfeld of praktische morele vragen wel genoeg te maken hebben met de klassieke kwesties waarmee filosofen zich door de eeuwen heen hebben beziggehouden. Aan veel filosofische faculteiten wordt toegepaste ethiek dan ook nog steeds niet erg serieus genomen, het is geen vak waaraan men status ontleent onder collega's. Wie in de filosofie werkelijk iets wil bereiken, moet zich bezighouden met de relatie tussen lichaam en geest of die tussen kennis en werkelijkheid. Als het al per se ethiek moet zijn, moet het gaan over de vraag of morele oordelen objectief waar kunnen zijn, niet over de keuze van het beslissysteem voor orgaandonatie.

In het veld zelf werd de nieuwe filosofische bemoeizucht ook maar matig gewaardeerd. De gangbare kritiek was en is dat de manier waarop filosofen de morele problemen van de moderne geneeskundige praktijk behandelen veel te ver afstaat van die praktijk. Omdat ook de ethici van filosofische herkomst hun waren vooral aan de artsen moeten slijten, hebben zij zich in het algemeen meer aangetrokken van de kritiek vanuit de praktijk dan van de kritiek van hun vakgenoten. Dit heeft op den duur tot een zekere vervreemding van de filosofie geleid, en daarmee tot op zekere hoogte tot een herstel, of soms nog een continuering, van de oude toestand. Artikelen in medisch-ethische vaktijdschriften worden geschreven door auteurs met geheel verschillende disciplinaire achtergronden. Ze hebben vaak een bescheiden filosofische bagage, hetgeen zich uit in de voortdurende herhaling van oppervlakkige sjablonen. ('Het autonomie-denken miskent de rela-

tionele aard van de mens.’) Wel dragen ze er doorgaans zorg voor dat ze de relevante feiten betreffende de medische praktijk kennen.

Toch heeft de filosofische bemoeienis ertoe geleid dat er op de academische markt nu een erkend ‘vak’ bestaat, medische ethiek, ook wel aangeduid als gezondheidsethiek, of (iets breder) bio-ethiek, dat als zodanig niet onder de theologie valt, al houden ook theologen zich ermee bezig, en waar medici, ondanks hun scepsis over een te hoge mate van abstractie, toch direct of indirect hun oriëntatie op de morele problematiek van hun vak aan ontlennen. Maar de filosofische geloofsbrieven van dat vak zijn in toenemende mate onduidelijk.

Ik zal niet ontkennen dat het op zichzelf al een nuttige activiteit kan zijn om morele vragen die zich voordoen als gevolg van medische ontwikkelingen precies te articuleren, en de verschillende mogelijke antwoorden op die vragen in kaart te brengen. Daarvoor is vaak hoogstens enige filosofische vaardigheid nodig, geen filosofische kennis. Maar in veel gevallen kan men met zulke problemen niet werkelijk verder komen zonder fundamentele wijsgerige vragen te stellen. Dat zulke vragen in de praktijk als abstract worden ervaren, betekent niet dat ze met recht terzijde worden geschoven. Echte vooruitgang in de medische ethiek, en in de toegepaste ethiek in het algemeen, kan alleen maar voortkomen uit filosofische verdieping, uiteraard altijd in combinatie met grondige kennis van de relevante feiten.

In dit hoofdstuk wil ik die stelling toelichten aan de hand van een complex van problemen die op het eerste gezicht weinig met elkaar te maken hebben. Vanuit filosofisch perspectief, zo zal blijken, hebben ze echter alles met elkaar te maken. Bij het eerste probleem, ‘wrongful life’, zal mijn filosofische commentaar in de praktijk vooral als stoorzender ervaren worden, al zal ik mijn best doen er toch de relevantie van te laten zien. Bij het tweede probleem is die relevantie al duidelijker. Dat betreft de vraag of het aanvaardbaar is als ouders via pre-implantatiediagnostiek een kind ‘uitzoeken’ op zijn geschiktheid om als donor te functioneren voor een familielid. Het derde deel van mijn betoog zal de vraag betreffen of prenatale screening niet een vorm van discriminatie van gehandicapte mensen impliceert (‘Het is beter om het bestaan van zulke mensen te voorkomen’). Ik hoop te laten zien dat dezelfde overwegingen die bij de eerste beide problemen mogelijk als onnodig abstract werden ervaren, op deze reële vraag een bevredigend antwoord geven.

Een deerniswekkende toestand

Ruim tien jaar geleden bezocht een zwangere vrouw een verloskundige in het academisch ziekenhuis in Leiden. De vrouw was enigszins verontrust over de mogelijkheid van genetische afwijkingen: ze had al tweemaal een spontane abortus gehad, en een neef was door een chromosomale afwijking ernstig gehandicapt. De verloskundige vond het niet nodig nader familieonderzoek te doen of de

vrouw naar een klinisch geneticus te verwijzen. Het kind werd geboren en Kelly genoemd.

Kelly leeft nog steeds. Ze herkent haar ouders niet, kan niet spreken en niet lopen, ze is ernstig astmatisch en heeft diverse hartoperaties ondergaan. Ze huilt voortdurend, waaruit haar ouders opmaken dat ze pijn lijdt, maar ze kan niet aangeven waar.

Haar ouders hebben het Leids Universitair Medisch Centrum (LUMC) aangesproken voor een schadevergoeding, niet alleen namens zichzelf maar ook namens Kelly. Het gerechtshof in den Haag wees in hoger beroep in 2003 niet alleen de claim van de ouders maar ook de claim 'van' Kelly zelf toe. Het hof noemde Kelly's toestand 'deerniswekkend'. Hiermee werd in Nederland voor de eerste maal schadevergoeding toegekend wegens 'wrongful life'. Binnen Europa had zo'n toekenning voordien alleen in Frankrijk plaats gehad, in de zaak Perruche (2000). Daar had die beslissing tot zoveel commotie geleid dat het Franse parlement al in 2002 een wet aannam (de Loi Perruche) die voortaan zulke beslissingen moet voorkomen. Ook in Nederland gingen onmiddellijk na de uitspraak van het Haagse hof stemmen op om zo'n wet aan te nemen. Zo sprak de fractieleider van D66, Boris Dittrich, zich daarvoor in krachtige taal uit. Minister van Justitie Donner wenste echter eerst de uitspraak van de Hoge Raad in cassatie af te wachten.

In de Verenigde Staten zijn claims van wrongful life vaak aan rechtbanken voorgelegd, maar slechts een enkele maal toegewezen, tot dusver slechts in drie staten. Ook daar is die toewijzing inmiddels al in acht staten door wetgeving onmogelijk gemaakt.

'Wrongful life' wordt gewoonlijk onderscheiden van 'wrongful birth', maar eigenlijk moeten er (tenminste) drie verschillende redenen voor een claim tot schadevergoeding worden onderscheiden. Om te beginnen is er de situatie waarin een vrouw ongewenst zwanger raakt, omdat een hulpverlener ontoereikende anticonceptiemethoden heeft aangereikt, of haar over de risico's van de gebruikte methoden onvoldoende heeft geïnformeerd. Met de foetus hoeft dan verder niets aan de hand te zijn. In 2002 kende de Hoge Raad schadevergoeding toe aan een moeder bij wie een sterilisatie incompetent was uitgevoerd. In de tweede plaats is er de situatie van de moeder van Kelly. Een kind was voor haar juist wel gewenst, maar had zij geweten dat het die bewuste erfelijke aandoening zou hebben, dan zou zij tot een abortus hebben besloten. Door nalatigheid van de hulpverlener was zij daarvan echter niet op de hoogte. Ik zal alleen situaties van dit type in het vervolg met de term 'wrongful birth' aanduiden. Claims van wrongful life worden onder dezelfde omstandigheden naar voren gebracht: een gehandicapt kind dat alleen als gevolg van nalatigheid van een hulpverlener geboren is. Het verschil is dat vergoeding wordt gevraagd voor de schade die het kind zelf door deze gang van zaken zou hebben geleden. De praktische betekenis hiervan blijkt in de zaak-Kelly, waarin allereerst aan Kelly een extra smartengeld is toegekend bovenop de vergoeding van immateriële schade aan haar moeder, en bovendien het LUMC de

kosten kreeg te dragen die eventueel nog gemoeid zullen zijn met het voorzien in Kelly's levensonderhoud vanaf haar 21ste levensjaar.

In de Nederlandse discussie over de zaak-Kelly zijn met name drie argumenten tegen toekenning van claims van wrongful life gebruikt, die alle ook naar voren zijn gebracht in Frankrijk, in Amerika en in andere landen waar zaken van wrongful life hebben gespeeld. Het eerste argument is dat er geen causaal verband bestaat tussen de nalatigheid van de verloskundige en het feit dat Kelly gehandicapt geboren werd. Dat is uitsluitend te wijten aan haar genetische aandoening. Niemand kan een recht hebben om niet gehandicapt geboren te worden, zolang die handicap niet door prenataal medisch ingrijpen kan worden verholpen.

Maar de ouders van Kelly stelden helemaal niet dat Kelly schade had geleden doordat zij met in plaats van zonder handicap geboren was. Zij zagen ook wel in dat ieder kind dat zonder handicap geboren zou zijn, een ander kind zou zijn geweest dan Kelly. De schade bestond er volgens hen in dat zij, nu zij deze onbehandelbare aandoening had, überhaupt geboren was, en dat zou wel degelijk voorkomen zijn als de verloskundige hen behoorlijk had geïnformeerd of doorverwezen. Dit argument snijdt dus geen hout.

Het tweede argument heeft waarschijnlijk de hoofdrol gespeeld bij de initiatieven in Frankrijk, in Michigan en andere Amerikaanse staten, en ook van Dittrich c.s., om door wetgeving claims van wrongful life onmogelijk te maken. Als zulke claims principieel mogelijk zijn, zouden ze ook ingediend kunnen worden door meerderjarige kinderen die tot op die leeftijd ondanks hun handicap een normale cognitieve ontwikkeling hebben doorgemaakt, en wel tegen hun ouders. Dat zou uitermate pijnlijk zijn voor ouders die misschien wel alles hebben gedaan om het leed van het kind te verzachten, en zou de relatie tussen die ouders en hun kind dramatisch verstoren. Wat dat laatste betreft moet toch wel aangetekend worden dat, als het kind zo'n claim indient, de verhouding kennelijk al onherstelbaar verstoord is, louter door het besef bij het kind dat zijn ouders verantwoordelijk zijn voor zijn bestaan, terwijl ze wisten of hadden kunnen weten hoe ellendig dat zou zijn. En ook overigens gaat het argument uit van wat nu juist ter discussie staat, namelijk dat die ouders niets hebben gedaan wat dat kind hen zou kunnen verwijten.

Aan dit argument wordt vaak toegevoegd dat, als kinderen eenmaal kunnen procederen tegen hun ouders wegens hun bestaan, dat op grote schaal zal gaan gebeuren. Een argument op een hellend vlak heeft in het algemeen al weinig kracht (den Hartogh 1998), maar in dit geval berust het kennelijk op de vergissing die ik bij het eerste argument heb signaleerd. Niet iedere handicap die te voorkomen was geweest kan immers aanleiding geven tot een wrongful life claim, alleen een handicap met zulke dramatische gevolgen dat de betrokkene beter nooit had kunnen bestaan. De aard van de claim brengt dus zijn eigen begrenzing met zich mee.

Ook het derde argument faalt, al brengt het ons in de buurt van mijn eigen-

lijke thema. Om te kunnen spreken van ‘schade’ moeten we twee toestanden met elkaar kunnen vergelijken: de huidige toestand, en de toestand die zou hebben bestaan als de persoon tegen wie de schadeclaim is ingediend de schadelijk geachte handeling niet had verricht, of niet nalatig was geweest. We zullen die toestand de ‘normale’ toestand noemen. ‘Schade’ is er alleen als de huidige toestand significant veel slechter is dan de normale. (Dat is alleen een noodzakelijke, geen voldoende voorwaarde. Anders zou je een schadeclaim kunnen indienen tegen iemand die een baan krijgt waar jij ook naar gesolliciteerd had.) Bij een claim van wrongful life, aldus het derde argument, is de normale toestand de toestand waarin de persoon die schade claimt niet bestaat. Van die toestand, aldus het derde argument, kun je echter niet zeggen dat die beter is dan de huidige, niet omdat hij slechter zou zijn of even goed, maar omdat die toestanden onmogelijk met elkaar vergeleken kunnen worden. Het is onmogelijk om een waardeoordeel te hebben over het niet-bestaan, ook al hadden de schrijvers van de bijbel en van de Griekse tragedies daar geen moeite mee. (‘Vervloekt zij de dag waarop ik geboren ben.’)

Nadat de Nijmeegse theoloog Wils dit argument heeft geformuleerd, brengt hij daar zelf tegen in dat ernstig lijdende stervende patiënten wel degelijk een voorkeur kunnen hebben voor de dood.¹ Hij antwoordt daarop dat de rechtvaardiging voor euthanasie uitsluitend daarin bestaat dat de betrokkene zijn zelfbeschikkingsrecht uitoefent; we hoeven dus ook in dat geval niet te beweren dat de dood voor hem beter zou zijn dan het leven.² Maar dan zou die autonomie in zulke situaties alleen op een volkomen irrationele manier kunnen worden uitgeoefend, op basis van een waardeoordeel betreffende leven en dood dat niemand kan vellen, ook de betrokkene zelf niet. Bovendien zijn er omstandigheden waarin we ook voor stervende patiënten die zelf geen beslissingen meer kunnen nemen of uiten, wel degelijk hopen dat het einde snel komt. Dat kan een reden zijn om af te zien van een levensverlengende medische behandeling, zoals sondevoeding. We hoeven maar aan extreme gevallen van dit type te denken, bijvoorbeeld aan mensen die gevangen zitten in een brandend autowrak, om in te zien hoe onaannemelijk het is dat niemand redelijkerwijs de wens kan hebben om te sterven.

Bestaan als schadepost

Toch schuilt er inderdaad iets problematisch in de vergelijking tussen bestaan en niet-bestaan. Om dat in alle scherpheid naar voren te kunnen brengen, moet ik eerst nog een onderscheid maken tussen twee situaties die aanleiding kunnen geven tot een claim van wrongful life. In de eerste situatie is de medische fout die aanleiding geeft tot de claim, pas gemaakt nadat het kind dat later gehandicapt blijkt al verwekt was. Dat was het geval bij Kelly. In het tweede geval is de medische fout voor die tijd al gemaakt, bijvoorbeeld doordat de artsen bij een paar dat aan kin-

deren wil beginnen, evidente redenen voor dragerschapsonderzoek over het hoofd hebben gezien, of dat onderzoek slecht hebben uitgevoerd. Dit heeft zich voorgedaan in de enige casus in Israël waarin een claim van wrongful life ooit is toegewezen (in 1986). Om redenen die nog duidelijk zullen worden, zal ik mij in eerste instantie op gevallen van het tweede type concentreren.

We beginnen nu net als bij het derde argument in de vorige paragraaf: om van schade te kunnen spreken moeten we twee toestanden vergelijken, de huidige en de normale. In dit geval is de normale toestand de toestand waarin het kind nog niet verwekt is, dus niet bestaat. Maar dat is geen toestand *van dat kind!* Je kunt nooit zeggen dat iemand er op achteruit gaat door verwekt te worden, want voordat hij verwekt werd, bestond hij nog niet. Wie onrechtmatig schade lijdt, had er eigenlijk recht op in de normale toestand te blijven. Van wrongful life kan dus alleen sprake zijn als het kind dat niet bestaat er recht op heeft om in die toestand te blijven. Maar hoe kan het überhaupt een recht hebben als het niet eens bestaat?

We kunnen nu scherper analyseren waarom het derde argument uit de vorige paragraaf niet klopte. Daarin werd het niet-bestaan voorgesteld als een toestand waarin iemand kan verkeren, maar waarover we helaas niets weten en waaraan we dus ook geen waarde kunnen toekennen. Wie de rechterlijke uitspraken in zaken van wrongful life doorneemt, zal zien dat rechters ook voortdurend dat soort uitspraken doen: hoe we moeten oordelen over het niet-bestaan is een metafysisch probleem, dat zich onttrekt aan een rechterlijk oordeel en waarover ‘dus’ filosofen en theologen zich maar moeten buigen (zie citaten Heyd 1992, p. 30). Maar er is hier geen sprake van een metafysisch probleem. Zelfs de uitspraak dat het voor ons niet weggelegd is om over een bepaalde toestand ons een oordeel te vormen, veronderstelt al dat er zo’n toestand bestaat die zich aan onze kennis onttrekt.

Als dit allemaal juist is, moeten we dan niet alsnog instemmen met de opvatting van Wils dat het onder geen enkele omstandigheid redelijk kan zijn om te willen sterven? Een stervenswens komt toch ook neer op een voorkeur voor een toestand van niet-bestaan boven een toestand van bestaan? Maar je kunt niet wensen in een toestand van niet-bestaan te komen, want dat is geen toestand *van jou* meer: als je niet meer bestaat, ben je in geen enkele toestand, ook niet in een ‘toestand van niet-bestaan’.

Als je niet zou kunnen wensen om te sterven, zou je om dezelfde reden ook niet kunnen vrezen voor de dood. Dat is inderdaad al in de vierde eeuw voor Christus door Epicurus betoogd in een van zijn weinige bewaard gebleven brieven, de brief aan Menoeceus. ‘Er kan niets vreselijks zijn aan het leven voor een man die begrijpt dat er niets vreselijks is aan de dood (...) Het grootste van alle kwaden, de dood, betekent in feite niets voor ons, want als wij bestaan, is de dood er niet, en als de dood er is, bestaan wij niet. De dood is dus van belang voor de levenden noch voor de doden, want voor de levenden bestaat hij niet, en de doden bestaan zelf niet.’

Dit kan natuurlijk niet waar zijn: natuurlijk kun je wensen om te blijven leven, en natuurlijk kan je toestand zo deerniswekkend worden dat je kunt wensen om

te sterven. De verklaring is dat wie een stervenswens heeft, niet twee toestanden van zichzelf vergelijkt: bestaan en niet-bestaan. Hij vergelijkt een korter leven met minder lijden met een langer leven met meer lijden.

Het zal daarmee ook duidelijk zijn geworden waarom ik *wrongful life* zaken als het geval van Kelly om te beginnen even buiten beschouwing heb gelaten. Eenzelfde vergelijking kunnen we ook met betrekking tot Kelly naar het schijnt immers wel degelijk maken: op het ogenblik dat de verloskundige haar professionele plicht verzuimde om Kelly's moeder door te verwijzen, was Kelly immers al verwekt. Zij bestond dus al, zou je zeggen, en zij had er toen al een belang bij dat dit bestaan zo kort mogelijk zou duren. Ik zal hierop in de volgende paragraaf terugkomen.

Zoals we zullen zien zijn overwegingen zoals ik die hier met betrekking tot *wrongful life claims* naar voren heb gebracht, op een breder gebied van toepassing. Daarom hebben we een algemene terminologie nodig voor dit soort overwegingen. Die terminologie ontleen ik aan de argumentatie waarmee de Engelse filosoof Derek Parfit nu zo'n 25 jaar geleden de hele discussie over morele verplichtingen met betrekking tot toekomstige generaties ondersteboven keerde. In die discussie was het uitgangspunt dat, als wij de hulpbronnen van de aarde nu nodeloos uitputten, mensen die in de toekomst leven ons dat zullen kunnen verwijten. Maar, aldus Parfit, zulke mensen zullen zich in feite nooit over ons gedrag kunnen beklagen. Immers, als wij anders gehandeld hadden dan wij nu in feite doen, zouden zij helemaal niet hebben bestaan! Dat een bepaalde zaadcel op een bepaald moment een bepaalde eicel ontmoet, is een volstrekt contingente gebeurtenis, die door de kleinste wijziging in de historische omstandigheden wordt voorkomen. In de terminologie die ik eerder in deze paragraaf heb gebruikt: om over schade te kunnen klagen, moeten toekomstige mensen hun feitelijke toestand met een normale toestand kunnen vergelijken, maar iedere normale toestand die ze zouden kunnen beschrijven, is zeker geen toestand *van hen*.

Wat hier aan de hand is, aldus Parfit, is dat de morele categorieën die we gebruiken, zoals 'recht' en 'schade', een *persoonsbetrokken* karakter hebben: een recht is altijd het recht van iemand, en schade wordt altijd door iemand geleden. Als we de situaties vergelijken waarin het recht wordt nageleefd of geschonden, de schade wordt toegebracht of vermeden, moet het in die situaties steeds om dezelfde persoon gaan.

Als we vinden dat we ons terwille van toekomstige generaties nu beperkingen moeten opleggen, dan kunnen dat, aldus nog steeds Parfit, alleen maar niet-persoonsbetrokken, *onpersoonlijke*, beperkingen zijn.³ Zo zouden we kunnen oordelen dat een toekomstige wereld waarin mensen een minstens even goed leven kunnen hebben als wij, een betere wereld is dan een wereld waarin mensen (andere mensen!) een veel slechter leven hebben.

Zulke onpersoonlijke overwegingen blijken vervolgens tot allerlei paradoxale consequenties te leiden, zodat de vraag of een ethiek open moet staan voor zulke overwegingen nog steeds niet beantwoord is. Ik zal daar nu niet verder op ingaan,

maar wel in het vervolg laten zien dat we moeilijk buiten zulke onpersoonlijke overwegingen kunnen. Waar het mij nu om gaat, is dat een wrongful life claim alleen maar gemaakt kan worden in persoonsbetrokken termen als ‘rechtmatigheid’ en ‘schade’. Hulpverleners (en ouders) kunnen wellicht ‘onpersoonlijke’ morele redenen hebben om niet bij te dragen aan het ontstaan van deerniswekkende toestanden. Maar dat zijn geen redenen waarop een claim tot schadevergoeding kan berusten. Zo’n claim is, in elk geval als zij berust op voor de verwekking gemaakte fouten, op logische gronden onhoudbaar.

Vlakke meetkunde in het recht

In een aantal gevallen zijn rechters die over een wrongful life claim moesten oordelen zich in zekere mate van dit logische probleem bewust geweest. Soms hebben zij daarop gereageerd door de geclaimde ‘schade’ niet te interpreteren als de schade van het bestaan in vergelijking met het niet-bestaan, maar van het gehandicapte in vergelijking met het niet-gehandicapte bestaan. Maar zoals we gezien hebben, kan de nalatige hulpverlener voor die ‘schade’ niet verantwoordelijk gesteld worden.

Een andere manier om het probleem te ontwijken komt neer op het oordeel: zoveel te erger voor de logica. Een Engelse parlementaire commissie schrijft: ‘Logic is an artefact and, if social justice requires that there should be a remedy given for a wrong, then logic should not stand in the way.’ (geciteerd Heyd 1992, p. 34). En in een discussie naar aanleiding van het betoog van Wils bestempelde de Nederlandse civilist Nieuwenhuis dit type logische argumenten als ‘vlakke meetkunde in het recht’. Deze reactie is voor mij van belang, omdat zij verwant is aan de standaard reactie van dokters op filosofische betogen in de medische ethiek: interessant voor de debaterende club, maar niet relevant voor de praktijk.

Zo gemakkelijk laat de logica zich echter niet buitenspel zetten. Wie een mooie slanke brug heeft ontworpen en bij narekenen vaststelt dat die brug zal instorten, kan zich ook de reactie ‘vlakke meetkunde in de kunst’ niet permitteren. Hetzelfde geldt voor een schadevergoedingsclaim die logisch onmogelijk is, ook al is de klap niet zo hoorbaar. Als de logica in de weg staat, kunnen we wel *denken* dat rechtvaardigheid herstel van onrecht eist, maar het kan niet waar zijn.

Zulke reacties moet men vermoedelijk echter niet verstaan als het domweg negeren van de logica. Eerder spreekt er een zekere scepsis uit: er komt vast wel een nog slimmere filosoof die een uitweg uit de paradox vindt. En inderdaad, dezelfde Parfit heeft in hetzelfde boek betoogd dat je het wel degelijk als een weldaad kunt beschouwen dat je ouders je hebben doen bestaan. En als het een weldaad kan zijn, dan ook een wandaad.

In zulke claims, aldus Parfit, vergelijk je inderdaad je huidige toestand met een andere, en je huidige toestand moet inderdaad een toestand van jou zijn, maar die andere toestand niet per se. Als je zegt: het is goed dat ik er ben, bedoel

je: van mijn standpunt uit is de situatie waarin ik besta te prefereren boven een situatie waarin ik niet zou bestaan. Parfit geeft toe dat dit een eigenaardig soort weldaad is: je kunt iemand die gift geven, maar niet nalaten hem die te geven! Iemand is beter af als je hem doet bestaan, maar hij is niet slechter af als je hem niet doet bestaan.

Parfit is bereid die vreemde conclusie voor lief te nemen, en zijn standpunt wordt op het ogenblik door de meeste filosofen gedeeld (zie bijvoorbeeld Feinberg 1992; McMahan 1998). Wat moet je dan als eenvoudig jurist? Is het niet volkomen te begrijpen als je zegt: laat die filosofen maar even verder stoeien?

Er is immers sprake van een deerniswekkende toestand, en die toestand zou niet hebben bestaan als de hulpverlener zijn verantwoordelijkheid had genomen. Intuïtief gezien lijkt het niet onredelijk aan die nalatigheid financiële consequenties te verbinden. Zeker zolang de filosofen er onderling nog niet uit zijn of dat logisch rond te breien is, zullen we ons maar gewoon aan die intuïtie houden.

Ik wil niet beweren dat dit een onredelijke attitude is. Er zijn echter gevaren aan verbonden. Als men desnoods bereid is zijn intuïtieve overtuigingen te kleden in het gewaad van een juridische fictie, loopt men de kans de precieze betekenis van de intuïtie te miskennen, en zich in feite meer door de fictie dan door de intuïtie te laten leiden. Juristen hoeven in het filosofisch dispuut geen standpunt in te nemen, maar zij kunnen er aanleiding in vinden nog eens goed naar de claim zelf te kijken.

De kern van de intuïtie is: dit leven is geen leven. In een wrongful life claim wordt dit expliciet gemaakt met behulp van een vergelijking tussen bestaan en niet-bestaan. Maar we hebben al gezien dat dit niet hoeft. We zouden ook kunnen zeggen: hoe korter dit leven duurt, hoe beter (nota bene: voor het kind zelf!). Dan maken we geen vergelijking tussen bestaan en niet-bestaan, maar tussen een korter en een langer bestaan. Daaruit volgt onmiddellijk dat we het niet moeten hebben over de vraag wiens schuld het is dat het kind überhaupt bestaat, maar over de vraag waarom het moet voortbestaan, terwijl levensbeëindiging kennelijk in zijn belang zou zijn.

Dat dit de kwestie is waar het over zou moeten gaan, is helemaal duidelijk in de categorie van wrongful life gevallen die ik in eerste instantie buiten beschouwing heb gelaten: de gevallen waarin de hulpverlener verzuimd heeft de moeder tijdens de zwangerschap de hulp te bieden die het haar mogelijk had gemaakt de zwangerschap 'op tijd' te beëindigen.⁴ In een geval als dat van Kelly is het dan gewoon onwaar dat de hulpverlener verantwoordelijk is voor het feit dat Kelly bestaat, zij is alleen verantwoordelijk voor haar voortbestaan tot op het moment waarop haar handicaps aan het licht kwamen.

Als zo'n bestaan 'erger is dan de dood', kan dat bovendien niet verholpen worden door extra financiële inspanningen. Kelly's toestand zal door de ontvangst van smartengeld niet minder deerniswekkend worden. Het begrip 'schadevergoeding' verliest in zulke situaties zijn zin, er wordt door de toekenning van

smartengeld eigenlijk alleen nog een straf uitgedeeld. Zelfs een gevoel van genoegdoening zal Kelly daaraan nooit kunnen ontleneren.

Ik wil het nu niet over de vraag hebben of er goede redenen zijn om kinderen als Kelly niet de uitweg van levensbeëindiging te bieden. Tot die eventuele goede redenen behoort in elk geval niet het belang van Kelly zelf. Hoe dat ook zij, als het enige zin zou hebben het kind een recht op compensatie te geven, dan zou het compensatie moeten zijn voor de gedwongen voortzetting van een ongewenst bestaan. Daar kan alleen de politieke gemeenschap op worden aangesproken die beëindiging van dat bestaan onmogelijk maakt. Door naar de nalatige hulpverlener te kijken, ontwijkt men dit cruciale probleem.

Afgezien van het smartengeld heeft de wrongful life claim betrekking op de financiële lasten die het bestaan van een zwaar gehandicapt kind met zich meebrengt. Van toekenning van schadevergoeding voor die lasten profiteert wederom niet het kind zelf, maar, als de ouders al een wrongful birth claim toegewezen hebben gekregen, alleen de gemeenschap. Als we ons bevrijden van de fictie van een onrechtmatige daad jegens het kind, moeten we ons afvragen of we niet eigenlijk een onrechtmatige daad jegens de gemeenschap bedoelen.

Beide vragen: is het niet de gemeenschap die moet aanspreken; en: is het niet de gemeenschap die aangesproken moet worden, zijn om allerlei redenen heikelle vragen die we liever uit de weg gaan. Wie het gevoel heeft dat in een wrongful life claim een belangrijke kern van waarheid schuilt, moet echter bereid zijn die vragen onder ogen te zien.

De vraag of het bestaan zelf een schadepost kan zijn, lijkt op het eerste gezicht lichtjaren verwijderd van de zorgen en bekommernissen van de medische praktijk. Ik heb betoogd dat een onjuist antwoord op die vraag ons ook in praktisch opzicht op het verkeerde been kan zetten. Als het antwoord negatief is, is een wrongful life claim namens het kind misplaatst. Dat drukt ons met onze neus op de werkelijke vragen: hoeveel ruimte we in zulke gevallen willen maken voor levensbeëindigend handelen, en of nalatige hulpverleners behalve de ouders niet ook de gemeenschap duperen.

Laten we vooral concreet en praktisch blijven, roepen de artsen en de juristen in koor als de filosofen met hun paradoxen aankomen. Mijn antwoord is: begin dan vooral niet aan iets wat zo abstract en onpraktisch is als een schadevergoeding voor het bestaan.

Het donorkind

Nu het tweede van de drie problemen die ik in dit hoofdstuk zal bespreken.

Een Brits echtpaar had een dochter van zes jaar oud die aan een vorm van leukemie leed en zonder transplantatie binnen enkele jaren zou sterven. Zij besloten een tweede kind te verwekken via in-vitrofertilisatie (ivf) om het embryo te kunnen uitzoeken met behulp van pre-implantatiediagnostiek. De bedoeling was niet

alleen om te voorkomen dat hun tweede kind dezelfde aandoening zou hebben als het eerste, maar vooral ook om een embryo te kiezen dat weefsel had van het juiste type voor transplantatie. Die opzet slaagde en zal zeker worden nagevolgd (De Wert 1999, p. 168-170; Pennings & Liebaers 2002).

Willen we dat: pre-implantatiediagnostiek toelaten die tot doel heeft embryo's te selecteren op het type *human-leukocyte antigen* (HLA) dat hen geschikt maakt als donor? Voor Nederland heeft staatssecretaris Ross-van Dorp deze vraag in-middels resoluut met 'nee' beantwoord.⁵

Het is inderdaad weer zo'n medisch mirakel dat bij menigeen een bekende verontrusting oproept: moet alles wat kan? De verontrusting berust in dit geval wellicht op de volgende gedachtegang: een beenmergtransplantatie is voor de donor zeer belastend, en een pasgeborene kan er geen toestemming voor geven. Toch menen ouders van leukemiepatiëntjes vaak dat ze dit de broertjes en zusjes van zulke patiëntjes wel mogen aandoen. Ze gaan ervan uit dat gezinsleden ten opzichte van elkaar zwaarder wegende plichten tot hulp en bijstand hebben dan buitenstaanders. Maar mag je zo'n plicht laten rusten op een kind dat je alleen hebt verwekt om het die plicht te kunnen opleggen?

Maar deze gedachtegang berust op verouderde informatie. Een belastende beenmergpunctie is helemaal niet nodig, want er kunnen bloedvormende stamcellen uit navelstrengbloed worden gebruikt. Dat navelstrengbloed voor transplantatiedoeleinden wordt gebruikt is niet ongewoon. Het is in Nederland ook al eens voorgekomen dat navelstrengbloed van een door ivf verwekt meisje was gebruikt om haar vader te redden. In dat geval was echter geen pre-implantatiediagnostiek toegepast. Pas tijdens de zwangerschap kwam de mogelijkheid van transplantatie aan de orde. De beslissing daartoe lijkt me even onproblematisch als in de andere gevallen. Dat het om een ivf-kind gaat, is irrelevant.

Een kind als middel gebruiken

Waarom zouden we ons dan druk maken over dat Britse geval? Het komt stellig ook regelmatig voor dat ouders besluiten om een tweede kind te verwekken omdat ze een donor nodig hebben voor hun eerste kind of voor zichzelf. Dat gaan we toch ook niet verbieden? Waarom maken we opeens problemen als er medische hulp wordt ingeroepen?

Die redenering gaat echter te snel. Als we voor het uitvoeren van onze plannen een beroep doen op de dokter, maken we die in zekere mate medeverantwoordelijk. Het is de kern van de medische beroepsethiek dat een arts zelf goede redenen moet hebben voor zijn handelen. Hij kan zich nooit verschuilen achter het verzoek van de patiënt (of de klant). Die medeverantwoordelijkheid van de arts roept voor ons interessante vragen op die ik verderop zal bespreken. Voorlopig ga ik van die medeverantwoordelijkheid uit. Dan blijft de vraag relevant waarom de gang van zaken in dat Britse geval onbehagen oproept.

In de literatuur wordt die intuïtie uitgelegd in termen van Kants categorische imperatief: handel zo dat je de ander altijd ook als doel in zichzelf en nooit alleen als middel bejegt. Wat ons tegen de borst stuit, is dat de primaire reden om dit kind te verwekken niets te maken heeft met het kind zelf: het wordt alleen ingezet als middel om zijn zusje te redden.

Als dit de kern is van ons innerlijk verzet, is daar wel iets op af te dingen. Het is namelijk niet mogelijk om bij de beslissing om een kind te verwekken aan de categorische imperatief te voldoen. Je kunt die beslissing nooit nemen *ter wille van* het kind, om de eenvoudige reden dat het kind nog niet bestaat op het moment dat je de beslissing neemt. Een niet-bestaand wezen kan niet de wens hebben om te gaan bestaan, en het kan ook niet in zijn belang zijn. Nu de geboorte van een kind niet langer iets is wat ons overkomt, kunnen we dat kind zelf in onze reproductieve beslissingen niet anders dan ‘als middel gebruiken’.

Dat is niet alleen zo als het kind gewenst is als opvolger voor de zaak, als samenbindende factor in een bedreigde relatie, of als speelkameraadje voor een eerder kind. Stel dat we een kind zien als een verrijking van ons leven, en ons realiseren dat die verrijking alleen totstandkomt als we het kind, zodra het bestaat, als een doel in zichzelf gaan behandelen. Dan is het kind dat we om die reden op de wereld zetten nog altijd alleen maar een verwisselbaar exemplaar van een soort, en dus een middel om zo’n soort relatie te kunnen aangaan. Als we verantwoordelijkheid nemen voor het leven van een nieuw mens, doen we dat nooit *voor hem*. En dat is niets verwijtbaars, we kunnen het eenvoudig niet ‘voor hem’ doen.

Om de terminologie te gebruiken die ik eerder introduceerde: Kants categorische imperatief behoort tot de categorie *persoonsbetrokken* morele overwegingen. We moeten al een bepaalde identificeerbare persoon in gedachten hebben, willen we die als een ‘doel-in-zichzelf’ kunnen behandelen. Dat kan eventueel wel een persoon zijn die overleden is en dus niet meer bestaat. Zo behandel je iemand als ‘doel-in-zichzelf’ als je zijn laatste wil uitvoert.

En zo kun je ook wel degelijk iets doen voor een toekomstig persoon: die zal in de toekomst belangen hebben die je door je huidige beslissingen al kunt bevorderen of schaden. De Amerikaanse filosoof Joel Feinberg noemt het drastische voorbeeld van een terrorist die bij een crèche een bom plaatst die is afgesteld om over zes jaar te ontploffen. Die terrorist kun je nu al veroordelen wegens poging tot moord, en het is dan irrelevant dat de te vermoorden personen nog niet eens bestaan. (Om Parfits probleem te ontwijken ga ik er even van uit dat het plaatsen van de bom geen invloed heeft op de identiteit van de kinderen in de crèche!) En je kunt ook zeggen dat die terrorist door het plaatsen van de bom de rechten van die kinderen schendt, hen schaadt en hen op een verwijtbare manier als middel gebruikt.

Maar tot de beslissingen die een toekomstige persoon kunnen helpen of schaden, kunnen respecteren of gebruiken, kan niet de beslissing horen om die persoon te laten bestaan. Om te begrijpen waarom er een verschil is, moet je jezelf steeds de vraag stellen: wat is hier de ‘normale toestand’? In het geval van

Feinbergs terrorist is de normale toestand die waarbij er geen bom afgaat en de kinderen (wie het ook zijn) de volgende dag weer gewoon naar die crèche gaan. Het is duidelijk dat ze in vergelijking tot die toestand gebruikt en geschaad worden. Maar in het geval van het donorkind, of welk ‘potentieel kind’ dan ook waarover een conceptiebeslissing wordt genomen (een combinatie van een bepaalde ei- en een bepaalde zaadcel), is de ‘normale toestand’ niet-bestaan. En dat is geen toestand *van iemand*.

Scholastiek?

In een argumentatie als deze wordt een zich met kracht aandienende morele intuïtie ontkracht met behulp van een typisch filosofisch argument: er is een essentieel verschil tussen actuele (bestaande, desnoods in het verleden of in de toekomst bestaande) en mogelijke personen, en de categorische imperatief kan niet gelden voor de laatste groep. Veel mensen, onder wie artsen en ethici, beschouwen zo’n argument als illegitiem, een slimmigheidje, intellectuele spelerei die ongepast is bij ernstige levensvragen. Krachtige morele overtuigingen moet je respecteren en niet wegedeneren. Die houding berust op een misverstand. Het is heel goed mogelijk dat onze intuïtieve morele opvattingen voortkomen uit de specifieke manier waarop we morele problemen conceptualiseren, en het is dan de taak van de filosoof om zulke conceptualiseringën kritisch te bezien.

Aan verdachte conceptualiseringën liggen vaak visuele beelden ten grondslag die, om met Wittgenstein te spreken: ‘ons denken beheksen’. Veel mensen die zich zorgen maken over alles wat artsen uitspoken met embryo’s, hebben bijvoorbeeld ooit op een scan gezien hoe een foetus eruitziet: al een echt mensje, met armpjes, beentjes, een heel groot hoofd, een mond die soms gaapt. En dat projecteren ze dan terug in de tijd: hetzelfde mensje, maar alleen kleiner en kleiner, tot het verdwijnpunt bij de conceptie wordt bereikt.

In zekere zin ligt de ‘fout’ die ik signaleerde, in het verlengde van deze beeldvorming. We stellen ons dan als het ware een soort vagevuur voor waarin nog niet bestaande wezens allemaal wachten op onze beslissing of ze al of niet mogen bestaan. Zulke wezens zouden inderdaad onaanvaardbaar instrumenteel bejegend worden als die beslissingen afhankelijk waren van het belang van derden.

Natuurlijk moet je als filosoof – ik herhaal het – met zulke argumenten wel voorzichtig zijn. Je moet altijd rekening houden met de mogelijkheid dat je de intuïties die je bekritiseert, eerst zelf onvolledig of onjuist hebt gearticuleerd. Misschien is er meer, of iets anders in het spel. Misschien kun je mijn stelling dat reproductie niet anders dan instrumenteel gemotiveerd kán zijn, best onderschrijven en toch nog steeds volhouden dat die Britse ouders iets problematisch deden.

Zo is het mogelijk dat het intuïtieve verzet van mevrouw Ross en anderen

tegen het verwekken van een donorkind door heel andere redenen wordt gemotiveerd dan de instrumentele bejegening van het verwekte kind. Om een krantenbericht te citeren: bij een reproductieve beslissing als deze zou het kind ‘op de tekentafel ontworpen’ worden (*de Volkskrant* van 16 oktober 2001). Prenatale diagnostiek wordt in wijde kring geaccepteerd als het doel is de geboorte van een kind met ernstige aangeboren handicaps te voorkomen. Maar zulke instrumenten gebruiken om te zorgen dat het toekomstige kind een bepaalde gewenste eigenschap heeft, is heel iets anders; dat is ‘eugenetica’.

Paradoxaal genoeg wordt aan dit bezwaar zijn kracht ontnomen door juist die aspecten van de casus die bij het eerst besproken bezwaar het meest problematisch zijn. Het gaat er immers niet om een ideaalbeeld van een toekomstig mens te realiseren, atletisch, kunstzinnig, intelligent, sociaal bewogen, precies zijn grootmoeder. Het gaat helemaal niet om persoonlijke eigenschappen van het toekomstige kind, alleen maar om die stamcellen die uit het bloed van de navelstreng kunnen worden verkregen. Wat voor een mens het kind zijn gehele leven zal zijn, blijft dus volledig open.

De verantwoordelijkheid van de dokter

Dat brengt me terug bij het bezwaar van ‘instrumentalisering’. Misschien kunnen we ook daar alsnog een goede zin aan geven.

Eerder heb ik als mogelijk motief om kinderen te krijgen al genoemd dat kinderen je leven verrijken. Het heeft, zei ik toen, alleen zin om je door dat op zichzelf genomen puur instrumentele motief te laten leiden als je bereid bent het kind, zodra het bestaat, als doel in zichzelf te behandelen, als een wezen dat om zichzelf aanspraak maakt op aandacht, respect en zorg. Dat is toch een heel andere attitude dan die van ouders die in het geheel niet geïnteresseerd zijn in het toekomstige biografische leven van een uniek individu, maar alleen in bepaalde onderdelen van zijn lichaam, of eigenlijk zelfs alleen van de navelstreng.

In krantenberichten over het Britse geval werd destijds beweerd dat de bewuste ouders ‘alleen’ in die stamcellen geïnteresseerd waren, maar ik ben geneigd dat met een korreltje zout te nemen. Hoe weten die journalisten dat? Hebben de artsen hun beroepsgeheim geschonden, of hebben de ouders de pers meegedeeld dat ze de baby na de transplantatie te vondeling zullen leggen? Dat je een kind als donor wenst, is heel goed te verenigen met de bereidheid dat kind, als het er eenmaal is, in zijn eigen waarde te erkennen.

Artsen zullen het als hun verantwoordelijkheid beschouwen na te gaan of deze attitude inderdaad bij de wensouders aanwezig is. Het is immers gebruikelijk voor artsen die zich bezighouden met ivf, en andere vormen van technologisch georkestreerde voortplanting zoals intracytoplasmatische sperma-injectie (icsi), om wensouders te screenen op hun geschiktheid voor het ouderschap. Een verslaafde vrouw of een vrouw met een strafblad voor kindermishandeling zullen

ze afwijzen, en een lesbisch stel wordt nog maar sinds kort geaccepteerd. Dat zulke eisen niet gelden voor ouders die zich zonder hun hulp kunnen voortplanten, beschouwen die artsen niet als een bezwaar. Zoals ik al aangaf: juist het feit dat het zonder hun hulp niet kan, maakt hen voor hun gevoel medeverantwoordelijk.

In dit geval zullen zij zich vooral zorgen maken over de psychologische risico's voor het toekomstige kind. Wat doe je het kind aan als het moet leven met de gedachte dat het op de wereld is gezet om de rol van donor voor zijn zusje te vervullen? Dat zal er vooral van afhangen of het kind intussen heeft mogen ervaren dat het niet minder gewenst is dan zijn zusje. Je mag overigens vermoeden dat ouders die er zoveel voor over hebben om hun eerste kind van de dood te redden, wel aan die voorwaarde zullen voldoen.

Maar stel nu dat het kind later nog steeds door iedereen wordt behandeld als een wezen wiens belangen systematisch ondergeschikt zijn aan die van Hare Majesteit zijn zusje. Zou het dan inderdaad iets te klagen hebben? De vraag is waarover het zou moeten klagen. De Amerikaanse filosoof Gregory Kavka heeft ooit het volgende tegenvoorbeeld tegen Parfits redenering over de 'rechten' van toekomstige generaties aangevoerd. Stel dat in een maatschappij waarin nog, legaal of illegaal, slavenarbeid voorkomt, ouders besluiten een kind op de wereld te brengen met het uitsluitende doel het onmiddellijk na de geboorte als slaaf te verkopen. Zou dat kind achteraf zijn ouders inderdaad niets kunnen verwijten, omdat zij hem altijd kunnen antwoorden: als we je niet hadden kunnen verkopen, was je er niet geweest? Dat lijkt intuïtief volkomen onacceptabel.

Aan dat intuïtieve oordeel kunnen we echter gemakkelijk recht doen zonder een claim van wrongful life te erkennen, of een vergrijp tegen de categorische imperatief. Natuurlijk zou het slavenkind zijn ouders iets te verwijten hebben: namelijk dat zij hem, na zijn geboorte, volgens plan als slaaf hebben verkocht. Dus niet dat ze hem, met dat verwerpelijke plan in het achterhoofd, geboren hebben laten worden. Op dezelfde manier kan een donorkind dat, eenmaal geboren, nog steeds 'als middel' wordt behandeld, zijn ouders daar een verwijt van maken. Niet van het feit dat zij hem 'als middel' geboren hebben laten worden.

Stel nu echter dat het slavenkind alleen via ivf geboren kan worden. Heeft het kind dan de artsen die medeverantwoordelijk zijn voor zijn bestaan, niet ook iets te verwijten? Het antwoord moet zijn: nee. Er is niets mis met zijn bestaan. Alleen met zijn conditie.

Fertiliteitsartsen nemen dus een onmogelijke verantwoordelijkheid op zich, als zij aan wensouders eisen gaan stellen 'in het belang van het toekomstige kind'. Als de ouders niet aan de eisen voldoen, gaat het hele kind immers niet door. Zij kunnen zich er wel verantwoordelijk voor voelen dat zij ouders iets aan kunnen doen als zij hen helpen een ideaal te verwezenlijken dat boven hun vermogens ligt. Maar het doel kan niet zijn dat ze het kind niet willen schaden.

Stel dat je, met Parfit, van mening bent dat het leven zelf wel een schadepost kan zijn, 'erger dan de dood'. In vergelijking met die situatie bestaat de vermeen-

de schade in dit geval niet uit het bestaan zelf, maar uit zulke zaken als de gevolgen van een gebrekkige verzorging, en het is dus heel goed mogelijk dat het leven van het toekomstige kind als geheel, ondanks deze negatieve aspecten, voor dat kind een positieve waarde zal hebben. Hoe zouden die negatieve aspecten dan een reden kunnen zijn om het kind het leven te onthouden?

Weer lijkt de logica ons hier tot een conclusie te dwingen die we niet kunnen pruimen. Neem nu eens ouders die de voorkeur geven aan ivf omdat ze dan uit een aantal embryo's er een uit kunnen zoeken dat een door hen gewenste handicap heeft. Zij willen een kind dat zijn leven lang van hen afhankelijk is, of zij willen om wetenschappelijke redenen onderzoeken hoe het is om met zo'n kind te leven. En stel dat ze, als het kind eenmaal geboren is, hun attitude veranderen en het meest ideale ouderpaar vormen dat een gehandicapt kind zich zou kunnen wensen.⁶ Valt hen dan achteraf niets meer te verwijten?

Is prenatale diagnostiek discriminerend voor gehandicapten?

Voor ik dieper inga op die vraag, stel ik eerst mijn derde probleem aan de orde. De mogelijkheden van de prenatale diagnostiek ontwikkelen zich snel. Er kunnen steeds meer erfelijke of gedeeltelijk erfelijke afwijkingen van de foetus worden vastgesteld. En naast de bestaande invasieve onderzoekstechnieken zoals vlokentest en vruchtwaterpunctie zijn niet-invasieve technieken beschikbaar gekomen, zoals echoscopische meting van de nekplooi en het onderzoek van foetale cellen uit matернаal bloed. Die niet-invasieve technieken zijn overigens niet erg betrouwbaar, en daarom alleen bruikbaar voor een eerste screening, die bij een positieve testuitslag door invasief onderzoek moet worden gevolgd, wil men tot een voldoende betrouwbaar resultaat komen. Toch kunnen bij zo'n gefaseerde aanpak – eerst screenen, dan eventueel onderzoeken – de risico's van invasief onderzoek worden beperkt.

In Nederland worden op het ogenblik vrouwen die nog geen 36 jaar zijn, alleen geïnformeerd over het bestaan van deze screeningsmogelijkheden, met name met betrekking tot het syndroom van Down en neuralebuisdefecten (spina bifida). Als ze besluiten van die mogelijkheden gebruik te maken, moeten ze daar zelf voor betalen. Die leeftijdsgrens van 36 jaar is gekozen in de tijd dat alleen invasief onderzoek mogelijk was. Vrouwen van 36 jaar en ouder hebben een verhoogde kans op kinderen met dat soort defecten, en alleen die verhoogde kans werd toen als een rechtvaardiging beschouwd voor vormen van onderzoek waarbij (maximaal) 1% van de zwangerschappen ongewenst beëindigd worden. Maar met de komst van de nieuwe screeningsmogelijkheden lijkt de zin van die leeftijdsgrens te vervallen. Toch blijft (alweer) staatssecretaris Ross, ondanks andersluidende adviezen van de Gezondheidsraad, daar stug aan vasthouden.

Dat standpunt wordt gewaardeerd door mensen die tegen abortus zijn: als er meer genetische defecten worden vastgesteld, zullen er meer zwangerschappen

worden afgebroken.⁷ Maar het standpunt wordt ook gewaardeerd door mensen die niet zozeer morele bezwaren hebben tegen abortus in het algemeen, maar vooral bezwaren tegen abortus op genetische indicatie. Dit is een discussie die telkens terugkeert, vaak naar aanleiding van bepaalde persberichten.

Kenmerkend is een incident van een jaar of tien geleden. De EO rapporteerde dat in het AMC in enkele gevallen onderzoek was gedaan naar de aanwezigheid van erfelijke aanleg voor retinitis pigmentosa, een oogziekte die op volwassen leeftijd geleidelijk tot volledige blindheid leidt. In ten minste twee van die gevallen was de uitslag positief en werd besloten tot een abortus. Het ging om vrouwen die de gevolgen van de ziekte van nabij kennen.

Veel mensen reageerden geschokt, onder wie enkele Kamerleden. Het toenmalige Kamerlid Oudkerk verklaarde veel blinden te kennen die een menswaardig leven leiden. Die uitspraak is vooral opvallend om wat daarin niet gezegd maar stilzwijgend verondersteld wordt: als je een abortus laat verrichten om te voorkomen dat een kind geboren wordt dat later blind zal worden, geef je daarmee te kennen dat blinden geen menswaardig leven hebben. Je zegt daarmee eigenlijk tegen alle blinden: uw leven is niet waard om geleefd te worden, het was beter geweest als u er niet was geweest.

Prenatale diagnostiek is de keerzijde van wrongful life. Zoals G. van Steendam ooit schreef in het *Handboek Gezondheidsethiek* (1988): ‘Moeten zwaar-gehandicapten die nu eenmaal niet werden geaborteerd, dan worden gezien als de producten van een medische nalatigheid, van een mislukte preventie, als mensen wier leven zinloos is, en – als we de redenering echt doortrekken – als mensen aan wier leven, voor hun eigen bestwil, alsnog beter een eind kan worden gemaakt?’ Prenatale diagnostiek zou, kortom, een vorm van discriminatie van gehandicapten impliceren. Maar klopt die vooronderstelling die Oudkerk en van Steendam zo vanzelfsprekend vinden, eigenlijk wel? Berust prenatale diagnostiek inderdaad op een ontkenning van de zin en de waarde van het leven van gehandicapte mensen?

Laten we eerst eens nagaan hoe gehandicapten zelf de betekenis van hun handicap voor de zin en de waarde van hun leven beoordelen, met name gehandicapten die niet gehandicapt zijn in hun cognitieve ontwikkeling. De fout die niet-gehandicapten vaak maken, is te denken dat gehandicapten dezelfde dingen belangrijk vinden als zij, maar die gedeelde waarden alleen in mindere mate kunnen realiseren. Het leven van een gehandicapte is echter tot op zekere hoogte een ander leven, waarin gemeten wordt met andere maatstaven. Ieder mens moet een levenswijze ontwikkelen waarin hij met de innerlijke en uiterlijke omstandigheden van zijn leven in het reine komt; als een ernstige geestelijke of lichamelijke handicap tot die omstandigheden hoort, wordt de opgave die het leven je stelt een andere.

Als je aan een blinde vraagt of hij gebruik zou maken van een mogelijkheid om van zijn blindheid te genezen, is het antwoord dan ook niet altijd het onmiddellijke ‘ja’ dat je vanuit het gangbare perspectief van niet-gehandicapten

zou verwachten. Zijn persoonlijke identiteit kan zozeer met zijn blindheid vergroeid zijn dat hij zich het ziende leven niet als het zijne kan voorstellen. Als zijn blindheid volledig genetisch bepaald is, is dat letterlijk juist: ieder kind dat geboren zou zijn met gezichtsvermogen, zou een ander kind zijn geweest. Ook als iemand wel tot een positief of negatief antwoord komt, zal dat bij nader inzien toch door zijn eigen perspectief zijn bepaald. De Oostenrijkse filosoof Bolzano dankte God voor zijn blindheid, omdat die hem een vermogen tot innerlijke concentratie had gegeven dat andere mensen missen. Maar als hij niet blind was geweest, had hij om te beginnen wellicht niet voor die levensroeping gekozen.

Hetzelfde geldt ook voor de ouders van gehandicapten. Leven met een gehandicapt kind is niet gelijk aan het leven met een gezond kind waaraan bepaalde lasten zijn toegevoegd, het is een leven dat zijn eigen maatstaven voor lasten en lusten met zich meebrengt. De waarde van het leven van gehandicapten moet vanuit hun eigen perspectief worden begrepen, niet vanuit dat van niet-gehandicapten. Het vraagt inspanning, inlevingsvermogen en toewijding om toegang tot dat perspectief te verkrijgen, en het is heel goed mogelijk dat je, eenmaal toegelaten, lichtzijden vindt die je niet verwachtte.

Betekent dat nu, zoals wel wordt gezegd, dat een zogenaamde handicap helemaal geen handicap is, maar alleen een andere uitgangspunt voor de ontwikkeling van een eigen identiteit en relatiepatroon? Nee, want wat je wel kunt zeggen is dat de taak om van het leven iets te maken voor een gehandicapte doorgaans zwaarder is dan voor anderen. Er zijn grotere problemen te overwinnen, om te beginnen al in de omgang met niet-gehandicapten die hun normale communicatiepatronen moeten aanpassen.

Misschien moet je bij een geestelijke handicap niet zeggen dat de taak zwaarder is, maar eerder dat de middelen om de taak te volbrengen geringer zijn. Intelligentie is voor de menselijke soort het middel bij uitstek om de opgaven van het leven aan te kunnen. Het is moeilijk om in het reine te komen met omstandigheden die je absoluut niet begrijpt. In dat geval ben je bovendien geheel afhankelijk van de zorg van anderen. Dat zou misschien niet zo erg zijn in een ideale wereld waarin alle zorgverleners goede zorgverleners waren. Maar in onze wereld vormt die afhankelijkheid op zichzelf al een handicap.

Dat de taak niet alleen een andere maar ook een zwaardere is, geldt ook voor ouders. De relatie met een gehandicapt kind kan evenzeer een verrijking van je leven zijn als de relatie met een niet-gehandicapt kind, maar het stelt hogere eisen aan je om die relatie op te bouwen. (Mogelijk met uitzondering van relaties waarin ouders en kind de handicap delen. Het is niet onbegrijpelijk als dove ouders een doof kind wensen. Zouden ze van die wens toch niet 'in het belang van het kind' af moeten zien? Dat roept de problemen op die ik in de vorige paragraaf aansneed.)

Denk je nu eens in de positie van iemand in die, doofstom en blind geboren, toch met een buitengewoon doorzettingsvermogen een indrukwekkende loopbaan heeft opgebouwd. Het is heel goed mogelijk dat zo iemand, als ze zichzelf

met anderen vergelijkt, zal vinden dat het te prefereren is als je in je leven om te beginnen met minder grote moeilijkheden wordt geconfronteerd. Zij kan dat vinden, ook al ziet ze ook de positieve kanten van de ervaring die moeilijkheden te hebben overwonnen. Zo'n beoordeling zou volstrekt niet discriminerend zijn, op geen enkele manier getuigen van gebrek aan zelfrespect. Als je grote moeilijkheden overwint, verdien je bewondering. Daaruit volgt niet dat je ook blij moet zijn dat die moeilijkheden er waren en overwonnen moesten worden. Zo iemand zal misschien zelf zeggen dat ze, achteraf gesproken, toch liever zonder die handicap geboren zou zijn. Letterlijk genomen is dat een zinloze uitspraak, maar we begrijpen wat zij bedoelt.

Het Chinese schoonheidsideaal voor vrouwen heeft er gedurende honderden jaren toe geleid dat bij vrouwen uit de hogere standen op jonge leeftijd de voeten werden ingebonden. Wat dat voor het leven van die vrouwen betekende kan men nalezen in *Wilde Zwanen*. Is dit nu een legitieme reden om vrouwen maar niet geboren te laten worden? (Vergelijk Marian Verkerk in *Trouw* van 9 maart 1996.) Natuurlijk niet, ben je meteen geneigd te zeggen. Maar is dat wel zo evident? Stel dat een vrouw uit eigen ervaring weet wat het betekent om altijd pijn te hebben, nooit zonder ondersteuning te kunnen lopen, en daardoor volledig aan huis gebonden te zijn, en stel dat zij niet wenst een kind geboren te laten worden dat zo'n leven tegemoet gaat. Zou die opvatting van gebrek aan respect voor vrouwen tonen? Ik zou zeggen: integendeel.

De beslissing zou in zekere zin getuigen van een 'negatieve waardering van het bestaan van vrouwen'. Dat ontken ik niet. Ik ontken evenmin dat de manier waarop mensen gewoonlijk reageren op de boodschap dat een eventueel toekomstig kind ernstig gehandicapt zal zijn, een waardeoordeel inhoudt betreffende het leven van zo'n kind. Ik ontken alleen dat het een *discriminerend* waardeoordeel is.

Als het verwijt van discriminatie zou kloppen, zou het overigens niet alleen de ouders treffen die besluiten het gehandicapte kind niet geboren te laten worden, maar ook de ouders die besluiten dat wel te doen, maar die het daar op een of andere manier moeilijk mee hebben. Ook die prefereren kennelijk een gezond boven een gehandicapt kind, en die voorkeur alleen al zou discriminerend zijn. Zo ontsnapt niemand aan dat verwijt. Maar het stellen van morele eisen waaraan geen mens kan voldoen is een vorm van moralisme.

Een kind voorkomen

Stel dat een man en een vrouw op grond van hun familiegeschiedenis vrezen dat zij allebei drager zijn van een genetisch defect dat alleen tot openbaring komt als het van twee kanten wordt geërfd, bijvoorbeeld sikkelcel-ziekte of cystische fibrose. Ze laten dat onderzoeken, waarbij voor hen van tevoren vaststaat dat ze bij een positieve uitslag ervan zullen afzien zelf kinderen te verwekken. Is dit ook een beslissing die discriminerend is voor gehandicapten?

Ik weet wel dat mensen als Oudkerk en Van Steendam dat gewoonlijk niet beweren. Toch is hun redenering even goed van toepassing op dragerschapsonderzoek als op prenatale diagnostiek. Je neemt maatregelen om te voorkomen dat een gehandicapt leven ontstaat, en wel op grond van een oordeel over de kwaliteit van dat leven. In een artikel in het *Tijdschrift voor Geneeskunde en Ethiek* werd de Rotterdamse geneticus Galjaard ooit een ‘volstrekt gedehumaniseerde voorstelling van de prenatale diagnostiek’ verweten. ‘Omdat Galjaard nergens spreekt over het voorkomen van een kind met een afwijking wordt er rondom prenatale diagnostiek een sfeer gecreëerd die louter positief is. Men voorkomt immers iets negatiefs, namelijk een afwijking.’ Hetzelfde commentaar zou gegeven kunnen worden op de beslissing af te zien van voortplanting: je voorkomt niet alleen een afwijking, je voorkomt een kind.

Zulke bezwaren berusten op twee misvattingen. Ten eerste gaan ze, zoals ik in de vorige paragraaf uiteenzette, uit van een onjuiste opvatting van de waarde van het leven. Alsof je de kwaliteit van een leven beoordeelt zoals een groenteboer die van een krop sla, met behulp van kwaliteitsnormen die vanaf een extern standpunt aan het object van beoordeling worden aangelegd. De waarde van het leven is echter de waarde die dat leven heeft voor wie het leeft, de *subjectieve* waarde. Het is niet zo dat *wij* kwaliteitseisen stellen waaraan iemand moet voldoen om te mogen leven. Als we begaan zijn met mensen die lijden aan cystische fibrose, houdt dat niet in dat wij hun leven minder belangrijk achten dan dat van anderen. Integendeel, juist omdat zij voor ons even zwaar tellen, gaat hun lot ons ter harte.

Die man en die vrouw kunnen, als de uitslag van het onderzoek positief is, hun toekomstige kinderen alleen dat lot besparen door hen het bestaan te besparen. Dat lijkt een nogal drastische conclusie. Je gaat toch ook niet iemand die cystische fibrose blijkt te hebben, uit medelijden doden? Hier zit de tweede denkfout. Het is de vergissing van iemand die denkt: ‘Stel dat mijn ouders destijds besloten hadden een voorbehoedmiddel te gebruiken (of ook maar een seconde lang tijdens het vrijen afgeleid waren). Dan was ik er niet geweest. Wat een ramp.’ Feit is immers dat ik er dan ook niet was geweest om dat een ramp te vinden. In die gedachtegang vat ik mijzelf op als de persoon die ik nu, aangekomen op dit punt van mijn levensgeschiedenis, ben, en stel mij voor dat die persoon heel dat voorafgaande leven (plus het nog volgende stuk) zou moeten missen. Maar die voorstelling is innerlijk tegenstrijdig: denk dat voorafgaande leven weg, en ook de persoon die het moet missen is verdwenen.

Natuurlijk vindt bijna ieder mens het erg om te moeten ophouden met leven. *Zijn* plannen voor de toekomst worden immers gefrustreerd en *zijn* herinneringen weggevaagd. Maar als de ene zaadcel net voor de andere de eicel bereikt, zodat het embryo X en niet het embryo Y totstandkomt, dan heeft het embryo Y niet een vergelijkbaar verlies geleden. (Wat een tragedie: al die miljoenen zaadcellen die het niet halen. En wat heeft ieder van ons toch ongelofelijk veel geluk gehad.) De loop der gebeurtenissen leidt er juist toe dat het embryo Y er *niet*

komt, en dus ook geen verlies kan lijden. Je doet iemand die niet bestaat geen kwaad door 'hem' het bestaan te onthouden.

Het is daarom misleidend om te zeggen dat ouders die dragerschapsonderzoek laten doen, en van plan zijn bij een ongewenste uitslag ervan af te zien een kind te verwekken, bereid zijn 'het bestaan van een kind' te voorkomen. Het suggereert namelijk dat ze daarmee een bepaald kind iets aandoen. Maar er *is* nog helemaal geen kind.

Dit roept wel de vraag op waarom die ouders die conclusie trekken, als ze immers, ook als ze een kind op de wereld zetten met een ernstige erfelijke ziekte, *dat kind* daarmee geen schade berokkenen. Het is natuurlijk heel goed mogelijk dat ze dat vooral doen omdat ze zichzelf lasten willen besparen. Maar het lijkt toch even goed mogelijk dat die ouders daarbij wel degelijk ook de belangen van het mogelijke kind zelf in gedachten hebben. Gaat de filosofie ons nu vertellen dat die ouders zich gewoon vergissen?

In het belang van het kind

Ik sprak al over het feit dat fertilititeitsartsen, die eisen stellen aan vrouwen die voor ivf komen, dat menen te doen 'in het belang van het toekomstige kind'. Ook die artsen 'voorkomen een kind' als ze vrouwen op grond van de gestelde eisen weigeren, en dat kan nooit 'in het belang van het kind' zijn. 'Belang' is een persoonsbetrokken overweging: een belang kan alleen een belang zijn van iemand.

Bovendien, zolang iemands leven loont, zolang hij het als een weldaad kan beschouwen dat leven te hebben ontvangen, ondanks de handicaps waarmee of de negatieve omstandigheden waaronder hij geboren is, kan men ook om die reden niet zeggen dat het in zijn belang zou zijn hem het leven te onthouden. Maar de conclusie dat artsen en ouders die in het belang van het kind denken te handelen, zich gewoon volledig vergissen, is moeilijk te accepteren. Hoe kunnen we aan hun overtuigingen zoveel mogelijk recht doen?

Stel dat je het plan opvat een roman te schrijven. Je vormt je een globaal idee van de plot en van de centrale karakters, begint te schrijven, en merkt dan dat het 'niets wordt'. Dat kan een reden zijn om het plan op te geven. De reden is niet dat je door de roman te voltooien iemand (de geest van de roman, je lezers?) zou schaden, en je hoeft ook niet van mening te zijn dat de voltooide roman volstrekt waardeloos zou zijn, een smet op je naam. De reden is dat je begonnen bent aan een bepaald project, dat aanzienlijke investeringen vraagt, en dat het resultaat nu niet blijkt te voldoen aan de voorstellingen die je er van had toen je het project begon.

Een kind verwekken is ook zo'n project. Als je merkt dat het leven dat het kind tegemoet gaat mogelijk of waarschijnlijk een leven zal zijn waarin grote moeilijkheden moeten worden overwonnen, of misschien niet eens kunnen worden overwonnen, misschien wel een leven dat uitloopt op een deerniswekkende toestand,

dan is dat een goede reden om van dat project af te zien, ook al zou je door het uit te voeren, het kind niet schaden.

Natuurlijk is dit 'instrumenteel' gedacht, maar, zoals we zagen, dat kan niet anders. Je kunt een kind niet verwekken ter wille van het kind zelf, het kan alleen maar de toevallige bezetter zijn van een 'rol' die voor hem is weggelegd. Essentieel in die rol is: jouw kind te zijn, maar er kunnen allerlei andere elementen bijkomen, tot en met: donor van jouw andere kind. Een zo'n element kan zijn: een kind dat het niet te zwaar zal krijgen, een ander: een kind dat het mij niet te zwaar zal maken. Geen van deze projecten kan veroordeeld worden, omdat het kind daarin instrumenteel zou worden behandeld, of omdat gehandicapte mensen daarmee impliciet zouden worden gediscrimineerd.

Ouders kunnen op grond van zulke overwegingen ervan afzien een kind op de wereld te zetten, ook als ze in het geheel niet ontkennen dat zo'n kind een lonend leven zou kunnen hebben. Stel dat je graag kinderen wilt hebben, maar besluit om even te wachten omdat er op dit moment ernstig oorlogsgevaar dreigt. Daarmee zeg je niet dat een kind niet gelukkig kan worden als het zijn eerste levensjaren leeft in een oorlogssituatie. Je denkt alleen dat een kind een betere kans heeft als het in vreedstijd aan het leven begint. Dat is geen 'discriminatie van oorlogskinderen'.

Artsen zijn deelnemers aan het grote project van de geneeskunde: de strijd tegen ziekte, gebrek en ontijdige dood. Daarin zijn ze in het algemeen onze helpers: wij hebben er belang bij de bedreiging van ons leven door ziekte, gebrek en ontijdige dood in te dammen. Maar het project reikt verder: het stelt zich ook de bevordering ten doel van een menselijk leven waarin die dreiging geminimaliseerd is. Daarom hebben artsen er terecht aarzelingen bij medeverantwoordelijk te zijn voor het tot stand brengen van leven dat voorzienbaar in meer dan gewone mate aan die dreigingen zal zijn onderworpen.

Voorzover deze overwegingen het toekomstige kind betreffen, zijn het, in Parfits termen, 'onpersoonlijke' overwegingen: ze betreffen niet de belangen van een aanwijsbaar kind. Toch hebben ze betrekking op wat ik de *subjectieve* waarde noemde van het leven van welk toekomstig kind dan ook, de waarde die zo'n leven zal hebben voor degene die het zal leven, wie dat ook moge zijn. Ook daarom is het verwijt van discriminatie onhoudbaar.

Er zijn ethici die zulke onpersoonlijke overwegingen afwijzen met het argument dat daarmee de inherente beperkingen van het menselijk leven uit ons blikveld verdrongen worden. Dat vind ik een pervers argument. Het is juist dat het tot een gerijpt menselijk inzicht behoort om te beseffen dat je leven kwetsbaar is, dat je ieder ogenblik getroffen kunt worden door een noodlottige gebeurtenis of aandoening die door mensen niet voorkomen of hersteld kan worden, en dan ook mogelijk afhankelijk zult worden van de zorg van anderen. Het is ook juist dat het aan dat gerijpte inzicht nogal eens schort. Het is pervers om daarom te wensen dat mensen door noodlottige gebeurtenissen of aandoeningen getroffen zullen worden, en ze daarom niet naar vermogen te voorkomen en te herstellen. En hele-

maal pervers is het om te wensen dat er ‘genoeg’ mensen als Kelly in ons midden blijven rondlopen om ons dagelijks te herinneren aan de fragiliteit van ons bestaan en de noodzaak tot zorg. Het laatste waar we tekort aan hebben is aan leed in de wereld.⁸

Kun je een foetus schaden?

‘Bij prenatale diagnostiek gaat echter het wel degelijk om een mens die al bestaat.’ De fout die in het *Tijdschrift voor Geneeskunde en Ethiek* werd begaan was te menen dat je een kind zou schaden door zijn bestaan te voorkomen. Maar als er al een wezen is dat zou kunnen uitgroeien tot een mens, het subject van een menselijk leven, dan pak je dat wezen toch iets af door het niet te laten leven? En, omgekeerd, in een wrongful life zaak als die van Kelly is, zoals we al zagen, de nalatigheid van de verloskundige begaan op een ogenblik dat haar moeder al zwanger was van het kind dat bij zijn geboorte Kelly zou heten. In beide gevallen kan dus wel degelijk van schade worden gesproken, of die schade er nu in bestaat dat het betrokken kind de voortzetting van het leven ontzegt of juist ‘gegund’ wordt.⁹ Dat ‘schade’ een persoonsbetrokken begrip is, kan zo’n oordeel niet in de weg staan.¹⁰ We weten immers heel goed wiens leven het is dat eventueel niet voortgezet wordt.

Het verlies van het leven betekent voor een vrucht in het eerste semester echter iets anders dan voor de volwassene, of zelfs voor het pasgeboren kind. De vrucht heeft immers nog geen bewustzijn, zeker geen zelfbewustzijn, er zijn geen plannen die gefrustreerd of herinneringen die weggevaagd kunnen worden. Zodra een mens in staat is waarde te hechten aan zijn eigen leven, is die waarde meteen absoluut: hij heeft immers maar één leven, je kunt het niet afpakken en hem er een ander leven voor in de plaats geven. Daarom zijn al zulke levens in dezelfde zin en dezelfde mate beschermwaardig. Maar een vrucht is nog niet in staat waarde te hechten aan haar eigen leven; in die zin ‘verliest’ zij niets als zij het leven verliest.

Om zijn leven als een recht of een voorrecht, als bonus of als schade te kunnen ervaren, moet een subject ten opzichte van dat leven zelf een standpunt kunnen innemen. Het minimum dat daarvoor nodig is, is het vermogen om elementen van dat leven als positief of als negatief te kunnen ervaren. Zoals Jeremy Bentham zei: beslissend is niet de vraag ‘Can they reason?’, maar: ‘Can they suffer?’ Of voortzetting van een leven voor de betrokkene zelf een voordeel of een nadeel is, hangt af van de vraag welke concrete voor- en nadelen met voortzetting behouden worden of verloren gaan.

Dit betekent in een geval als dat van Kelly dat niet het feit dat zij überhaupt leeft als schade kan worden beschouwd, ook niet het feit dat aan dat leven niet door een vroege abortus een einde is gekomen, maar alleen dat dat leven is voortgezet vanaf het ogenblik dat zij begon dat leven te leiden. Voor wensouders betekent het dat het ogenblik waarop zij hun kind als ‘doel-in-zichzelf’ kunnen gaan

behandelen, pas aanbreekt als dat kind zichzelf doelen stelt. Tot op dat ogenblik is dat kind alleen nog een hoofdfiguur in hun eigen project, hoezeer dat project ook moge voorzien in ruimte voor een eigen leven voor dat kind. Ouders kunnen dat project dan ook nog om hun eigen redenen onderbreken, zonder daarmee iemand behalve misschien zichzelf te schaden. Ze kunnen wel wenen om bloemen in de knop gebroken, maar niet omdat dat zo erg zou zijn voor die bloemen zelf.

Ik pretendeer natuurlijk niet dat hiermee het laatste woord over de morele beoordeling van abortus gezegd is. Er zouden naast persoonsgebonden ook onpersoonlijke redenen kunnen bestaan om menselijk leven te ontzien. Het leven van een pasgeboren kind heeft een betekenis voor anderen die vooruitloopt op de betekenis die dat leven heeft voor het kind zelf (Den Hartogh 1993). Dat zou ook voor het leven van de groeiende vrucht tot op zekere hoogte kunnen gelden. Het gaat mij uitsluitend om de overweging dat beëindiging van het bestaan van een vrucht een verlies, of juist winst, zou kunnen zijn voor die vrucht zelf.

De waarde van filosofisch inzicht

Impliceert prenatale diagnostiek een vorm van discriminatie van gehandicapten? In mijn bespreking van die vraag heb ik eerst betoogd dat een lichamelijke of geestelijke handicap het voor de betrokkene en voor zijn ouders moeilijker kan maken om de opgaven aan te kunnen die het leven stelt. Datzelfde kun je ook zeggen van een ernstige en langdurige ziekte en van diverse andere lotsomstandigheden die mensen niet in eigen hand hebben. In die opvatting schuilt niets discriminerends. Zij biedt ook geen grond om het leven van een gehandicapte minder te respecteren dan het leven van wie dan ook. Maar zij kan wel een legitieme reden vormen om dat leven niet te laten beginnen. In het eerste geval is er immers *iemand* voor wie het leven een kostbaar goed is, in het tweede geval is zo iemand er nog niet, en we doen dus ook niemand kwaad door te besluiten dat hij er niet zal komen.

Bij de eerste beide kwesties die ik heb besproken, wrongful life en het donor-kind, kwamen we krachtige intuïties tegen ('Wat hebben ze dat kind aangedaan door het op de wereld te zetten', 'Bij het verwekken van dat kind wordt het uitsluitend behandeld als een middel om zijn zusje te redden, niet als een doel in zichzelf') die bij nadere analyse onhoudbaar bleken. Je kunt iemand niet iets aandoen door hem te laten bestaan, en je kunt een nog niet-bestaand kind niet als een doel-in-zichzelf behandelen. De morele beginselen waarop men zich bij het articuleren van die intuïties beroept, het schadebeginsel en Kants categorische imperatief, hebben een persoonsbetrokken karakter. Zulke argumenten roepen, zo zagen we, bij mensen uit de praktijk gewoonlijk weerstand op: daar heb je weer zo'n filosoof die onze diepgewortelde overtuigingen voor onzin komt verklaren. Laat hij zijn *freischwebende Intelligenz* voor zijn filosofiecolleges bewaren.

Bij deze derde kwestie hebben we echter te maken met twee categorieën intuïties. Enerzijds zijn wij geneigd te sympathiseren met ouders die graag een kind willen, maar geen kind met een ernstige handicap, en die maatregelen nemen om die laatste kans uit te sluiten of te minimaliseren. Anderzijds hebben we ook het gevoel dat die hele onderneming iets beledigend of zelfs bedreigends heeft voor onze medeburgers die wel met zo'n handicap moeten leven. Hier blijkt nu dezelfde soort overweging die eerst alleen maar een ongewenste inbreuk van de logica op het leven leek, een reëel probleem waarmee velen worstelen, te kunnen verhelderen. De gedachte dat het beter is geen gehandicapt kind geboren te laten worden, blijkt dan fundamenteel te verschillen van de gedachte dat het beter was geweest als een gehandicapt mens maar niet had bestaan.

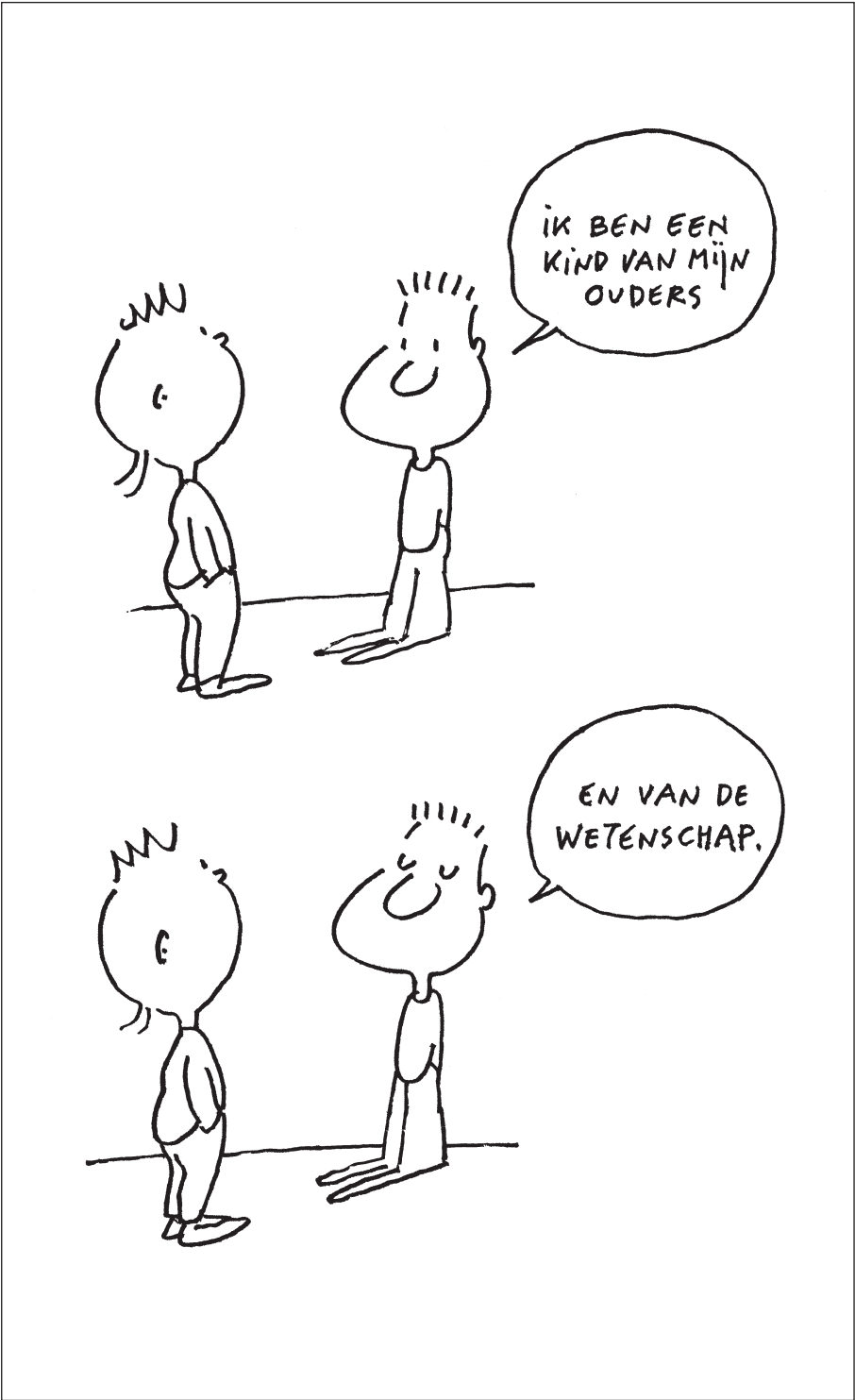
Conclusie: het is gewenst dat beoefenaars van de medische ethiek goede filosofen zijn.

Literatuur

- Beaufort, I.D. de & H.M. Dupuis, *Handboek Gezondheidsethiek*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1988.
- Feinberg, Joel, 'Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming', in: *Freedom and Fulfillment*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Hartogh, Govert den, *Kun je een zygote liefhebben?*, Meppel/Amsterdam: Boom, 1993.
- Hartogh, Govert den, 'The Slippery Slope Argument', in: Peter Singer, Helga Kuhse eds., *Companion to Bioethics*, Oxford/Massachusetts: Blackwell 1998, 280-290.
- Heyd, David, *Genethics*, California: University of California Press, 1992. In het bijzonder hoofdstuk 1: Wrongful Life.
- McMahan, Jeff, 'Wrongful Life: Paradoxes in the Morality of Causing People to Exist', in: Jules L. Coleman & Christopher W. Morris, *Rational Commitment and Social Justice*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Pennings, G. & I. Liebaers, 'Creating a child to save another: HLA matching of siblings by means of preimplantation genetic diagnosis', in: F. Shenfield & C. Sureau, *Ethical Dilemmas in Reproduction*, Parthenon Publ. Group, Boca Raton etc. 2002.
- Wert, Guido de, *Met het oog op de toekomst. Voortplantingstechnologie, erfelijkheidsonderzoek en ethiek*, Maastricht, 1999.

Noten

- 1 Ik ontleen dit aan een uitvoerig persbericht, niet aan een tekst van Wils zelf.
- 2 De Nederlandse euthanasiewetgeving berust overigens niet uitsluitend op het zelfbeschikkingsrecht, zoals de ministers die de wet indienden in het Kamerdebat daarover herhaaldelijk hebben verklaard. Dit blijkt uit het feit dat voor euthanasie twee zorgvuldigheidseisen gelden: niet alleen dat de patiënt daartoe een 'vrijwillig en weloverwogen verzoek' heeft gedaan, maar ook dat er sprake was van 'ondraaglijk en uitzichtloos lijden'.
- 3 Die term is niet gelukkig: ook zo'n 'onpersoonlijke' overweging heeft immers betrekking op het welzijn van personen, alleen niet van bepaalde personen.
- 4 Ik ga hier uit van de opvatting dat het leven van een mens weliswaar niet met de conceptie begint, maar wel voordat prenatale screening mogelijk wordt.
- 5 In het Planningsbesluit Klinisch Genetisch Onderzoek en Erfelijkheidsadvisering 2003. Argumenten voor dat verbod worden daarin niet gegeven. Als het niet voortkomt uit misplaatste zorg voor het belang van het toekomstige kind, is het een voorbeeld van overheidsmoralisme: het verbieden van immoreel geacht handelen, hoewel dat geen enkel minder gewenst gevolg heeft, alleen maar gewenste.
- 6 Het voorbeeld is ontleend aan McMahan 1998.
- 7 Als tenminste bij de vrouwen van 36 en ouder ook eerst niet-invasief onderzoek wordt gedaan.
- 8 Zowel het argument dat ik bestrijd als mijn tegenwerping kunnen alleen opgevat worden als een onpersoonlijke overweging. Anders zou ik zeggen dat in dat argument het bestaan van gehandicapte mensen eerst recht puur instrumenteel wordt gezien.
- 9 De tegenwerping van Wils dat we ook in zo'n geval de onmogelijke vergelijking maken tussen bestaan en niet-bestaan moet worden beantwoord zoals ik hiervoor heb voorgesteld: we vergelijken een korter en een langer leven.
- 10 Als het leven van een mens al bij de conceptie zou beginnen, zou deze tegenwerping ook van toepassing zijn op het geval van het donorkind. Immers, als je een embryo voor terugplaatsing uitkiest, bestaat dat embryo al. Je zou dan, net als bij het slavenkind van Kafka, kunnen zeggen dat de overtreding van Kants categorische imperatief niet wordt gemaakt door dat embryo om instrumentele redenen te doen bestaan, maar door het om die redenen te doen voortbestaan.



Reprogenetica en de ethiek aan het begin van het leven

Guido Pennings

Inleiding

Reprogenetica is het domein van de geneeskunde dat betrekking heeft op de creatie, het gebruik, de manipulatie en de opslag van gameten en embryo's (Parens & Knowles 2003). Het bevat zowel componenten uit de reproductieve geneeskunde als uit de genetica. Dit hoofdstuk zal een aantal toepassingen uit dit domein bespreken. Meer specifiek zal de aandacht worden gericht op een drietal terreinen waarin technologische ontwikkelingen druk uitoefenen op de ethische principes die worden gehanteerd om met bepaalde technieken om te gaan. De eerste illustratie is het embryonale stamcelonderzoek. Hoewel onderzoek op embryo's niet nieuw is, duiken er in de loop van de ontwikkeling van de technieken om embryonale stamcellen te krijgen, nieuwe categorieën van embryo's op waarvan het onduidelijk is of de verschillen met de bekende categorieën moreel relevant zijn. Een tweede evolutie is de opkomst van de pre-implantatie genetische diagnostiek (PGD). Er bestond reeds een verzameling regels die grosso modo de praktijk van de prenatale diagnostiek regelde. Al snel bleek dat de technische eigenschappen van PGD de ontwikkeling van nieuwe ethische regels noodzakelijk maken. Tot slot stellen de voortdurend verdergaande manipulaties van de gameten (zaadcel en eicel) de grenzen van de wens op genetisch ouderschap ter discussie.

Het embryonale stamcelonderzoek

Het grote discussiepunt in het kader van het stamcelonderzoek is of het ethisch gerechtvaardigd is dat embryo's worden opgeofferd om embryonale stamcellen te verkrijgen terwijl (a) nog niet werd aangetoond dat embryonale stamcellen ook werkelijk voor therapie kunnen worden gebruikt en (b) er alternatieven bestaan (in het bijzonder volwassen stamcellen) die mogelijk even goed werken (Pennings & Van Steirteghem 2004). Iemands positie op die twee punten hangt in belangrijke mate samen met de morele status van het embryo.

De intentionele positie ten aanzien van de morele status van het embryo

Grosso modo kunnen drie toonaangevende posities worden onderkend met betrekking tot de status van het embryo (Pennings & de Wert 2003). Aan de ene zijde van het spectrum bevinden zich diegenen die menen dat een embryo geen

onafhankelijke morele status heeft. Of we het embryo met respect en zorg moeten behandelen, is afhankelijk van de voorkeur van de personen die de gameten hebben verstrekt (McCullough & Chervenak 1994). Aan de andere zijde vinden we de groepen (vooral met een religieuze achtergrond) die stellen dat een embryo een persoon is vanaf het ogenblik van de bevruchting (Congregation for the Doctrine of the Faith 1987). Op dezelfde hoogte staan de auteurs die weliswaar niet geloven dat het embryo een persoon is, maar die menen dat we het als een persoon moeten behandelen omdat het de potentie heeft om tot persoon uit te groeien (Iglesias 1990). De meeste ethici nemen een tussenpositie in: het embryo heeft niet de morele status van een persoon, maar het verdient wel een zekere bescherming. Hierbij kan een onderscheid worden gemaakt tussen theorieën waarin een duidelijk criterium wordt gehanteerd om uit te maken wanneer de overgang naar een persoonsstatus wordt gemaakt en theorieën die een graduele overgang aannemen. Deze laatste stellen dat de morele status toeneemt naarmate het embryo zich verder ontwikkelt (Raadgevend Comité voor Bio-ethiek 2002).

Ik ben van mening dat de morele status van het embryo moet worden bepaald door middel van de methode van het breed reflectief evenwicht. De methode bestaat erin dat wordt gezocht naar een morele status die in een breed reflectief evenwicht kan worden gebracht met bestaande principes, regels en achtergrondtheorieën. Dit betekent dat de status een onderdeel vormt van een geheel van samenhangende en niet-conflicterende elementen. Die elementen hebben onder andere betrekking op de beslissingsbevoegdheid over de embryo's, de bestemming die aan ingevroren embryo's kan worden gegeven, de praktijk van de in-vitrofertilisatie en op ethische theorieën over de persoon en de relatie van de persoon met zijn belangen en rechten, de samenlevingsopbouw en de manier waarop mensen zich tot elkaar moeten verhouden, met ouderlijke verantwoordelijkheid enzovoort.

We gaan dus niet uit van een vooraf bepaalde morele status. Integendeel, we vertrekken van een analyse van de handelingen en regels die in de samenleving reeds aanwezig zijn en die algemeen als moreel aanvaardbaar worden aangezien. We zoeken vervolgens naar een morele status die hierbij aansluit. Het resultaat dat men zo krijgt, moet verder worden bijgeschaafd door het te confronteren met wetenschappelijke informatie en met filosofische argumenten zoals consistentie-regels. Deze methode resulteert in een theorie waarin de morele status van het embryo en de foetus afhankelijk is van de mogelijkheid dat die entiteit een toekomstig persoon zal worden. Deze mogelijkheid wordt bepaald door twee factoren: de intentie van de bevoegde personen en de fysische ontwikkeling van het embryo.

Vele ethische theorieën gaan ervan uit dat alleen bestaande personen belangen en dus rechten hebben (Parfit 1984). Dit 'persoon-affecterende' principe moet worden aangepast, indien we een systeem willen ontwerpen dat in overeenstemming is met onze morele intuïties en handelingen rond het embryo. De aanpassing bestaat erin dat niet-bestaande personen rechten hebben, indien ze in

de toekomst zullen bestaan. Deze stelling impliceert dat een embryo of foetus geen recht heeft om geboren te worden (geen recht op leven), maar dat het wel rechten heeft indien en in verhouding tot de waarschijnlijkheid dat het zal geboren worden, dat wil zeggen geanticipeerde rechten. Mogelijke toekomstige personen hebben rechten en belangen, indien men de intentie heeft of de mogelijkheid openhoudt dat ze werkelijke personen zullen worden.

Het grootste verschilpunt met de 'gradualistische' positie, die ook een variabele status aan het embryo toekent, is dat de ethische status in belangrijke mate wilsafhankelijk is. Of het embryo een toekomstig persoon is, is afhankelijk van de beslissing en waardering door bestaande personen. De samenleving, door middel van de regels van de sociale en morele orde, duidt aan welke personen die beslissingsbevoegdheid over de embryo's krijgen. De eigenschap 'toekomstig' is geen inherente maar een toegekende eigenschap. De intentionele positie kent geen morele status toe op grond van fysische ontwikkelingen en eigenschappen en vermijdt zo het probleem waarmee de gradualistische theorie nog steeds wordt geconfronteerd, namelijk dat ze moet uitleggen waarom een bepaalde ontwikkelingsfase een specifieke morele status en beschermwaardigheid oplevert. Het belang dat wordt toegekend aan de fysische ontwikkeling is ondergeschikt aan de intentie. De ontwikkeling speelt vanzelfsprekend niet rechtstreeks een rol, aangezien de kans dat een embryo een toekomstig persoon wordt, vergroot naarmate het zich verder ontwikkelt.

De status die we toekennen aan het embryo wordt tot uiting gebracht in de handelingen die we met het embryo uitvoeren. Gedurende een in-vitrofertilisatiebehandeling worden meerdere embryo's aangemaakt. Indien embryo's defecten vertonen of om allerlei redenen geen kans maken op inplanting, worden ze vernietigd. De geschikt bevonden embryo's worden teruggeplaatst of ingevroren voor eventueel later gebruik. Grote inspanningen worden gedaan om ervoor te zorgen dat de latere terugplaatsing van de embryo's kan gebeuren zonder schade te berokkenen aan de mogelijke toekomstige personen. De onschadelijkheid van het invriezen en ontdooien voor de toekomstige personen is nu wetenschappelijk aangetoond, maar dit punt maakte gedurende de beginperiode van ivf het voorwerp uit van discussie en bezorgdheid.

Het invriezen is wel schadelijk voor de embryo's als embryo aangezien ongeveer de helft ervan na ontdooien niet langer bruikbaar is. Het aanmaken van overvloedige embryo's in het kader van ivf gebeurt dus vooral om zoveel mogelijk embryo's van goede kwaliteit ter beschikking te hebben en om, indien de eerste poging niet succesvol is, een volgende cyclus te kunnen starten zonder een nieuwe, belastende hormonale stimulatie van de vrouw.

Wanneer na een bepaalde tijdsperiode de intentionele ouders beslissen dat de ingevroren embryo's noch voor donatie aan anderen, noch voor terugplaatsing bij henzelf in aanmerking komen, kunnen ze vernietigd worden of vrijgegeven worden voor wetenschappelijk onderzoek en daarna vernietigd worden. De grote meerderheid van de paren kiest voor de opties 'vernietiging' en 'onderzoek' op het

einde van de bewaartermijn (Pennings, 2000). De embryo's maken dan niet langer deel uit van een ouderlijk project. Ze verliezen met die beslissing de status van mogelijk toekomstig persoon die ze tot op dat ogenblik bezaten.

Het belang van de intentie voor de status blijkt zeer duidelijk bij twee onderscheiden die algemeen worden aanvaard.

(a) *Onderzoeksembryo's en overtallige embryo's*. Een onderzoeksembryo wordt voortgebracht met de uitdrukkelijke intentie het niet te laten uitgroeien tot een persoon. Er wordt dus reeds voor de conceptie beslist dat het embryo slechts voor onderzoek zal worden gebruikt. Het is bijgevolg geen toekomstig persoon en krijgt geen overeenkomstige status en bescherming. De meeste auteurs (en politici) zijn van oordeel dat het aanmaken van embryo's louter voor onderzoek een grotere mate van instrumentalisering van het embryo impliceert dan het gebruik van overtallige embryo's na in-vitrofertilisatie. Anderen menen dan weer dat het specifiek aanmaken van embryo's voor onderzoek en stamcellen minder ethische problemen met zich meebrengt (Hansen 2002). Welke positie men terzake ook inneemt, de intentie speelt hierin een belangrijke rol.

Embryo's waarop onderzoeken of experimenten worden uitgevoerd of die het resultaat zijn van een experiment (bijvoorbeeld om na te gaan of een bepaalde manipulatie van het embryo of de gameten schadelijk is), komen niet langer voor terugplaatsing in aanmerking. De experimenten kunnen immers nadelen inhouden voor de persoon die eruit voortkomt. Deze clause wordt in de meeste aanbevelingen over embryo-onderzoek opgenomen. Het niet samengaan van experiment en terugplaatsing vormt trouwens een probleem voor de overgang van experimenteel onderzoek naar klinische toepassing (Antman et al. 2001). Indien men na een experimentele toepassing toch tot terugplaatsing wil overgaan, is een strikte controle en beperking van de experimentele ingrepen noodzakelijk ter bescherming van de toekomstige persoon die eruit kan ontstaan, en moet het experiment noodzakelijk gericht zijn op een therapeutisch voordeel voor de toekomstige persoon.

(b) *Therapeutisch en reproductief kloneren*. De tweedeling tussen 'therapeutisch kloneren' en 'reproductief kloneren', die we zowel in de wetgevende initiatieven als in de ethische discussie terugvinden, is volledig gebaseerd op het verschil in intentie. Het 'therapeutisch kloneren' is een vorm van kloneren die bedoeld is om cellen of weefsels te verkrijgen die voor therapeutische doeleinden of voor onderzoeksdoeleinden kunnen worden gebruikt. Bij het 'reproductief kloneren' daarentegen heeft men de intentie om het embryo in een baarmoeder terug te plaatsen met het oog op een kind. De embryo's zijn evenwel identiek voor beide vormen van kloneren. Het is dan ook niet onlogisch dat de tegenstanders vrezen dat de beheersing van de techniek van somatische celkerntransplantatie voor het verkrijgen van stamcellen ons ook een stap dichterbij het reproductief kloneren. Voor diegenen die menen dat een embryo een persoon is, is het onder-

scheid tussen reproductief en therapeutisch kloneren kunstmatig en misleidend: alle vormen van kloneren zijn immers reproductief aangezien er een embryo ontstaat. Het onderscheid impliceert dat men erkent dat de intentie van de makers moreel relevant is voor de beoordeling van de handeling.

Een embryo dat niet tot een toekomstig persoon zal uitgroeien, krijgt een lage ethische status waardoor experimenten toegelaten zijn. Op dat embryo zijn de geanticipeerde rechten niet van toepassing. De embryo's krijgen een beschermwaardigheid die in overeenstemming is met die van ander schaars menselijk lichaamsmateriaal. Die beschermwaardigheid en het respect uit zich in de doelen van de experimenten en onderzoeken waarvoor de embryo's worden gebruikt. Onderzoek dat tot doel heeft fundamentele of praktische kennis of vaardigheden te verwerven op het vlak van de geneeskunde, en dat op korte of lange termijn kan leiden tot de ontwikkeling van methodes en middelen om het welzijn van de mensen te vergroten, is in overeenstemming met de morele status.

Hiërarchie van embryo's

In toenemende mate worden er in de discussie rond de ethische aanvaardbaarheid van bepaalde onderzoeken verschillende categorieën van embryo's opgevoerd. Die discussie heeft te maken met de definitie van het embryo en meer bijzonder met de wijze waarop het ontstaat. Parthenogenetische embryo's ontstaan bijvoorbeeld niet door de samensmelting van zaadcel en eicel. Ook de embryo's die via therapeutisch kloneren worden verkregen, zouden geen embryo's zijn of in ieder geval niet gelijkwaardig zijn aan de embryo's die via versmelting van zaad- en eicel ontstaan. Dit lijkt, net zoals het 'pre-embryo', een constructie die vooral dient om de onderzoekers de vrije hand te geven bij het uitvoeren van embryonaal onderzoek.

De kenmerkende eigenschap van een embryo lijkt immers niet de manier waarop het is ontstaan of de materialen waaruit het is ontstaan maar de totipotentie ervan, dat wil zeggen het vermogen om tot een nieuw organisme uit te groeien. Toch zijn er een aantal kenmerken die mogelijk wel relevant zijn, omdat ze verband houden met dit vermogen. Zo zou de zeer gebrekkige efficiëntie van de somatische celkerntransplantatie methode in de kaart kunnen spelen van diegenen die dit standpunt wensen te verdedigen. Het is bekend dat tientallen of zelfs honderden embryo's moeten worden aangemaakt om één of enkele embryo's te krijgen die zich verder kunnen ontwikkelen. Men zou bijgevolg kunnen stellen dat de overgrote meerderheid van de embryo's die op die manier tot stand worden gebracht sowieso geen kans maken om tot een persoon uit te groeien. Het is zelfs mogelijk dat geen enkel embryo dat op die manier werd aangemaakt tot een persoon kan uitgroeien, aangezien dit tot nu nooit gebeurd is. De wetenschappers zijn redelijk zeker dat parthenoten (embryo's ontstaan door parthenogenese) zich momenteel niet tot normale foetussen zullen ontwikkelen. De onderzoekers kunnen bijgevolg ook niet worden beschuldigd van het beëindigen van potentieel menselijk leven wanneer ze parthenoten gebruiken voor het verkrijgen van stam-

cellen (Westphal 2004). Indien de embryo's niet tot een persoon kunnen uitgroeien, kan het argument van de bijkomende schade ('nothing is lost') worden aangehaald: er gaat (door het wegnemen van de stamcellen) niets méér verloren dan er sowieso verloren zou zijn gegaan. Indien men de stamcellen niet zou wegnemen, zouden de embryo's ook afsterven.

Dit argument is eveneens van toepassing op de overtallige embryo's die door de ouders worden afgestaan voor onderzoek (Outka 2002). Die redenering werd onder andere uitgedrukt als de regel van het 'gedoemde embryo' (Zoloth 2002). Het gebruik van de embryo's voor onderzoek bepaalt alleen *hoe* de vernietiging gebeurt, maar niet *of* vernietiging zal plaatsvinden (Childress 2002). In de hiervoor beschreven situatie waarin de embryo's naar alle waarschijnlijkheid sowieso zullen afsterven, is het afsterven bovendien een 'natuurlijk' gevolg en geen menselijke beslissing. Maar maakt dit gegeven enig verschil uit voor het stamcelonderzoek? We kunnen dit punt verduidelijken met een gedachte-experiment. Veronderstel dat we een embryo aanmaken door middel van somatische celkerntransplantatie en dat we de stamcellen of een deel ervan kunnen oogsten zonder het embryo te vernietigen. Of veronderstel dat we één of twee cellen wegnemen bij een gekloond embryo en die laten vermenigvuldigen tot een aantal dat voldoende is voor therapeutisch gebruik. Hiermee hebben we een scheiding aangebracht tussen het verkrijgen van de stamcellen en de vernietiging van het embryo. Mogelijk worden nadien alle embryo's vernietigd, maar die beslissing staat los van het stamcelonderzoek in strikte zin.

Het argument van de afwezigheid van bijkomende schade wordt ook aangehaald om, bij het wetenschappelijk onderzoek op embryonale stamcellen, de voorkeur te geven aan embryo's van slechte kwaliteit die ontstaan na in-vitrofertilisatie, omdat ze, omwille van hun lage kans op inplanting en verdere ontwikkeling, toch niet teruggeplaatst zullen worden. Daarnaast werden recent nog enkele bijkomende categorieën van embryo's voorgesteld als een ethisch beter aanvaardbaar alternatief (Pickering et al. 2003). Het betreft hier embryo's die overblijven na pre-implantatie genetische diagnostiek (PGD) (Zie volgende paragraaf). In deze categorie zitten nog drie onderafdelingen: (1) embryo's waarvoor geen specifieke diagnose mogelijk was, maar die worden beschouwd als hebbende een hoog risico om een bepaalde aandoening over te dragen. Hieronder vallen embryo's die gediagnosticeerd worden als mannelijk na PGD voor X-gebonden aandoeningen. In 50 percent van de gevallen zullen die embryo's het foute gen hebben. (2) Er is een variabel aantal embryo's (tot 30 percent) waarvoor geen diagnose kan worden gemaakt omdat de test faalde. (3) Ten slotte zijn er de embryo's (tot 10 percent) die geklasseerd worden als homozygoot voor een genetische aandoening, maar die in werkelijkheid heterozygoot zijn.

De bovenstaande categorieën tonen aan dat de hiërarchie van de embryo's niet alleen wordt bepaald door het feit of ze al dan niet een aandoening hebben maar ook door de kans dat ze de aandoening hebben. Hoe groter de kans, hoe minder aanvaardbaar het is om dat embryo terug te plaatsen en hoe lager de morele sta-

tus ervan. Kans heeft echter het nadeel van een gradueel criterium te zijn. Dit roept onmiddellijk de vraag op hoe hoog een risico moet zijn vooraleer een embryo overgaat naar de categorie 'onbruikbaar'. Er worden nu reeds een aantal conflictsituaties gesignaleerd waarin patiënten en dokters van mening verschillen over de zekerheid die men moet hebben omtrent de genetische gezondheid van de embryo's, vooraleer embryo's voor donatie aan derden vrij te geven (De Lacey & Norman 2004). Bovendien kunnen ook andere graduele criteria zoals embryo-kwaliteit worden toegevoegd. De gebruikte criteria, zoals morfologische eigenschappen (mooi, symmetrisch) en delingssnelheid, geven slechts een relatieve indicatie. Een embryo dat niet volgens de standaardsnelheid deelt, zal waarschijnlijk niet inplanten en ontwikkelen, maar zekerheid heeft men hierover niet. Toch wordt er een selectie gemaakt en worden embryo's beneden een bepaald kwaliteitsniveau niet teruggeplaatst en niet ingevroren, omdat hun kans op ontwikkeling als te laag wordt ingeschat.

Stamcellijnen die ontwikkeld worden uit aangetaste embryo's hebben nog een aantal bijkomende voordelen. Ze kunnen de ontwikkeling mogelijk maken van modellen voor het onderzoek in vitro van het ontstaan van aandoeningen (Hovatta & Ahrlund-Richter 2001). Het Centrum Reproductie en Genetica van de Vrije Universiteit Brussel heeft een onderzoeksproject lopen waarin stamcellijnen zullen worden ontwikkeld zowel uit overtallige embryo's als uit aangetaste embryo's na PGD. Ook Pickering en haar collega's (2003) en, zeer recent, Verlinsky volgen die redenering. Zo werden reeds nieuwe stamcellijnen afgeleid van embryo's met onder andere spierdystrofie, Fanconi anemie, thalassemie, Marfan syndroom, fragile X en neurofibromatosis (Bhattacharya 2004). Hier verwijdt men zich van de vaak eenzijdig naar voor geschoven doelstelling van de ontwikkeling van de regenererende celtherapie en richt men zich meer op het fundamenteel wetenschappelijk onderzoek naar de ontwikkelingsbiologie, het ontstaan van congenitale en genetische afwijkingen, imprinting en dynamische mutaties en op toxicologische studies en onderzoeken naar de ontwikkeling van farmacologische moleculen.

Het lijkt echter voorbarig om het stamcelonderzoek reeds in de huidige fase te beperken tot embryo's van slechte kwaliteit of tot embryo's die drager zijn van een genetische aandoening. Het is op dit ogenblik immers niet duidelijk of stamcellijnen ook en even goed uit embryo's van slechte kwaliteit kunnen worden gewonnen. Volgens sommigen is de kans om een stamcellijn te ontwikkelen hoger, indien morfologisch normale blastocysten met duidelijke embryonale knoppen worden gebruikt (Trounson 2001). Anderen menen niettemin dat stamcellijnen ook kunnen worden ontstaan uit embryo's die afgekeurd werden vanwege hun slechte kwaliteit (Mitalipova et al. 2003). Verder empirisch onderzoek is nodig om hierover uitsluitsel te geven.

Pre-implantatie genetische diagnostiek en het perfecte kind

Pre-implantatie genetische diagnostiek (PGD) is een genetisch onderzoek met als voornaamste doelstelling om alleen gezonde embryo's tot stand te brengen of terug te plaatsen. Dit onderzoek gebeurt meestal op één of twee cellen van een in-vitro embryo in de achtcellige fase, maar kan ook voor de conceptie gebeuren op de geslachtscel of op het eerste poollichaam. Deze technieken worden algemeen beschouwd als een vorm van prenataal onderzoek, maar dan in een vroegere ontwikkelingsfase. Hoewel er geen consensus bestaat over de precieze omstandigheden waarin prenataal onderzoek moet en/of mag worden uitgevoerd, worden er toch enkele algemene regels erkend. Die regels geven inhoud aan wat men het 'medisch model' zou kunnen noemen (De Wert 2003). In principe betekent dit dat prenataal onderzoek toegelaten is, indien er een grote kans bestaat op een ernstige aandoening bij het kind. Toepassingen waarvoor er geen medische indicatie is (zoals geslachtskeuze omwille van voorkeur), worden verworpen als oneigenlijk gebruik van de techniek. Bij de opkomst van PGD werd aanvankelijk gepoogd om de regels van dit model aan te houden. Twee basisregels kwamen evenwel onder druk te staan: de genetische diagnoses moeten voorbehouden blijven voor situaties waarin er een risico is op een ernstige aandoening en de uiteindelijke beslissing over voortplanting ligt bij de vrouw of het paar.

De verlaging van de indicaties

De tegenstanders van PGD vrezen dat die methode de drempel verlaagt van de eigenschappen en aandoeningen waarop wordt geselecteerd. Men zal met andere woorden op steeds minder ernstige aandoeningen selecteren. Er bestaat een 'risico van een trivialisering van de indicaties voor en selectiecriteria bij PGD' (De Wert 1999-2000). Testard en Sèle (1995) hebben dit punt in het debat sterk benadrukt. Er zal volgens hen een opsplitsing van de embryo's plaatsvinden op grond van hun kwaliteit. Die opsplitsing is mogelijk door het ontstaan van meerdere embryo's tegelijk na de hormonale stimulatie van de vrouw. Dit aantal embryo's is het voornaamste verschilpunt met de prenatale technieken. Zij onderscheiden vier categorieën: 'abnormale' embryo's die bijvoorbeeld homozygoot zijn voor een ernstige erfelijke aandoening, 'riskante' embryo's die drager zijn van genen die geassocieerd zijn met multifactoriële aandoeningen zoals kanker of die heterozygoot zijn voor een recessieve aandoening, 'tweede keus' embryo's die ingevroren worden voor eventuele latere terugplaatsing en ten slotte 'normale' embryo's. Volgens Testard en Sèle zal de evolutie van het gebruik van PGD in vier stappen verlopen.

1. Het paar is vruchtbaar en heeft een bekend genetisch risico. De test is gerechtvaardigd omdat hierdoor een abortus of een zwangerschapsafbreking kan worden vermeden.
2. Het paar is onvruchtbaar en heeft een bekend genetisch risico. Hier rechtvaardigt men de test door te verwijzen naar de gelegenheid die zich voordoet om te testen, aangezien er toch een ivf-behandeling moet gebeuren.

3. Het paar is onvruchtbaar en heeft geen bekend genetisch risico. Hier kan men verwijzen naar de garantie die de controle betekent voor de genetische kwaliteit voor het nageslacht. Bovendien kan door het selecteren van de embryo's de efficiëntie van de ivf-behandeling worden vergroot.
4. Het paar is vruchtbaar en heeft geen bekend genetisch risico. Dan wordt de test gerechtvaardigd door te verwijzen naar de autonomie van het paar. Zij dienen een aanvraag in om (meer) zekerheid te krijgen over de genetische normaliteit van hun kind.

De geschetste evolutie is in grote lijnen uitgekomen. Maar is dit nu een hoopgevende dan wel een angstaanjagende evolutie? Het antwoord lijkt in grote mate afhankelijk van het vertrouwen dat men heeft in het menselijke oordeelsvermogen. Wie vertrekt van een negatief mensbeeld ziet onmiddellijk de mogelijke uitspattingen en de buitensporige toepassingen die zich kunnen aandienen. Het is niet verwonderlijk dat deze mensen voortdurend verwijzen naar het schrikbeeld van de eugenetica dat door deze mogelijkheid weer een stap dichterbij komt. Die evolutie zou bovendien leiden tot een steeds geringere tolerantie voor onvolmaaktheid en tot een toenemende discriminatie van mensen met een handicap (Onstenk & Wilkens 1987). Zij vrezen dat de mogelijkheden tot preventie de drempel zullen verlagen van wat als abnormaal en afwijkend wordt beschouwd en dat het niet-volmaakte steeds minder zal worden aanvaard. Indien dit het geval zou zijn (en ik acht die mogelijkheid niet denkbeeldig), dan is dit betreurenswaardig. Ondanks de snelle uitbreiding van de mogelijkheden van prenatale detectie zullen er immers altijd kinderen met een erfelijke handicap geboren worden. Deze kinderen, en de mensen die door andere oorzaken een handicap hebben, zullen de gevolgen ervaren van een negatief beeld van 'de gehandicapte'. Het cruciale verschil ligt in de interpretatie van de selectie: de tegenstanders (onder wie een aanzienlijk aantal mensen met een handicap) beschouwen iedere daad waardoor het aantal mensen met handicap x vermindert als een vorm van devaluatie en miskennis van de mensen met handicap x . Zij baseren zich op een aantal erkende ethische principes zoals de gelijkheid van alle mensen (in termen van gelijkwaardigheid en gelijke morele status) en het niet-discriminatie principe. Zij verdedigen dan ook de afschaffing van alle vormen van pre-implantatie en prenatale genetische diagnostiek: we moeten niet trachten te voorkomen dat kinderen met handicaps worden geboren.

Die redenering houdt mijns inziens geen steek. Indien we die conclusie doortrekken, zouden we niets mogen doen om onze wegen veiliger te maken. Hierdoor doen er zich immers minder auto-ongevallen voor en ontstaan er minder gehandicapten. We zouden ook alle vaccinaties (voor polio bijvoorbeeld) moeten afschaffen, want hierdoor wordt voorkomen dat een aantal mensen een handicap zal hebben. Dit is absurd. Het gevaar van een verdergaande stigmatisering van mensen met een handicap kan geen argument zijn tegen preventie, maar alleen tegen een bepaalde voorstelling van de mensen met een handicap bij de

preventie. Voorlichtingscampagnes moeten zo worden opgesteld dat ze het bestaande beeld van mensen met een handicap (als hulpeloos, ongelukkig enzovoort) niet versterken (Wang 1992).

De discussie draait rond de verschilpunten tussen prenatale en pre-implantatie genetische diagnostiek. De versterking van de eugenetische tendens heeft te maken met het ontbreken van de hindernis of kosten van de zwangerschapsafbreking (King 1999). Het is veel gemakkelijker om een embryo met een kleine genetische afwijking niet terug te plaatsen dan om een zwangerschap af te breken voor dezelfde afwijking. Vrouwen zouden niet bereid zijn om een zwangerschap af te breken voor niet ernstige aandoeningen, ziektes die zich pas op latere leeftijd manifesteren of niet-pathologische maar ongewenste eigenschappen. Het is de vraag of er tegen de uitbreiding van de indicaties redelijke bezwaren kunnen worden ingebracht. Volgens één stroming moeten de indicaties voor PGD even streng zijn als voor prenatale diagnostiek. Voor de evaluatie van die stelling moeten twee situaties worden onderscheiden: (1) de vrouw is onvruchtbaar en moet sowieso een ivf-behandeling ondergaan om zwanger te worden en (2) de vrouw is vruchtbaar en ondergaat de ivf-behandeling om de pre-implantatie genetische diagnostiek mogelijk te maken. Indien er sowieso een ivf-behandeling moet gebeuren, zal de indicatiegrens veel lager komen te liggen. Dit is waarschijnlijk het geval, maar dit hoeft niet verkeerd te zijn.

Indien er meerdere embryo's ter beschikking zijn, moet het maximaliseringsprincipe worden toegepast. Dit principe houdt in dat, als men kan kiezen tussen het op de wereld zetten van een kind met een bepaalde levenskwaliteit en een kind met een lagere levenskwaliteit, men moet kiezen voor het kind met de hoogste levenskwaliteit (Savulescu 1999). Als de ouders de keuze hebben tussen het terugplaatsen van een volkomen gezond embryo en een embryo dat een kleine afwijking vertoont, dan zijn ze vanuit het maximaliseringsprincipe moreel verplicht om het gezonde embryo terug te plaatsen. Het is moeilijk om een redelijk argument te vinden dat de terugplaatsing van een kind met een kleine handicap zou verplichten, indien zonder bijkomende inspanning een (verondersteld) volledig normaal kind kan worden geboren. Toch kan de kans op een doorgroeiende zwangerschap een rol spelen. De mogelijkheid bestaat dat een embryo met een kleine handicap van hogere kwaliteit is en bijgevolg een grotere kans heeft op inplanting dan een (volgens de genetische diagnose) beter embryo. De afweging van die twee mogelijkheden is niet eenvoudig.

De tweede situatie is die waarin het paar vruchtbaar is en voor een ivf-behandeling kiest om PGD mogelijk te maken. Diegenen die vrezen dat PGD uit de hand zal lopen, lijken over het hoofd te zien dat een ivf-behandeling op zich een zware psychologische, emotionele, financiële en lichamelijke belasting is. Die kosten zijn weliswaar van een andere aard dan een zwangerschapsafbreking, maar ze kunnen net zo goed als een (hoge) drempel fungeren. Het is onwaarschijnlijk (maar niet ondenkbaar) dat een paar voor een triviale aandoening bereid zal zijn om een ivf-behandeling te ondergaan. King (1999), die een groot

gevaar ziet in de verlaging van de indicatiedrempel, is zich van dit probleem bewust. Hij verlaagt juist de belasting van de behandeling door allerlei toekomstige ontwikkelingen, zoals in-vitrorijping van eicellen en een hogere slaagkans bij ivf, in het vooruitzicht te stellen. Hij minimaliseert de belasting van een ivf-behandeling zo sterk dat ze nog nauwelijks verschilt van de natuurlijke voortplanting. Deze positie is weinig realistisch, zelfs indien de door hem voorspelde technische vernieuwingen worden gerealiseerd.

Intussen vertoont het medisch model voor PGD reeds heel wat barsten. Ik wil hier drie toepassingen kort bespreken.

(a) *De selectie op dragerschap.* In de genetische praktijk bestaat er overeenstemming over de regel dat dragerschap van een afwijkend gen geen reden is, noch voor een prenatale test noch voor een zwangerschapsafbreking. Die regel is onder andere gebaseerd op de wetenschap dat iedere persoon drager is van een aantal dodelijke recessieve aandoeningen. Bij PGD beschikken we meestal over meerdere embryo's waarvan er enkele gezond, enkele drager (één afwijkend gen) en enkele aangetast (twee afwijkende genen) zijn. Het lijkt voor de hand liggend dat de gezonde embryo's eerst worden teruggeplaatst. Volgens de klassieke regels toegepast bij prenatale diagnostiek, zou er echter geen onderscheid mogen worden gemaakt en zou het embryo dat wordt teruggeplaatst willekeurig uit de gezonde en de dragers moeten worden gekozen. Over het algemeen is een drager gezond en kan de selectie niet op grond van het medisch model worden gerechtvaardigd. Het probleem is evenwel dat een drager het afwijkende gen kan doorgeven aan zijn nageslacht en dat bijgevolg de kinderen, wanneer ze zelf kinderen wensen, voor dezelfde problemen komen te staan als de huidige ouders. Wanneer een gezond embryo wordt teruggeplaatst, hoeft dit toekomstige kind zich hierover geen zorgen te maken. De Gezondheidsraad (1998) merkt in dit verband op dat dragerschap verschilt afhankelijk van de aandoening. In het geval van een autosomaal recessieve aandoening is de kans dat het kind van een drager (een kleinkind van de patiënt) de aandoening zal hebben kleiner dan 1%. Bij een geslachtsgebonden recessieve aandoening is die kans 50% voor iedere zoon van een vrouwelijke draagster. In dit laatste geval kan de voorkeur voor de terugplaatting van een niet-drager embryo worden gerechtvaardigd en kan zelfs, bij afwezigheid van gezonde embryo's, een nieuwe cyclus worden opgestart om te pogen embryo's te krijgen die geen drager zijn. De selectie van dragers gebeurt echter niet om de genenpool te zuiveren van afwijkende genen (dit zou een echte vorm van eugenetica zijn), maar vindt plaats om de toekomstige generaties moeilijke beslissingen en ingrepen te besparen. Het is pure stemmingmakerij om, zoals King, de ouderlijke beslissing om embryo's die geen drager zijn en die geen genetische predisposities hebben voor bepaalde aandoeningen terug te plaatsen als 'consumer eugenics' te bestempelen.

(b) *HLA typing*. Sinds enkele jaren bestaat de mogelijkheid om embryo's niet alleen te selecteren op de aanwezigheid van een mutatie, maar eveneens op het HLA-type. HLA (Human Leucocyte Antigens) zijn de eiwitten op de membraan van een cel die het lichaam toelaten om het onderscheid te maken tussen lichaamseigen en lichaamsvreemd materiaal. Die eigenschap is verantwoordelijk voor afstoting na orgaantransplantatie. Indien een broer of zus in een gezin aan een ziekte lijdt waarvoor alleen een transplantatie van bloedstamcellen redding kan brengen, kan een nieuw kind worden gemaakt dat als donor kan fungeren. Ook deze toepassing heeft men krampachtig in het medisch model willen onderbrengen (De Wert 2003; Pennings, Schots & Liebaers 2002). Aangezien het donorkind zelf geen medisch voordeel heeft bij de selectie van zijn HLA-type, kan alleen een uitgebreid medisch model waarin ook familieleden worden betrokken uitkomst bieden.

(c) *Aneuploidie screening*. Testart en Sèle hebben blijk gegeven van een uitzonderlijk voorspellingsvermogen door reeds in 1995 een routinematige toepassing van PGD te voorzien. In een aantal centra worden op dit ogenblik alle embryo's van bepaalde categorieën vrouwen gescreend op chromosomale afwijkingen. Aneuploidie screening is de toepassing van PGD waarmee men nagaat of het embryo van elk chromosoom twee en slechts twee exemplaren heeft. Een aneuploïd embryo zal spontaan aborteren of leiden tot de geboorte van een kind met een ernstige aandoening. Het verwijderen van aneuploïde embryo's lijkt dan ook strikt in het medisch model te vallen. Toch is dit niet helemaal het geval. De reden voor het uitvoeren van een prenataal onderzoek is het voorkomen van de geboorte van een kind met een genetische of aangeboren handicap. Maar dit betekent dat men geen onderzoek moet doen naar de chromosomen die, wanneer ze aneuploïd voorkomen, niet tot een levensvatbaar embryo leiden. Met de aneuploidie screening heeft men twee doelstellingen voor ogen die afwijken van de oorspronkelijke rechtvaardiging van de prenatale diagnostiek: het verhogen van de slaagkans van ivf en het verminderen van het aantal meerlingzwangerschappen.

Een verschuiving van de beslissingsbevoegdheid

Een tweede regel uit de prenatale praktijk die duidelijk voor PGD niet behouden kon blijven, is het alleenrecht van de vrouw of het paar om te beslissen over haar of hun voortplanting. In het geval van een zwangere vrouw is die regel onder andere gebaseerd op het morele principe van de lichamelijke integriteit. Een interventie op het lichaam van een persoon zonder diens toestemming wordt, behoudens uitzonderlijke omstandigheden, als onaanvaardbaar beschouwd. Hoewel andere principes ook voorkomen in de praktijk van de prenatale diagnostiek, wordt ook daar de vrouw of het paar als ultieme beslisser gezien. Bij PGD wordt de mogelijkheid van interventie verplaatst van het lichaam van de vrouw naar het laboratorium. Deze ruimtelijke verplaatsing heeft verregaande gevolgen voor de beslissingsbevoegdheid. Het voornaamste effect is een vermin-

dering van de bevoegdheid van de vrouw en een corresponderende vermeerdering van de inspraak van derden. Die verschuiving is duidelijk in conflictsituaties. In de Verenigde Staten worden geregeld rechtszaken gevoerd tussen partners die in een echtscheiding gewikkeld zijn en een dispuut uitvechten over hun ingevroren embryo's. Door de externe situering heeft de man evenveel zeggenschap in de beslissing als de vrouw. Waar de vrouw in normale omstandigheden kan beslissen om tegen de wens van haar man of partner een zwangerschap uit te dragen of af te breken, daar heeft ze na ivf niet langer het alleenrecht om terugplaatsing of vernietiging van de embryo's te eisen.

In de context van PGD is er echter vooral sprake van een toegenomen verantwoordelijkheid van de arts. Er duiken steeds meer gevallen op van conflicten tussen artsen en patiënten met betrekking tot de bestemming van de embryo's (Pennings, Bonduelle & Liebaers 2003). Een geval voorgesteld op een recent medisch congres kan de gewijzigde verantwoordelijkheid van de arts verduidelijken. Een arts start een ivf-behandeling bij een oudere vrouw. Er bleek op grond van de kwaliteit slechts één embryo in aanmerking te komen voor terugplaatsing. Na PGD werd evenwel vastgesteld dat dit embryo het syndroom van Down had. Hoewel de ouders hierover waren ingelicht, wensten ze de terugplaatsing van dat embryo. Het fertiliteitscentrum heeft dit geweigerd, omdat de medewerkers niet bewust wensten mee te werken aan de creatie van een kind met die aandoening. Tegelijk gaf de arts aan dat ze nooit directief zou counselen indien een vrouw zwanger zou zijn van een kind met dezelfde aandoening. Door de plaats van het embryo verschuift het zwaartepunt van de beslissing weg van de vrouw. In het geval van een bestaande zwangerschap kan een arts zonder de toestemming van de vrouw niet tussenbeide komen zonder het recht op lichamelijke integriteit van de vrouw te overtreden. Bij PGD moet de arts een actieve daad stellen (de terugplaatsing) die tot het ontstaan van het kind zal leiden. Door de grotere bijdrage van de arts is er ook sprake van een toegenomen verantwoordelijkheid. Hoe groter die verantwoordelijkheid, hoe meer een arts het recht heeft om zich te beroepen op gewetensbezwaren om zijn medewerking aan het ouderlijk project te weigeren.

De problematiek van de medeplichtigheid en de gedeelde verantwoordelijkheid is filosofisch zeer complex. Een vrouw heeft het recht om de zwangerschap uit te dragen, indien ze weet dat het kind met een handicap zal worden geboren, maar dit betekent niet dat de arts moet meewerken aan de totstandkoming van een zwangerschap indien hij weet dat er een grote kans is dat het kind die handicap zal hebben (Savulescu 1999). De situatie kan nog scherper worden gesteld wanneer we ons voorstellen dat ouders PGD aanvragen om een geaffecteerd embryo terug te krijgen. Dit lijkt een absurde situatie, maar het komt voor dat ouders die reeds een kind met een aandoening hebben, wensen dat een volgend kind die aandoening ook heeft. Ook voor dwerggroei en doofheid zijn er dergelijke aanvragen bekend. Het is onmogelijk voor de arts om de volledige verantwoordelijkheid voor het welzijn van het toekomstige kind door te schuiven naar

de ouders. Hij is meer dan louter een technisch assistent die de instrumenten aanreikt voor de realisatie van de wensen van de ouders.

De wens op genetisch ouderschap

De praktijk van de medisch geassisteerde voortplanting steunt op de aanvaarding van de wens om genetisch eigen kinderen te krijgen. Slechts wanneer er geen enkele mogelijkheid meer bestaat om die band te bewaren, wordt overgegaan tot het gebruik van donormateriaal. In recente jaren werden allerlei nieuwe technieken voorgesteld die een steeds verdergaande manipulatie van de gameten van de ouders inhouden. Intracytoplasmatische sperma-injectie (icsi), waarbij één enkele spermacel met een naald in de eicel wordt gebracht, is wellicht het bekendste voorbeeld van een dergelijke ingreep. Intussen is uit grootschalig opvolgingsonderzoek van de kinderen gebleken dat zowel ivf- als icsi-kinderen een kleine maar significant grotere kans hebben op een ernstige afwijking dan kinderen verwekt zonder medische assistentie (Bonduelle 2003). Waar icsi een mannelijk fertiliteitsprobleem moet oplossen, worden technieken zoals celkerntransplantatie van eicellen en de overdracht van cytoplasma van een donoreicel (de zogenaamde oöplasma-transfer) aangewend om vrouwelijke onvruchtbaarheid te verhelpen. Recentelijk werd nog een veel verdergaande techniek voorgesteld voor zowel mannen als vrouwen die geen bruikbare gameten bezitten. Dit proces komt neer op de kunstmatige aanmaak van geslachtscellen. Men brengt een diploïde kern van een lichaamscel in in een metafase II eicel waaruit de kern is verwijderd. Die eicel heeft het vermogen om na activatie de diploïde kern tot een reductiedeling te doen overgaan waardoor er een semi-poollichaampje en een haploïde pronucleus ontstaan. Deze laatste kan dan worden bevrucht met een andere geslachtscel (Nagy 2004). Dierexperimenten hebben aangetoond dat deze procedure allerlei problemen veroorzaakt, vooral bij de ontwikkeling van de foetus. Er hebben nog geen toepassingen bij de mens plaatsgevonden, maar dit lijkt slechts een kwestie van jaren.

De hiervoor voorgestelde techniek wordt haploïdisatie of 'semi-kloneren' genoemd. Het grote verschil met het 'echte' reproductieve kloneren is dat twee ouders een genetische bijdrage leveren aan het toekomstige kind. Volgens de onderzoekers die deze techniek ontwikkelen, zou dit gegeven de meeste ethische bezwaren ontwijken (Tesarik 2002). Het belangrijke punt is evenwel dat de procedure een aaneenschakeling vormt van manipulaties die risico's inhouden voor de gezondheid van het toekomstige kind. Bovendien is noch de ernst van de risico's, noch de waarschijnlijkheid ervan duidelijk. Zoals bij de introductie van nieuwe geneesmiddelen zou men echter de ethische regels van het klinische testen moeten volgen, zodat de risico's tot een minimum beperkt blijven. De problematiek van het experimenteren op mensen is intussen voldoende uitgetest om een aangepaste overdracht naar de technieken voor medisch geassisteerde voortplan-

ting te maken. Nieuwe technieken worden nu al te vaak ingevoerd, zonder dat aan de klassieke voorwaarden werd voldaan.

De technieken vormen echter een logische voortzetting van de oorspronkelijke doelstelling van de medisch geassisteerde voortplanting, namelijk voortplanting met eigen genetisch materiaal. Men is steeds minder geneigd om een nieuwe kosten-batenbalans op te maken of de verhouding tussen middel en doel ter discussie te stellen voor technieken die slechts een stapsgewijze aanpassing zijn van de voorafgaande. Het eindresultaat van deze evolutie is een verabsolutering van de wens op genetisch ouderschap. Nochtans zijn er talrijke andere waarden in het spel bij de toepassing van de medisch geassisteerde voortplanting die niet zomaar kunnen worden genegeerd. Het betreft hier in het bijzonder twee vragen: in welke mate moet de samenleving geld, personeel, infrastructuur, onderzoek enzovoort besteden aan die ontwikkelingen en hoe groot mag het gezondheidsnadeel voor het toekomstige kind zijn. Op dit laatste punt zullen we dieper ingaan.

Het welzijn van het kind

Een doorslaggevend criterium bij de beoordeling van de morele aanvaardbaarheid van een project om een kind op de wereld te zetten (en tegelijk van de medewerking van de artsen bij de realisatie van dat project) is de voorzienbare levenskwaliteit van het kind dat zal geboren worden. Drie verschillende criteria worden gebruikt om te beoordelen of een risico een bezwaar inhoudt voor het ouderschap: het maximale welzijn, de minimumdrempel en het redelijk welzijn (Pennings 1999).

De overgrote meerderheid van de auteurs hanteert de minimumdrempel: medische assistentie bij de voortplanting is alleen onaanvaardbaar, indien de levenskwaliteit van het toekomstige kind zo laag is dat het beter niet geboren had kunnen worden (Robertson 1994; Strong & Shinfeld 1984). Deze maatstaf wordt ook wel aangeduid als de 'wrongful life' of 'worse than death' drempel. Volgens dit criterium is het niet verkeerd om een kind op de wereld te zetten met zeer beperkte mogelijkheden en vreselijke vooruitzichten (Steinbock & McClamrock 1994). Op enkele uitzonderingen na, waarbij de aandoening veel pijn veroorzaakt en een korte levensverwachting impliceert, is voortplanting en hulp bij de voortplanting altijd aanvaardbaar. Deze standaard drukt dan ook een minimalistische visie op de ouderlijke en medische verantwoordelijkheid uit (De Wert, 1999).

Vele auteurs aanvaardden die standaard, omdat zij dit zien als een oplossing voor het 'genesis-probleem'. Het genesis-probleem volgt uit twee premissen. Premisse 1: 'Een persoon doen ontstaan levert een voordeel op voor die persoon.' Premisse 2: 'Zonder de fertiliteitsbehandeling zou de persoon niet bestaan.' Besluit: 'Een fertiliteitsbehandeling om een persoon te doen ontstaan die anders niet zou bestaan, schaadt die persoon alleen indien hij of zij een leven heeft dat niet waard is om geleefd te worden.' Deze conclusie is evenwel verkeerd omdat de eerste premisse vals is: wanneer er geen persoon bestaat, dan kan hij of zij ook

niet bevoordeeld worden door tot leven gebracht te worden. Die conclusie zou trouwens ook inhouden dat een persoon wordt geschaad wanneer hij nooit tot leven wordt gewekt. Afhankelijk van de manier waarop men die mogelijkheid afbakent, zouden er zo wel eens miljoenen personen per seconde kunnen geschaad zijn. Als we de ethische regel 'niet schaden' willen behouden, dan lijkt die stelling tot drastische en tegen-intuïtieve conclusies te leiden.

De bovenstaande redenering verzuimt het onderscheid te maken tussen het beslissingsproces 'voor de geboorte' en 'na de geboorte'. De verdedigers van dit argument veronderstellen een soort 'existentiële wachtzaal' waarin de nog niet bestaande personen wachten om in de wereld uitgenodigd te worden. Hoewel ze zich nog in een voor-bestaan bevinden, wordt hen toch reeds een zekere ontologische status toegekend, aangezien ze reeds belangen hebben die kunnen worden geschaad. Dit is een verkeerde voorstelling van zaken, want voor de geboorte is er geen persoon en zijn er dus ook geen belangen. De vraag is of een persoon tot stand moet worden gebracht (Cohen 1996; Green 1997). De aanhangers van de minimumdrempel hanteren de maatstaf die moet worden gebruikt om een bestaand persoon te doden of niet langer in leven te houden en passen die toe op de beslissing om een persoon te doen ontstaan. Na de geboorte van een kind is het doden of stopzetten van de behandeling slechts aanvaardbaar, indien het leven niet waard is om geleefd te worden. Alleen de hoogste standaard (een zeer ernstige aandoening) kan een dergelijke stap rechtvaardigen. Wanneer we echter moeten beslissen om een persoon te verwekken, dan moeten we hem meer bieden dan een leven dat net waard is om geleefd te worden.

Het tweede criterium (het maximale welzijn) wordt vooral gehanteerd door tegenstanders van de medisch geassisteerde voortplanting. Zij verdedigen de stelling dat het onverantwoord is om een kind te verwekken (of om medewerking te verlenen aan de verwekking) in omstandigheden die niet ideaal zijn. De drempel ligt hier echter zo hoog dat, indien we die consistent zouden toepassen, de overgrote meerderheid van de kandidaat-ouders moet worden uitgesloten, zowel voor autonome als voor medisch geassisteerde voortplanting.

Persoonlijk opteer ik voor een tussenpositie die ik aanduid als het principe van 'redelijk welzijn'. Voortplanting en assistentie bij de voortplanting zijn aanvaardbaar als het toekomstige kind een redelijke kans heeft om een leven met een redelijke levenskwaliteit te hebben. Deze positie poogt de tegen-intuïtieve gevolgen van beide voorgaande principes te vermijden. Het is echter niet eenvoudig om de vage term 'redelijk' te specificeren in relatie tot welzijn. In de context van de voortplanting komt het er vooral op aan te vermijden dat de toekomstige persoon een aantal ziekten, handicaps of beperkingen heeft waardoor het voor hem reeds bij voorbaat onmogelijk of zeer moeilijk wordt om de normale menselijke interesses en levensdoelen te realiseren (Daniels 1985; Kavka 1982). Een persoon die de normale dingen die een mensenleven de moeite waard maken niet kan nastreven en/of realiseren, heeft naar alle waarschijnlijkheid geen redelijke levenskwaliteit.

Een vergelijking met mogelijke personen

Hoewel de standaard van ‘redelijk welzijn’ ons toestaat om in een groot aantal gevallen een moreel oordeel te vellen over de aanvaardbaarheid van voortplanting, moet hij in bepaalde omstandigheden aangevuld worden met het maximaliseringsprincipe. We kunnen dit illustreren aan de hand het voorbeeld van Parfit van een vrouw die een infectie heeft (Parfit 1984). Indien ze zwanger wordt, zal haar kind een verlamde arm hebben. Indien ze enkele maanden wacht tot de infectie genezen is, zal haar kind gezond zijn. Mensen die geboren worden met een verlamde arm (of een vruchtbaarheidsprobleem, dwerggroei of doofheid) hebben een redelijke levenskwaliteit. Indien de standaard van ‘redelijk welzijn’ wordt toegepast zonder maximaliseringsprincipe, zouden we moeten besluiten dat de vrouw op dit ogenblik een kind mag krijgen. Wanneer er echter een redelijke mogelijkheid is om een gezond kind te krijgen, dan is dit een erg tegen-intuïtief oordeel. Dit principe gaat in vrijwel zuivere vorm op voor de keuze die we maken tussen verschillende embryo’s na PGD. Zoals eerder gezegd, kan alleen de kans op een zwangerschap (en dus het niet moeten ondergaan van een volgende cyclus of een volgende hormonale stimulatie met bijgaand tijdsverlies) als een mogelijke winst worden aangeduid die het verkiezen van een niet genetisch optimaal embryo kan compenseren. Een groot probleem in de toekomst is dat toenemende informatie over aanleg, predisposities, risico’s, aandoeningen enzovoort het zeer moeilijk zal maken om te beslissen welk embryo de hoogste levenskwaliteit zal hebben. Wanneer een DNA-chip op het niveau van één enkele cel informatie kan geven over tientallen genetische kenmerken gelijktijdig, dan zullen we een selectie moeten maken van de belangrijkste gegevens. Gegevens die op dit ogenblik belangrijk zijn (zoals het dragerschap van bepaalde mutaties), zullen door de toename van de informatie over kans op darmkanker, hartaandoeningen enzovoort onbelangrijk worden. Die gegevens danken hun belang op dit ogenblik aan de schaarste aan informatie.

Voor de vrouw met de infectie zijn er twee ‘mogelijke’ kinderen: ‘mogelijk kind’ A dat zal geboren worden indien de vrouw enkele maanden wacht, en ‘mogelijk kind’ B dat zal geboren worden indien ze onmiddellijk zwanger wordt. Hoe groter het voordeel voor het kind dat daadwerkelijk geboren wordt in vergelijking tot de alternatieve mogelijke kinderen, hoe meer reden de ouders hebben om voor de geboorte van dat kind te kiezen. Dit verschil in levenskwaliteit van het kind moet dan worden afgewogen tegen het nadeel voor de ouders om het kind met de grootste kansen te krijgen. In het bovenstaande voorbeeld is het nadeel van een verlamde arm voor het kind groter dan het nadeel van enkele maanden wachten voor de moeder. Dezelfde redenering kan ook worden gevolgd ten aanzien van de wens om genetisch verwante kinderen te hebben. Is het nadeel onvruchtbaar te zijn voor de zoon groter dan het bezwaar van de vader tegen het gebruik van donormateriaal? De keuze is niet tussen ‘geen kind’ of een kind met een handicap, maar tussen een genetisch verwant kind met een handicap en een genetisch niet-verwant kind zonder handicap. Men kan hier de positie verdedigen

dat dit, zoals in andere situaties van erfelijkheidsadvisering, een beslissing is die na counseling toekomt aan de ouders (Silber & Repping 2002). Uit onderzoek blijkt dat een meerderheid van de paren beslist om eigen genetisch materiaal te gebruiken, zelfs wanneer bekend is dat de zonen geboren zullen worden met dezelfde afwijking en ook onvruchtbaar zullen zijn (Giltay et al. 1999). Hoewel het overlaten van de beslissing aan de ouders een courante en aanvaarde oplossing is, kan dit niet de ultieme oplossing zijn voor alle situaties. De fertiliteitsartsen zijn immers medeverantwoordelijk door hun medewerking aan het ouderlijk project en zij zullen op bepaalde ogenblikken geconfronteerd worden met aanvragers die bereid zijn grote kansen op ernstige handicaps bij hun kind te aanvaarden wanneer dit kadert binnen de pogingen om genetisch eigen kinderen te krijgen. De artsen zullen dus niet ontkomen aan de noodzaak grenzen aan te geven waarbinnen medewerking aan de realisatie van de kindervens kan worden verantwoord.

Besluit

De ontwikkeling van technieken in de genetica en de medisch geassisteerde voortplanting brengt voortdurend kleine en grote wijzigingen aan in de context waarbinnen beslissingen moeten worden genomen. Die wijzigingen gaan zo snel en zijn vaak zo fundamenteel dat ethische regels die men over een bepaalde periode heeft ontworpen, omver worden geworpen. Men bereikt zelfs geen evenwicht meer tussen de regels en de medische toepassingen. Om hieraan iets te doen zou men prospectief moeten werken, maar dit wordt weer bemoeilijkt door de onzekerheid over de toekomstige ontwikkelingen. De discussie over de volwassen en embryonale stamcellen illustreert die moeilijkheid. Vermoedelijk zullen we moeten leren leven met die voortdurende spanning. Er is echter ook een positieve zijde aan dit fenomeen: het maakt ethiek fascinerend.

Literatuur

- Antman, K., S. Lagakos, & J. Drazen (2001), 'Designing and funding clinical trials of novel therapies', *New England Journal of Medicine* 344 (10), p.762-763.
- Bhattacharya, S., (2004), 'Mutant human stem cell lines created', *New Scientist* 11 June 2004. Te raadplegen op: <http://www.newscientist.com/news/print.jsp?id=ns9999005>
- Bonduelle, M. (2003), *ICSI-related risk for the children*. Brussel: Vrije Universiteit Brussel. Doctoral dissertation.
- Childress, J.F. (2002), 'Federal policy toward human embryonic stem cell research', *American Journal of Bioethics* 2, p. 34-35.

- Cohen, CB., "Give me children or I shall die!" New reproductive technologies and harm to children', *Hastings Center Report* 1996; 26, p. 19-27.
- Congregation for the Doctrine of the Faith (1987), *Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of procreation: replies to certain questions of the day*, Boston: St. Paul Editions.
- Daniels, N. (1985), *Just health care*, Cambridge: Cambridge University Press.
- De Lacey, S. & R.J. Norman (2004), 'What should we do with donated embryos that may be genetically affected?', *Human Reproduction* 19 (5), p. 1065-1068.
- De Wert, G. (1999), *Met het oog op de toekomst: voortplantingstechnologie, erfelijkheidsonderzoek en ethiek*, Amsterdam: Thela Thesis.
- De Wert, G. (1999-2000), 'Erfelijkheidsonderzoek en ethiek: een Gordiaanse knoop', *Wijsgerig Perspectief* 40, p. 150-156.
- De Wert, G. (2003), 'HLA-typing in het kader van preïmplantatiegenetische diagnostiek: de ethiek van "kinderen voor kinderen"'. In: Slager, E., P. Devroey, B.C.J.M. Fauser, Th. J.M. Helmerhorst, P.R. Koninckx, H.P. van Geijn, & M. Temmerman (red.), *Infertiliteit, Gynaecologie en Obstetrie Anno 2003*, Oss: Organon Nederland, p. 158-170.
- Giltay, J.C., P.M. Kastrop, J.H. Tuerlings, et al. (1999), 'Subfertile men with constitutive chromosome abnormalities do not necessarily refrain from intracytoplasmic sperm injection treatment: a follow-up of 75 Dutch patients.' *Human Reproduction* 14, p. 318-320.
- Gezondheidsraad, *Commissie Herziening Planningsbesluit IVF (1998) IVF: afrondende advisering*, Rijswijk: Gezondheidsraad, 1998/08.
- Green, R.M. (1997), 'Parental autonomy and the obligation not to harm one's children genetically', *Journal of Law, Medicine & Ethics* 25, p. 5-15.
- Hansen, J-E.S. (2002), 'Embryonic stem cell production through therapeutic cloning has fewer ethical problems than stem cell harvest from surplus IVF embryos', *Journal of Medical Ethics* 28, p. 86-88.
- Hovatta, O. & L. Ahrlund-Richter (2001), 'Human embryonic stem cells: the Huddinge experience', In: Nordic Committee on Bioethics (eds.), *The ethical issues in human stem cell research*, Copenhagen: Nordic Council of Ministers, p. 15-20.
- Iglesias, T. (1990), *IVF and justice*, London: Linacre Centre for Health Care Ethics.
- Kavka, G.S. (1982), 'The paradox of future individuals', *Philosophy and Public Affairs* 11, p. 93-112.
- King, D.S. (1999), 'Preimplantation genetic diagnosis and the "new" eugenics', *Journal of Medical Ethics* 25, p. 176-182.
- McCullough, L.B. & F.A. Chervenak (1994), *Ethics in obstetrics and gynecology*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Mitalipova, M., J. Calhoun, S. Shin, et al. (2003), 'Human embryonic stem cell lines derived from discarded embryos', *Stem Cells* 21, p. 521-526.
- Nagy, Z.P. (2004), 'Haploidization to produce human embryos: a new frontier for micromanipulation', *Reproductive BioMedicine* 8 (5), p. 492-495.

- Onstenk, A. & L. Wilkens (red.) (1987), *Voortplanting als bio-industrie. Vrouwen, kwaliteitskinderen en de beheersing van de vruchtbaarheid*, Amsterdam: SARA / Van Gennep.
- Outka, G. (2002), 'The ethics of human stem cell research', *Kennedy Institute of Ethics Journal* 12, p. 175-213.
- Parens, E. & Knowles, L.P. (2003), 'Reprogenetics and public policy: reflections and recommendations', *Hastings Center Report* 33, special suppl.: S1-S24.
- Parfit, D. (1984), *Reasons and persons*, Oxford: Clarendon Press.
- Pennings, G. (1999), 'Measuring the welfare of the child: in search of the appropriate evaluation principle', *Human Reproduction* 14, p. 1146-1150.
- Pennings, G. (2000), 'Advance directives and the disposition of cryopreserved gametes and embryos', *Human Reproduction* 15, p. 979-986.
- Pennings, G., M. Bonduelle, & I. Liebaers (2003), 'Decisional authority and moral responsibility of patients and clinicians in the context of preimplantation genetic diagnosis', *Reproductive BioMedicine* 7 (5), p. 509-513.
- Pennings, G. & G. de Wert (2003), 'Evolving ethics in medically assisted reproduction', *Human Reproduction Update* 9 (4), p. 397-404.
- Pennings, G., R. Schots, & I. Liebaers (2002), 'Ethical considerations on preimplantation genetic diagnosis for HLA typing to match a future child as a donor of haematopoietic stem cells to a sibling', *Human Reproduction* 17 (3), p. 534-538.
- Pennings, G. & A. Van Steirteghem (2004), 'The subsidiarity principle in the context of embryonic stem cell research', *Human Reproduction* 19 (5), p. 1060-1064.
- Pickering, S.J., P.R. Braude, M. Patel, et al. (2003), 'Preimplantation genetic diagnosis as a novel source of embryos for stem cell research', *Reproductive BioMedicine* 7, p. 353-364.
- Raadgevend Comité voor Bio-ethiek (2002), *Advies nr. 18 d.d. 16 september 2002 betreffende het onderzoek op het menselijk embryo in vitro*, Brussel: Raadgevend Comité voor Bio-ethiek.
- Robertson, J.A. (1994), *Children of choice*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Savulescu, J. (1999), 'Should doctors intentionally do less than the best?', *Journal of Medical Ethics* 25, p. 121-126.
- Silber, S.J. & S. Repping (2002), 'Transmission of male infertility to future generations: lessons from the Y chromosome', *Human Reproduction Update* 8, p. 217-229.
- Steinbock, B. & R. McClamrock (1994), 'When is birth unfair to the child?', *Hastings Center Report* 24, p. 15-21.
- Strong, C. & J.S. Shinfeld (1984), 'The single woman and artificial insemination by donor', *Journal of Reproductive Medicine* 29, p. 293-299.

- Tesarik, J. (2002), 'Reproductive semi-cloning respecting biparental embryo origin: embryos from syngamy between a gamete and a haploidized somatic cell', *Human Reproduction* 17 (8), p. 1933-1937.
- Testard, J. & B. Sèle (1995), 'Towards an efficient medical eugenics: is the desirable always the feasible?', *Human Reproduction* 10, p. 3086-3090.
- Trounson, A. (2001), 'Human embryonic stem cells: mother of all cell and tissue types', *Reproductieve BioMedicine* 4, suppl. 1, p. 58-63.
- Wang, C. (1992), 'Culture, meaning and disability: injury prevention campaigns and the production of stigma', *Social Sciences and Medicine* 35, p. 1093-1102.
- Westphal, S.P. (2004), 'Dawn of a new kind of parenthood', *New Scientist* 24 April 2004, p. 8-10.
- Zoloth, L. (2002), 'Jordan's banks, a view from the first years of human embryonic stem cell research', *American Journal of Bioethics* 2, p. 3-11.

FILOSOFEREN
OVER EMOTIES
EN SENTIMENTEN
EN OVER



MORELE EMOTIES
EN NIET-MORELE
SENTIMENTEN, EN
SENTIMENTELE,
EMOTIES EN EMOTIO-
NELE SENTIMENTEN



KAN HET JE OP
DEN DUUR BIJNA
ONMOGELIJK
MAKEN



OM JE GEVOELENS
NOG TE BEHEERSEN!



Over morele emoties en morele sentimenten

Frans Jacobs

Wie zijn gedachten laat gaan over het verband tussen ethiek en emoties, stuit spoedig op morele emoties. Discussies over morele emoties cirkelen vaak rond de vraag of en in welke mate ze cognitieve componenten hebben: geven ze ons enig inzicht in wat we te doen hebben, of drukken ze slechts uit wat we onafhankelijk daarvan als goed en slecht onderkennen? Deze vraag zal ik hier slechts zijdelings benaderen. Ik wil nagaan wat morele emoties onderscheidt van niet-morele emoties. Om de plaats van emoties in ons (morele) leven goed te bepalen is het nuttig om (met Rawls) een onderscheid te maken tussen emoties en sentimenten. Emoties zijn reactief: we reageren aangedaan wanneer er iets mis is met iets wat ons aangaat; zo worden we bang wanneer iemand met een groot mes op ons afstormt. Deze emotionele reactie veronderstelt dat onze lichamelijke integriteit ons aangaat. Wat ons aangaat (onze *concerns*) is nu precies het object van wat Rawls sentimenten noemt. Dit onderscheid is van belang voor een goed begrip van morele emoties, die ik eveneens als reactiefenomenen zal karakteriseren; morele verontwaardiging is bijvoorbeeld een reactie op een onterechte beschuldiging. Dan kan tevens de vraag worden gesteld of morele sentimenten een goede zaak zijn, waarbij morele sentimenten een emotionele investering inhouden in de moraal als zodanig (zoals Kants zwijmelende eerbied voor de morele wet). Dat zal ik ontkennen.

Morele en niet-morele emoties

Laten we om te beginnen een niet-morele emotie bekijken en zien hoe die kan veranderen in een morele emotie. Een tafereel uit een slapstick: je loopt over straat en glijdt uit over een bananenschil; omstanders zien dat gebeuren en lachen je uit. In zo'n geval zullen de meeste mensen zich schamen over hun weinig flatteuze val (en zullen ze meteen ook kwaad zijn op de omstanders, vanwege hun onaangename reactie). Schamen doe je je blijkbaar wanneer je gedragingen stelt die het beeld dat anderen van je hebben, omlaaghalen. Je maakt je zo snel mogelijk uit de voeten en kijkt pas of je broek gescheurd is als iedereen uit de buurt is. De schaamte in dit voorbeeld is geen morele schaamte, omdat je niets hebt gedaan wat je moreel verweten kan worden; het was pure pech.

Een student neemt deel aan een werkgroep waarin personen zitten die vaak pertinente opmerkingen maken en daarbij uitstekend uit hun woorden komen,

terwijl hij het gevoel heeft dat hij maar amper begrijpt waarover het gaat en er niet toe in staat is om pakkend uit de hoek te komen. Hij krijgt steeds meer de neiging om in zijn schulp te kruipen, en als de docent hem ertoe beweegt om naar voren te treden, staat de student met zijn mond vol tanden en is hij vervuld van een diepe schaamte. In zo'n geval is iemand niet slechts beschaamd omdat een bepaalde daad hem niet lukt (hij komt niet goed uit zijn woorden), maar vooral omdat hij dat mislukken opvat als een teken dat hij bepaalde kwaliteiten mist die een goede student dient te hebben. De kwaliteiten in kwestie zijn disposities om op een behoorlijk (en liefst op een hoog) niveau daden te stellen die passen bij het beeld dat mensen hebben van een goede student. In dit voorbeeld staat opnieuw niet-morele schaamte op de voorgrond, al kunnen de verwijten die de student zich maakt, gemakkelijk trekken krijgen van morele verwijten. Hij heeft in het verleden te weinig gedaan om zich de gewenste disposities eigen te maken: disposities ontwikkel je door de ertoe strekkende daden te stellen, en hij heeft zich er niet toe gedwongen om in het openbaar op te treden.

Een student heeft een succesvolle voordracht gehouden over de goede wil van Kant. Hij heeft die voordracht echter niet zelf bedacht, maar haar van internet geplukt. Hij wordt betrap, en de docent spreekt hem ernstig toe: zijn prestatie had bij nader inzien geen waarde, en hij is bovendien oneerlijk geweest. Dan kan de student proberen om aan die morele kritiek te ontglippen door bijvoorbeeld te stellen dat hij niet wist dat je geen teksten van internet mag halen, of dat het overlijden van zijn grootmoeder hem parten speelde; de student kan ook kwaad weglopen, roepend dat docenten hem altijd willen pakken. Het is echter ook mogelijk dat hij erkent dat hij niet alleen frauduleus heeft gehandeld (waarmee hij een morele schuld op zich neemt), maar dat hij ook een bepaalde morele kwaliteit blijkt te missen, de kwaliteit om op een integere manier te werk te gaan als hij onder druk staat (waarmee hij blijk geeft van morele schaamte). Gevoelens van morele schuld en schaamte kunnen dus opkomen wanneer iemand in moreel opzicht door de mand valt.

Hierbij maak ik drie opmerkingen. Ten eerste: het verschil tussen niet-morele en morele schaamte komen we niet op het spoor door bijvoorbeeld te bezien hoe hevig iemand is aangedaan, maar door te kijken naar de gronden die hij aanvoert voor het opkomen van de emotie in kwestie. Als die gronden zich beperken tot zaken als 'Ik schaam me erover dat ik uitgleed/dat ik niet uit mijn woorden kon komen', dan kunnen we spreken van een niet-morele emotie, omdat zulke dingen meestal moreel irrelevant zijn. Als tot die gronden behoort dat iemand een bestaande relatie in gevaar heeft gebracht of dat hij het in hem gesteld vertrouwen heeft beschaamd, dan hebben die gronden blijkbaar een moreel gehalte. (Dit verschil strekt zich ook uit tot de reacties die de betrokkene verwacht van anderen. Bij niet-morele schaamte vrees je dat anderen je zullen uitlachen; bij morele schaamte anticipeer je op morele verachting, op verwijten en verontwaardiging.)

Ten tweede: morele schaamte en niet-morele schaamte kunnen op allerlei

manieren met elkaar samengaan. Soms zijn ze onontwarbaar met elkaar vermengd. Toen van een Amsterdamse wethouder bekend werd dat hij regelmatig prostitutees bezocht op de Theemsweg, probeerde men een onderscheid te maken tussen zijn prostitutebezoek in het algemeen (moet kunnen, nu prostitutie een legale bedrijfstak is geworden), en zijn verpozingen op de Theemsweg (ontoe-laatbaar, want die wethouder wist dat daarop het odium lag van vrouwenhandel). Maar krampachtig was dat onderscheid wel. En dat hij zijn vrouw op een tamelijk vnzige manier ontrouw was geweest, was dan misschien een zaak die alleen hen tweeën aanging, maar nu we er allemaal mee geconfronteerd werden, voelden we toch iets van plaatsvervangende schaamte. Zoiets doe je toch eigenlijk niet.

Soms komen morele schaamte en niet-morele schaamte naast elkaar voor en kunnen ze goed van elkaar gescheiden worden. Wanneer enige studenten hebben afgesproken samen een werkstuk te maken, en een hunner levert zijn aandeel niet, dan kan hij zowel in een niet-morele als in een morele zin schaamtegevoelens krijgen: hij is weer eens een knullige student gebleken, en hij heeft zich niet gehouden aan een afspraak.

Ook kan een morele emotie voortbouwen op een niet-morele emotie. Als je er geen been in ziet om een vriend van je te verraden, kan dat gevoeglijk worden opgevat als een teken dat je niet veel voelde voor die vriend. Wie aan iemand gehecht is, kan niet anders dan schuld en schaamte voelen wanneer hij het vertrouwen van die persoon beschaamt: de morele emotie bouwt voort op de niet-morele. Het omgekeerde gaat overigens niet op: dat je schuldgevoelens hebt wanneer je iemands vertrouwen beschaamt, hoeft niet te impliceren dat je eerder gevoelens van vriendschap koesterde jegens die persoon.

Dit brengt me tot mijn derde opmerking. Wanneer iemand er geen been in ziet om het vertrouwen van zijn vrienden te beschamen, dan kunnen anderen hem juist dát verwijten: dan stelt hij zich blijkbaar buiten de morele gemeenschap met hen (iets wat hem ook weer onverschillig kan laten). Dat maakt 'morele emoties' tot emoties die leden van een morele gemeenschap van elkaar verwachten wanneer ze unfair zijn geweest, vertrouwen hebben beschaamd, zich niet integer hebben gedragen enzovoort. Die verwachting is niet gebaseerd op de voorspelbaarheid van menselijk gedrag, in de trant van: 'Als een daad beschamend is, zal zij bij normale mensen onder normale omstandigheden gevoelens van schaamte teweegbrengen.' Dit gaat misschien op voor de niet-morele voorbeelden van hierboven: iemand die zich niet schaamt wanneer hij uitglijdt over een banaan, vormt blijkbaar een uitzondering op een algemene wet van de menselijke natuur, iets waarvan hem overigens geen verwijten worden gemaakt. Maar iemand die zich niet schaamt wanneer uitkomt dat hij zijn vrienden heeft verraden, wordt niet alleen dat verraad aangewreven, maar ook zijn gebrek aan schaamte erover: 'Als een daad beschamend is, is het passend dat de betrokkene zich erover schaamt.' Dat hij zich daarmee heeft geplaatst buiten de morele gemeenschap is geen vrijblijvende zaak. (Culturen kunnen onderling verschillen in wat ze moreel belangrijk vinden.)

Men ziet dat emoties als schuld en schaamte te maken hebben met normen, idealen en deugden, zowel in morele als in niet-morele zin. Mensen kunnen zich schuldig voelen wanneer ze zich niet aan normen hebben gehouden. Ze kunnen zich schamen wanneer ze niet beantwoorden aan de idealen die ze zich hebben gesteld, of wanneer ze niet de karaktereigenschappen blijken te hebben die verwacht worden bij iemand van hun standing.

Emoties en sentimenten

De wijze waarop ik in de vorige paragraaf morele en niet-morele emoties heb beschreven, sluit aan bij een wijdverspreide handelwijze die emoties opvat als reactieve fenomenen. Als er iets (kwalijks of gunstigs) gebeurt met iets wat je aangaat, reageer je daarop aangedaan en wil je meestal ook iets doen (om dat kwalijke te pareren of uiting te geven aan je plezier). Nico Frijda's invloedrijke *The Emotions* gaat daarbij zelfs zo ver dat hij emoties in het algemeen omschrijft als 'changes in action readiness' (bijvoorbeeld p. 466, 474).¹ Je bent bezig met iets, er is iets mee aan de hand, een emotie maakt zich van je meester, je onderbreekt je bezigheden en reageert op het voorval door bijvoorbeeld het dreigende gevaar uit de weg te ruimen. Vele emoties passen goed in dat stramien, bijvoorbeeld de in de eerste paragraaf genoemde. Ik glijd uit over een bananenschil, schaam me daarvoor, en maak me snel uit de voeten. Terwijl de wethouder met een prostituee aan het rollebollen is, stapt tot zijn hevige ontsteltenis de burgemeester de kamer binnen, waarna de wethouder zich schielijk terugtrekt en het hazenpad kiest. Zulke reactieve emoties zijn meestal nogal hevig, hetgeen Frijda ertoe brengt om 'excited emotions', die reageren op 'emergencies or interruptions', te beschouwen als paradigmatisch voor zijn theorie (p. 479).²

Toch ontgaat het Frijda (uiteraard) niet dat sommige emoties niet of nauwelijks aanzetten tot actie, hetgeen hem ertoe brengt te stellen dat actie zich ook kan uiten in actieloosheid.³ Op grond daarvan voert hij naast de 'fasische' emoties, die hij als de 'echte' opvat, ook 'tonische' emoties ten tonele. Bij fasische emoties volgt op de fase van een ongestoord voortgaande actie, die van een hevige reactie op een storende factor, die dwingt tot nadere actie, waarna weer de fase intreedt van een relatieve rust. Tonische emoties doen mensen gespannen bezig zijn met zaken als 'eating, sexual intercourse, social interaction and the like' (p. 84). Helemaal actieloos zijn die tonische emoties dus niet: ze zijn verbonden aan bezigheden die men ongestoord wenst voort te zetten. Maar de fasische emoties zijn heel wat naarstiger: ze komen op bij een storing die verwijderd dient te worden. Onze wethouder kan weer als voorbeeld dienen, ditmaal voor de werking van tonische emoties. Terwijl hij met zijn prostituee doende is, is hij geladen met een aangename emotierijke spanning, die hij niet onderbroken wenst te zien door de burgemeester.⁴ De tonische emoties openbaren ons wat we van waarde achten; fasische emoties doen zich voor wanneer objecten van tonische emoties iets over-

komt. Nozicks stelling 'Emotions are to value as beliefs are to facts' kan het best worden gelezen als slaande op tonische emoties: die maken ons duidelijk wat er in ons leven van belang is.⁵

Frijda besteedt, in vergelijking met zijn paradigmatische fasische emoties, weinig aandacht aan de volgens hem perifere tonische emoties. Is dat terecht? Volgens mij niet, en ik kan dat zo ondersteunen. Als je je schaamt omdat je bent uitgegleden over een bananenschil of over de scheve schaats die je hebt gereden, dan doe je dat alleen maar als het beeld dat anderen van je hebben je aangaat, als je er emotioneel in hebt geïnvesteerd. De 'concerns' die mensen hebben, geven aanleiding tot (fasische) emoties, omdat ze zelf het object zijn van (tonische) emoties. Dat 'tonische' duidt op een gespannen gerichtheid op iets of iemand. Ik ben bijvoorbeeld aanwezig bij de diploma-uitreiking van mijn dochter. Allerlei namen passeren de revue, die geen snaar bij me doen trillen. Plotseling hoor ik haar naam en richt mijn aandacht zich, zonder dat ik er iets aan kan verhelpen, gespannen op de woorden die gezegd zullen worden. Op dat moment blijk ik, ook voor mezelf, zo toegewijd te zijn aan haar dat haar voor- en tegenspoed voor mij een bron kan zijn van soms hevige (fasische) emoties. Aan die fasische emoties ligt een tonische emotionele gerichtheid op mijn dochter ten grondslag. (Aan deze gespannen gerichtheid geeft Peter Goldie uitdrukking door de intentiona- liteit van emoties te karakteriseren als een 'feeling towards', als een 'thinking of with feelings'.⁶)

Er zijn nog meer verschillen tussen tonische en fasische emoties. Beide zijn doortrokken van verlangens, maar op een andere manier. De tonische emoties die mijn dochter bij mij oproept, gaan bijvoorbeeld samen met het verlangen dat het haar goed zal gaan, terwijl de fasische emoties die bij mij opkomen wanneer haar een ongeluk heeft getroffen, aanleiding geven tot het verlangen om op de een of andere manier te hulp te snellen. Dat eerste verlangen kan ik (met O.H. Green) een 'optative desire' noemen, een verlangen dat een stand van zaken zich voor- doet, terwijl het tweede een 'performative desire' kan heten, een verlangen om zelf in te grijpen.⁷

Een ander verschil tussen tonische en fasische emoties bestaat in hun ver- schillende 'cognitieve doordringbaarheid': het is aanzienlijk ingewikkelder om uit te leggen waarom we tonische emoties ondergaan dan waarom we fasische emo- ties ondergaan. Wanneer het Nederlands elftal heeft gewonnen, is dat voor mij, evenals voor miljoenen andere Nederlanders, een reden tot grenzeloze vreugde; maar waarom de lotgevallen van dat elftal me eigenlijk interesseren, zou ik niet zomaar kunnen verklaren. (Erg diep gaat die interesse trouwens niet, want een dag of wat erna laat de uitslag me tamelijk koud, evenals het Nederlands elftal zelf.) Het heeft er zelfs de schijn van dat je pas echt ergens in geïnvolveerd bent, wanneer je niet uitputtend kunt aangeven wat er zo bijzonder aan is (hetgeen niet uitsluit dat mensen het vaak proberen; wat ze produceren als redenen voor hun passie zijn grotendeels rationalisering⁸). Wanneer mensen zich door natuur- schoon laten imponeren, of vol bewondering opgaan in een muziekstuk, of alleen

maar vertederd kijken naar het object van hun liefde, kan hen dat sprakeloos maken. Alleen een groot kunstenaar als Proust kan op zo'n moment woorden geven aan het onuitspreekbare. Waarom roept een vrouwenfiguur soms zulke emoties op? Luister.

Puis, si l'imagination est entraînée par le désir de ce que nous ne pouvons posséder, son essor n'est pas limité par une réalité complètement perçue dans ces rencontres où les charmes de la passante sont généralement en relation directe avec la rapidité du passage. Pour peu que la nuit tombe et que la voiture aille vite, à la campagne, dans une ville, il n'y a pas un torse féminin, mutilé comme un marbre antique par la vitesse qui nous entraîne et le crépuscule qui le noie, qui ne tire sur notre cœur, à chaque coin de route, du fond de chaque boutique, les flèches de la Beauté, de la Beauté dont on serait parfois tenté de se demander si elle est en ce monde autre chose que la partie de complément qu'ajoute à une passante fragmentaire et fugitive notre imagination surexcitée par le regret.⁹

Vergeleken met de evocatieve kracht van deze woorden van Proust, is wat Harry Frankfurt te zeggen heeft over 'the importance of what we care about' ietwat armetierig, maar het mag er toch zijn.¹⁰ Soms, zo zegt hij, geven we om iets of iemand omdat we er waardevolle eigenschappen in onderkennen die ons een goede reden geven tot toewijding. In andere gevallen is iets precies belangrijk voor ons omdat we ons eraan toewijden, met als gevolg dat we er waardevolle eigenschappen in ontwaren. Als we ons aan iets hebben toegewijd, hebben we een goede reden om ermee door te gaan; op die manier ontwikkelen we niet alleen onze eigen mogelijkheden, maar geven we ook een zekere integriteit en samenhang aan ons leven. Wat belangrijk is voor ons, kunnen hoogstaande idealen zijn, maar dat hoeft niet; Frankfurt spreekt van 'such ideals as being steadfastly loyal to a family tradition, or selflessly pursuing mathematical truth, or devoting oneself to some type of connoisseurship' (p. 81). In dit opstel van Frankfurt komt 'emotie' nergens voor; we kunnen niettemin zeggen dat hij vooral aandacht geeft aan tonische emoties; voor fasische emoties schept hij toch ruimte wanneer hij schrijft dat iemand die ergens om geeft 'makes himself vulnerable to losses and susceptible to benefits depending upon whether what he cares about is diminished or enhanced' (p. 83).

In het vervolg van deze tekst gebruik ik, op geleide van Rawls,¹¹ voor de tonische emoties de term 'sentiment'. Sentimenten zijn dan zelf geen emoties, maar geven er wel aanleiding toe. Fasische emoties noem ik kortweg 'emoties'. Het verschil tussen een sentiment en een emotie past Rawls toe op zijn benadering van liefde, dat een sentiment is dat de gelegenheid biedt tot het ontstaan van allerlei emoties.

If A cares for B, then failing a special explanation A is afraid for B when B is in danger and tries to come to B's assistance. (...) Further, unless there are special circumstances, A is joyful when together with B, and when B suffers injury or dies, A is stricken with grief. If the injury

*to B is A's responsibility, A will feel remorse. Love is a sentiment, a hierarchy of dispositions to experience and to manifest these primary emotions as the occasion elicits and to act in the appropriate way.*¹²

Aan het begin van deze paragraaf heb ik Frijda genoemd als een auteur die zich bij zijn bespreking van 'The Emotions' concentreert op reactieve fasische emoties, die ik voortaan kortweg als emoties zal betitelen. Een auteur die onder de titel 'The Emotions' het accent legt op wat Rawls 'sentiments' noemt, is de reeds genoemde Peter Goldie. Volgens hem zijn emoties 'complex' in die zin dat ze diverse elementen bevatten (zoals gedachten, gevoelens, lichamelijke veranderingen, gedragstendenties); ze zijn 'episodisch' in die zin dat een episode van rust en vertrouwen kan overgaan in een episode van onrust en angst; ze zijn 'dynamisch', doordat de uiteindelijke kracht en betekenis ervan zich pas op langere termijn doet blijken; ze zijn ten slotte 'narratief', doordat de opeenvolging van iemands handelingen en gebeurtenissen, gedachten en gevoelens slechts door een (steeds opnieuw verteld) levensverhaal bijeengehouden kan worden.¹³ Merkwaardig is het overigens dat Goldie, ondanks deze initiële omschrijving van wat emoties zijn, en die goed van toepassing is op het voorbeeld dat hij aan het begin van zijn boek uitwerkt (de liefde van Pierre tot Natasja in Tolstojs *Oorlog en Vrede*), het in feite vaak heeft over de eerdergenoemde reactieve en veelal kortstondige emoties. Ik concludeer dat het niet onnuttig is om 'emoties' en 'sentimenten' van elkaar te onderscheiden, zodat we tenminste weten waarover we het hebben.¹⁴ Dat onderscheid is ook van belang bij het spreken over morele emoties (en sentimenten), waarover in het vervolg meer.

Morele emoties

Tot de morele emoties worden primair schuld en schaamte gerekend; bijvoorbeeld door Richard Wollheim.¹⁵ Zijn gedachten vat ik om te beginnen kort samen.

Mensen zijn bekommerd om het beeld dat anderen van hen hebben en dat ze van zichzelf hebben. Schaamte komt nu op wanneer iemands zelfbeeld wordt aangetast. Dat gebeurt veelal door een handeling waarvan anderen getuigen zijn. Wollheim verwijst naar de bekende episode in Sartres *L'être et le néant* waarin iemand door een sleutelgat staat te gluren en daarbij door een ander wordt betrappt. Die ander bejegent hem met minachting, waardoor niet alleen de gluurder zich schuldig voelt over wat hij heeft gedaan, maar vooral ook zijn zelfbeeld wordt aangetast. Wollheim betoogt vervolgens dat het schaamtegevoel dat de gluurder bevangt, pas een echt schaamtegevoel is, wanneer hij het standpunt van die criticus deelt dat je niet door sleutelgaten hebt te gluren, dat fatsoenlijke mensen zoiets niet doen. In dit opzicht is er een verschil tussen 'morele schaamte' en het schaamtegevoel dat iemand overmeestert, wanneer hij de deur van de wc heeft vergeten dicht te doen en een ander die plotseling opent. Op de wc zitten is

als zodanig niet beschamend (wie dat wel vindt, is een beklagenswaardige neuroticus), het wordt dat pas wanneer anderen er getuigen van zijn (althans in onze cultuur!¹⁶). Anders is het gesteld met de morele emoties, zoals schaamte, schuldgevoel en wroeging. Alleen bij iemand die het oordeel van de externe criticus 'geïnternaliseerd' heeft (wat gebeurt in Rawls' 'morality of principles', die een mate van autonomie kent die vreemd is aan de 'morality of authority' en de 'morality of association'¹⁷), kan het zelfbeeld worden aangetast of zelfs aan gruzelementen geslagen wanneer hij dingen heeft gedaan die niet door de beugel kunnen. Morele emoties worden dus opgewekt, doordat iemand in de ogen van (potentiële) anderen en van zichzelf van zijn voetstuk valt en zijn zelfrespect verliest.

Gevoelens van schuld en schaamte zijn duidelijk emoties in de toegespitste zin, die reageren op inbreuken op iemands verlangen dat zijn zelfbeeld overeind blijft, wat een sentiment is. Het is dan ook niet verwonderlijk dat iemand hevig gekweld kan worden door schuld- en schaamtegevoelens, hetgeen verre van aangenaam is. Dat maakt het begrijpelijk dat Rawls de morele emoties 'admittedly unpleasant, in some extended sense of unpleasant' noemt.¹⁸ Zouden we dan niet liever wezens zijn die nooit door zulke emoties gekweld kunnen worden? Een moreel mens kan dat niet willen: de kans dat we ooit die onaangename morele emoties van schuld en schaamte zullen ondervinden, is de prijs die we moeten betalen voor liefde en vertrouwen, voor vriendschap en affectie, stuk voor stuk waarden die het object zijn van duurzame (voor een deel morele) sentimenten, die Rawls uiteraard niet onplezierig noemt.

Het is overigens typerend voor onze overwegend christelijk geïnspireerde moraal dat we morele emoties gemakkelijk als onaangenaam ervaren. Bij Aristoteles ligt dat anders. Deze beschouwt 'grootmoedigheid' als de kroon op de voortreffelijkheden.¹⁹ Grootmoedig is hij 'die zichzelf grote dingen waardig acht en ze ook inderdaad waardig is'. Zo iemand stelt niet alleen grote daden, maar weet zichzelf daarbij op zijn juiste waarde te schatten. Iemand die grote daden stelt maar zichzelf niet de gepaste eer wil doen toekomen, noemt Aristoteles kleinmoedig, terwijl iemand die geen grote daden stelt maar zich er toch op laat voorstaan, verwaand is. Deze juiste inschatting van zichzelf bepaalt ook de houding van de grootmoedige tegenover de eerbewijzen van anderen en de emoties die hij daarbij ondergaat: als die afkomstig zijn van mensen die hij hoog acht, zal hij zich erover verheugen als iets wat hem toekomt, maar met mate, want hij wist eigenlijk al wat hij waard is en heeft dus geen behoefte aan die bevestiging; zij is eigenlijk vanzelfsprekend. Als eerbewijzen afkomstig zijn van nietswaardige mensen of van vleiers, zal de grootmoedige er zijn neus voor ophalen. De grootmoedige claimt dus eer, maar een eer die in overeenstemming is met zijn verdienste, en die weet hij op een juiste wijze in te schatten. De grootmoedige kijkt in het bijzonder met gepaste trots terug op zijn morele prestaties: hij heeft anderen overtroffen in de competitie om moed en vrijgevigheid, en dat stemt hem tevreden. Daardoor combineert de grootmoedige het goede met het schone. Luister naar Aristoteles' *Nicomachische Ethiek*.

De grootmoedigheid schijnt dus als het ware een soort bekroning te zijn van de voortreffelijkheden; want zij maakt ze groter en komt zelfs niet zonder hen tot stand. Daarom is het moeilijk waarlijk grootmoedig te zijn; want dit is niet mogelijk zonder 'kalokagathia' [schoonheid-en-goedheid].²⁰

Ons christelijk geïnspireerde denken kan zich wel iets voorstellen bij sportieve of wetenschappelijke competities, waar gevoelens van trots op hun plaats zijn. Een competitie in morele voortreffelijkheid is moeilijk denkbaar in een ethiek volgens welke wie zich verheft vernederd zal worden, maar wie zich vernedert, verheven zal worden. Als je om die reden achteraan gaat zitten, word je trouwens zeker niet naar voren gehaald. De deugd der nederigheid zou voor Aristoteles geheel onbegrijpelijk zijn.²¹

Het verschil tussen 'onze' morele emoties van schuld en schaamte en de aristotelische morele emotie van de gepaste trots wijst nog op iets anders: wat in de ene cultuur als een moreel passende morele emotie wordt aangemerkt, kan in de andere cultuur als een immorele emotie gelden. Maffiosi beschouwen zichzelf als 'mannen van eer'; in menige cultuur geldt het als een erezaak om de schaamte die een familie treft wanneer een dochter seksueel uit de band is gesprongen, te wreken. Ook is het mogelijk dat iemand zich geheel ten onrechte schaamt over zichzelf. Een zwarte in Amerika kan zich erover schamen dat hij afstamt van mensen die in de ogen van anderen zo minderwaardig waren dat ze als slaven werden verslept en verkocht. Dat kan leiden tot een vorm van zelfhaat die iemands leven verziekt en die het ook voor anderen moeilijk maakt om op een ontspannen manier met hem om te gaan. Wanneer ik dus in deze paragraaf spreek van 'morele emoties', doe ik dat in een classificerende zin: emoties die opkomen wanneer iemands zelfbeeld wordt aangetast. Wat als zodanig geldt, kan in de ene cultuur heel anders worden ingevuld dan in de andere cultuur.

Terug naar Wollheim, die morele emoties koppelt aan breuken in iemands zelfbeeld. Is die exclusieve koppeling terecht? Wanneer Rawls 'guilt and shame, remorse and regret, indignation and resentment' als morele emoties karakteriseert,²² dan kunnen die allemaal vanuit die koppeling gedacht worden (je bent bijvoorbeeld moreel verontwaardigd wanneer een ander je zelfrespect aantast). Hoe zit het met bewondering, dankbaarheid, medelijden, barmhartigheid? Zulke emoties zijn, anders dan zelfrespect, niet ego-georiënteerd, maar alter-georiënteerd. Dankbaarheid kan bijvoorbeeld gelden als een morele emotie wanneer zij een reactie is op onverschuldigde daden van goeddoen, die bovendien door de ontvanger op prijs worden gesteld. De ongevraagde adviezen van een bemoeizuchtige schoonmoeder kunnen geen aanspraak maken op de morele emotie der dankbaarheid.

Wanneer Nussbaum medelijden een morele emotie noemt, beschouwt zij het vermoedelijk als een emotie in de zin van Rawls, en niet als een sentiment.²³ Wie ziet dat een ander buiten zijn eigen schuld ernstige schade ondervindt, behoort daarop niet geheel onaangedaan te reageren, net zoals iemand die van een ander

houdt, bekommerd dient te zijn om haar welzijn, en wie in hem gesteld vertrouwen beschaamt, zich schuldig dient te voelen: de morele emotie van medelijden is zo, evenals andere morele emoties, een passende reactie op een moreel relevante situatie. Wie dan niet medelijdend reageert, maar met leedvermaak, of wie het niet kan schelen dat hij vertrouwen beschaamt, laadt een extra morele schuld op zich, die nog verergerd wordt doordat hij zich er niets van aantrekt en zo geen blijk geeft van de bij die situatie passende emotie. (Soms verwijten we het onszelf een bepaalde morele emotie niet te kunnen opbrengen.) Toch is het mijns inziens ook mogelijk om medelijden als een sentiment te thematiseren, hetgeen interessante perspectieven opent. Als een typisch sentiment beschreef ik mijn gespannen aandacht voor het wedervaren van mijn dochter. Meestal reageer ik dan blij en bedroefd als mijn dochter het ook is. Niet in alle gevallen: wanneer zij treurt over iets wat het echt niet waard is, kan ik daarvoor geen begrip opbrengen en drijf ik er een beetje de spot mee, iets wat haar trouwens kan opbeuren. Medeleven, dat soms de vorm aanneemt van medelijden, is zo een openheid voor het leven van een ander mens. Wie zich interesseert voor het leven van anderen, vergroot uiteraard de kans dat positieve, maar ook negatieve emoties zijn deel zullen zijn, en dat laatste heeft hij er graag voor over. (De kinderwens is ook de wens om je zorgen te kunnen maken over je kind.) Daarmee stel ik dat medelijden weliswaar tot allerlei positieve en negatieve emoties kan leiden, maar dat het zelf geen emotie is, maar een sentiment: een toewijding aan het leven van andere mensen, die je boeien. Als sentiment is medelijden vergelijkbaar met aandachtig luisteren naar muziek: wie zich daarvoor openstelt, verbreedt zijn horizon en verrijkt zichzelf.

Morele sentimenten

Eerder heb ik aangeduid wat ik (met Rawls) onder een sentiment versta. Rawls spreekt van ‘permanent ordered families of governing dispositions’.²⁴ Die term ‘dispositie’ acht ik niet gelukkig. Van iemand die van een ander houdt, kun je wel zeggen dat hij de dispositie heeft om, als zij hem afwijst, zich van ellende de haren uit het hoofd te rukken; zoals we van een glas kunnen zeggen dat het de dispositie heeft om, als het op de grond valt, te breken. Diverse emoties zijn dus dispositioneel aanwezig in een sentiment. Maar de liefde zelf die ten grondslag ligt aan al die emoties, is geen dispositie, maar eerder een attitude, die iemands leven voortdurend kleurt, ook wanneer er geen aanleiding is tot bijzondere emoties. Zijn geliefde bevindt zich voortdurend binnen de cirkel van iemands zorg, ook wanneer ze fysiek afwezig is.²⁵

Eerder heb ik ook aangeduid wanneer sentimenten aanleiding kunnen geven tot morele emoties: morele emoties zijn dan de passende reacties op het al dan niet intreden van iets wat je moreel waardevol, waardeloos of schadelijk acht, voor jezelf of voor anderen in wier lot je je interesseert. (Emoties kunnen zich ook voordoen wanneer er een *kans* is op iets waardevols of schadelijks.²⁶) Bijvoorbeeld

verontwaardiging wanneer iemand een ander verraden heeft aan de vijand, of schaamte wanneer je dat zelf hebt gedaan. Daarbij heb ik ook aangegeven dat morele emoties vaak voortbouwen op niet-morele sentimenten. Dat mensen met elkaar een samenwerkingsverband aangaan tot wederzijds voordeel, kunnen we meestal als moreel indifferent beschouwen. Maar als zo'n verband eenmaal tot stand is gekomen, is het niet meer moreel indifferent om je te houden aan de overeengekomen voorwaarden, en het gestelde vertrouwen niet te beschamen. 'Belofte maakt schuld' is daarvan het eenvoudigste voorbeeld. Het is meestal moreel indifferent of je wel of niet iets aan een ander belooft, maar heb je het eenmaal gedaan, dan heb je een morele verplichting op je genomen; als je daaraan achteloos voorbijgaat, laad je een morele schuld op je en dien je je te schamen.

Vertrouwen is in ons emotionele leven een interessante zaak.²⁷ Wanneer emoties in het algemeen reacties zijn op en verwerkingen van de kwetsbaarheid van de goede dingen van het leven, dan kunnen we die kwetsbaarheid ietwat temperen door met anderen samen te werken en ons dus in enige mate aan hen toe te vertrouwen: dat verhoogt de kansen op een rijk leven, maar tegelijk maken we ons daarmee afhankelijk van de goede trouw van anderen; vertrouwen is zo een uiterst belangrijke, maar ook uiterst preciaire waarde. Een sfeer van vertrouwen (die we moeten 'koesteren') is dan een morele waarde, en betrouwbaar te zijn een morele deugd (inderdaad een habitus). Wie zulk vertrouwen beschaamt, zal bij zijn slachtoffers teleurstelling oproepen en bij meelevende omstanders verontwaardiging. Een morele emotie vormt hier dus een reactie op het doorbreken van een morele waarde en op de onwerkzaamheid van een morele deugd, leidend tot schaamte bij de dader, tot verontwaardiging bij het slachtoffer en bij de andere leden van de morele gemeenschap. (De ethiek van Kant wordt wel uitgelegd als een ethiek die parasiteren op het vertrouwen van anderen verbiedt. Je hebt samen met anderen een onderneming opgezet die de risico's verkleint en allen erop vooruit doet gaan. Het bestaan van die gemeenschappelijke onderneming gebruikt de parasiet nu om zijn eigen voordeel te maximaliseren, ten koste van anderen. Zoiets valt niet te 'veralgemenen'.)

De vraag kan nu worden gesteld: zijn er ook morele sentimenten? Rawls neemt aan van wel (hij noemt er twee: 'the sense of justice' en 'the love of mankind'²⁸), en hij besteedt er twee paragrafen aan (§ 73 en 74). Eigenaardig is het echter dat hij het in die paragrafen eerder lijkt te hebben over morele emoties dan over morele sentimenten, terwijl hij die zelf van elkaar wil onderscheiden. Hij laat bijvoorbeeld zien dat wanneer je van iemand houdt (een 'sentiment'), je blij bent als ze opeens voor je opdoemt (een 'non-moral emotion') en je moreel verontwaardigd reageert wanneer haar een loer is gedraaid (een 'moral emotion'). Maar waarom die zin voor rechtvaardigheid en die liefde voor de mensheid als morele sentimenten zouden moeten gelden, geeft Rawls vreemd genoeg niet aan. Waaraan kunnen we daarbij denken?

Bij liefde voor de mensheid als moreel sentiment kan ik me iets (vaags) voorstellen. Denk aan de concentrische cirkels van de stoïcijnen: mijn morele bekom-

mernis kan uitgaan naar mezelf, naar mijn geliefde, naar mijn familieleden, naar mijn stadgenoten, naar mijn landgenoten, naar de hele mensheid; in dat laatste geval heb ik mijn horizon maximaal verruimd. (Wanneer dat laatste zich voordoet en ik waarlijk een kosmopoliet ben geworden, loop ik natuurlijk een gerede kans om het slachtoffer te worden van allerlei onaangename morele emoties, zoals medelijden met het vele leed dat vele mensen ondergaan; het is dan de kunst om die universele bekommernis niet te contamineren met kleinzielige morele emoties. Hoe een stoïcijn dat klaarspeelt, laat ik nu in het midden.) De toewijding die ik aan de dag leg voor mijn dochter, zodat haar wensen in zekere zin de mijne worden en ik niets liever wil dan dat het haar goed gaat, richt een mensenminnaar tot de hele mensheid. Iets dergelijks zou liefde voor de mensheid als moreel sentiment moeten zijn. Het is begrijpelijk dat Rawls er niet veel woorden aan vuilmaakt. Dan zou hij spoedig inzien tot welke absurditeiten het hem zou leiden. Onze sentimenten kunnen niet anders dan partijdig zijn.

Zal ik ook iets bedenken bij de zin voor rechtvaardigheid als moreel sentiment? Ik zou dan moeten aansluiten bij wat Rawls 'the good of justice' noemt: rechtvaardig te zijn is niet alleen iets wat we onszelf opleggen omdat allen gelijke rechten hebben, maar iets wat op zichzelf buitengewoon mooi en bevredigend is en wat aan je leven een diepe zin kan geven. Dit doet natuurlijk denken aan Kant, voor wie de goede wil het enige is dat glanst als een juweel en waarvoor hij in de *Kritik der praktischen Vernunft* een loflied aanheft. Maar als het enige dat onvoorwaardelijk goed mag heten de goede wil is, worden mensen ertoe aangezet zich onledig te houden met de zuiverheid van hun motieven, en het daarbij te laten. Ze vallen dan in stille aanbidding neer voor de morele wet (eerbied voor de wet is het enige morele sentiment dat Kant toelaat). Dit kan leiden tot het navelstaren van wat Hegel de *schöne Seele* noemt: iemand die zich verlustigt in de eigen voortreffelijkheid en zijn handen niet wil besmeuren met het aardse slijk. Moreel narcisme is het gevolg, dat zich onder meer daarin uit dat mensen volgens Kant nooit voor een dilemma staan wanneer ze door ietwat immoreel gedrag ellende kunnen voorkomen, of wanneer ze door moreel gedrag ellende veroorzaken; ze moeten in alle gevallen hun morele integriteit bewaren. Het *Fiat iustitia, pereat mundus* ('Laat gerechtigheid geschieden en desnoods de wereld te gronde gaan') ligt dan niet ver uit de buurt. De tevredenheid met zichzelf waartoe volgens Kant het morele handelen leidt,²⁹ komt zo akelig dicht in de nabijheid van zelfgenoegzaamheid.

Dit morele narcisme kan iedere menselijke relatie aantasten. Wanneer ik iemand alleen te hulp kom omdat de maxime 'Ik kom nooit iemand te hulp' niet veralgemeenbaar is, is welbeschouwd niet die hulpvragende het voorwerp van mijn zorg, maar mijn maxime. Iemand goeddoen is dan niet rechtstreeks een moreel te waarden daad, maar indirect. Dat kan leiden tot een verarming van menselijke relaties. Vergelijk dit citaat uit de *Kritik der praktischen Vernunft*.

Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnahme, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen

selbst lästig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein. (p. 118)

Ik concludeer dat we er goed aan doen om de categorie van de morele sentimenten leeg te houden. Moraal is geen doel op zichzelf (hetgeen een moreel oordeel is), zoals toewijding aan een geliefd persoon of aan muziek dat wel kan zijn. Wanneer Aristoteles' grootmoedige beweert dat morele voortreffelijkheid het doel is van zijn leven en dat hij daarin iedereen wil aftroeven, dan blijkt hij een tamelijk onaangenaam iemand te zijn, evenals die kantiaanse persoon van goede wil die alleen maar van goede wil wil zijn. Moraal stelt randvoorwaarden waarbinnen we ons aan de onzen en aan onze projecten kunnen wijden. Aan hen en daaraan zijn onze sentimenten goed besteed, niet aan de moraal. Maar de effectiviteit van die morele randvoorwaarden is wel gediend met morele emoties.

Besluit: het nut van morele emoties

Wat is nu het nut van morele emoties? Welke rol spelen ze in ons morele leven? Voor het gemak sluit ik me hier aan bij drie stellingen van Aaron Ben-Ze'ev,³⁰ waarop ik telkens enig commentaar geef.

1. *Emotions have an epistemic role of initially indicating moral salience and hence the general moral response. Emotional sensitivity helps us to distinguish the moral features of a given situation, and as such serves as an initial moral guide.*

Emoties hebben een heuristische functie: ze kunnen ons snel een eerste vermoeden geven van wat er op het spel staat. (Moesten we telkens lang nadenken over de vraag of iets een gevaar oplevert, dan zouden we eerder aan gevaren bezwijken.) Toch kunnen die primaire reacties moreel verdacht zijn, en ook daarop kunnen we weer reageren (en hebben we door morele opvoeding leren reageren), bijvoorbeeld door het aanbieden van excuses in het geval van een overhaaste beschuldiging; in het algemeen dient een primitief wraakgevoel zich te ontwikkelen tot een gevoel voor rechtvaardigheid.³¹ Morele emoties zijn, evenals andere emoties, onderhevig aan een verwerkingsproces met een cognitieve inslag.³²

2. *Emotions have a motivating role of supporting moral behavior and opposing immoral behavior. In accordance with their general mobilizing role, emotions help us to mobilize the resources needed for moral behavior, which is often not the most convenient course of action.*

Deze motiverende kracht van morele emoties is goed zichtbaar aan morele schaamte. Sociale wezens als we zijn, willen we graag voorkomen dat anderen ons te schande maken en houden we ons althans uitwendig aan de normen van

onze gemeenschap.³³ Positief pakt dit uit wanneer er een sfeer van vertrouwen heerst: wie vertrouwen geeft, zal vertrouwen ontvangen, en dat motiveert ertoe om op die weg voort te gaan. Ook hier is reflectie geboden: de wederzijdse toewijding van maffialeden verdient geen eerbied.

3. *Emotions have a communicative role of revealing our moral values to others and to ourselves. Since emotions express our profound values, emotional experiences can reveal these values. Taking care of another person with sympathy and compassion can reveal our evaluation of the person to ourselves and to the person himself. Sometimes we do not know how much we care for someone until emotions such as jealousy, fear, or compassion are generated. (p. 207)*

Deze stelling verbindt naar mijn gevoel de morele emoties met wat ik sentimenten heb genoemd. De laatste zin wijst daarop: wanneer iemands gedrag je jaloers blijkt te maken, ontdek je soms tot je eigen schrik in welke sentimentele banden je inmiddels verstrikt bent geraakt. Misschien brengt nadere reflectie je er dan toe om die band wat losser te maken.

Emoties hebben aldus vaak het eerste woord: er is iets mis. Vaak hebben sentimenten het laatste woord: 'Ik heb u lief, het is zoals het is' (Gerrit Achterberg³⁴). Daartussen maken we ons soms lange tijd heel wat hoofdbrekens.

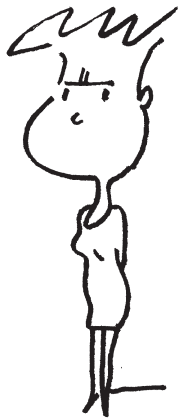
Noten

- 1 Nico H. Frijda, *The Emotions*, Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1986.
- 2 Hierin wordt Frijda trouw gevolgd door Jon Elster, 'The Nature of the Emotions', in: *Alchemies of the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 244-283.
- 3 '... it also includes their absence [of action tendencies and activation modes], in relational null states and deactivations', p. 469.
- 4 Waarom zou je 'sexual intercourse' niet evenzeer als het object van een fasische emotie betitelen? Je wilt toch dat de fase van de opwinding plaatsmaakt voor de fase van de bevrediging? Frijda, die niet steeds even goed nadenkt over zijn termen, zal wel bedoelen dat je je vrijpartijen niet onderbroken wenst te zien door indringers; dat de spanning intern gericht is op ontspanning, tast het tonische karakter ervan niet aan.
- 5 Robert Nozick, *The Examined Life*, New York etc.: Simon & Schuster Inc., 1989, p. 92.
- 6 Peter Goldie, *The emotions. A philosophical exploration*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 19.
- 7 O.H. Green, *The emotions*, Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 78. De algemene stelling van het (uiterst boeiende) boek van Green luidt dat emoties structuren zijn van *beliefs* en *desires*. Wanneer je het verlangen hebt om niet het object te worden van de lachlust van anderen (een *desire*) en wanneer je je realiseert dat je door over een banaan uit te glijden het object bent geworden van die lachlust (een *belief*), word je beschaamd. Volgens Green geven *beliefs* zonder *desires* evenmin aanleiding tot emoties als *desires* zonder *beliefs*. Het is echter zo dat de *desires* zelf al doortrokken kunnen zijn van emoties (dat hoeft echter niet: denk aan de politicus die het verlangen uitspreekt dat het begrotingstekort daalt), waardoor een categorie van emotionele verlangens haar intrede doet die niet goed past in Greens kader. Bij Green gebeurt hetzelfde

- als bij Frijda en Elster: hij concentreert zich op fasische emoties en veronachtzaamt tonische emoties. Het ‘feeling towards’ van Goldie vult dit manco op.
- 8 Dit bespreek ik in ‘Liefde’, in: Martin van Hees en Marian Verkerk (red.), *Het goede leven: over oude en nieuwe waarden*, Boom: Amsterdam, 2003, p. 9-27.
- 9 Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Paris: Gallimard, 1988, Tome II, p. 72 e.v. In vertaling: ‘Als het voorstellingsvermogen meegesleept wordt door het verlangen naar wat we niet kunnen bezitten, dan wordt de vlucht ervan niet ingeperkt door een werkelijkheid die compleet zichtbaar is tijdens die ontmoetingen waarin de charmes van een voorbijgangster over het algemeen in een directe relatie staan tot de snelheid waarmee ze voorbijaat. Als de nacht maar begint te vallen en het rijktuig zich maar snel voortbeweegt, op het platteland, in een stad, dan schiet ieder vrouwelijk torso, verminkt als een antiek beeld door de snelheid die ons voortjaagt en de duisternis die het omvat, op iedere hoek van de weg, uit de diepte van iedere winkel, de pijlen van de Schoonheid af op ons hart, van de Schoonheid waarvan je soms geneigd bent je af te vragen of zij in deze wereld iets anders is dan de aanvulling die ons door treurnis overprikkeld voorstellingsvermogen toevoegt aan een fragmentaire en voortvluchtige voorbijgangster.’ Dit fragment wordt ook geciteerd door John Deigh, ‘Cognitivism in the Theory of Emotions’, in: *Ethics*, 104(1994), p. 824-854. Deigh verzet zich tegen een overintellectualisering van emoties.
- 10 Harry Frankfurt, ‘The importance of what we care about’, in: *The importance of what we care about*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 80-94.
- 11 John Rawls, *A Theory of Justice*, London etc.: Oxford University Press, 1973, p. 479.
- 12 *A Theory of Justice*, p. 487. Op grond hiervan kan O.H. Green de vraag of liefde een emotie is, ontkennend beantwoorden; zie ‘Is Love an Emotion?’, in: Roger E. Lamb, *Love Analyzed*, Boulder: Westview Press, 1997, p. 209-224. Liefde is volgens hem een samenspel van verlangens:
 ‘A loves B if and only if:
 1. A desires to share an association with B which typically includes a sexual dimension;
 2. A desires that B fare well for his or her own sake; and
 3. A desires that B reciprocate the desires for association and welfare.’ (p. 217)
- 13 *The emotions*, p. 12 e.v.
- 14 Bennet en Hacker maken een analoog onderscheid tussen ‘emotional attitude’, zoals liefde, en ‘episodic emotional perturbation’, zoals ongerustheid. Ze verwijten neurowetenschappers dat die uitsluitend aandacht geven aan het tweede. Zie M.R. Bennett and P.M. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford etc.: Blackwell Publishing, 2003.
- 15 Richard Wollheim, *On the Emotions*, New Haven and London: Yale University Press, 1999. Zie ook G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- 16 Ook binnen onze cultuur zijn er verschillen. Zo gaan vrouwen, anders dan mannen, vaak samen naar de wc en zetten ze hun gesprekken daar voort; soms laten ze zelfs de wc-deur openstaan om toch vooral geen woord van elkaar te missen.
- 17 *A Theory of Justice*, p. 462-479.
- 18 *A Theory of Justice*, p. 489.
- 19 *Nicomachische Ethiek*, 1123 a 34-1125 a 35.
- 20 1124 a 1-5.
- 21 Volgens Nietzsche komt de ‘slavenmoraal’ voort uit ressentiment tegen de onbekommerde aristocratische moraal; zie het eerste deel van *Die genealogie der Moral*.
- 22 *A Theory of Justice*, p. 485.

- 23 Martha Nussbaum, *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, Part II.
- 24 *A Theory of Justice*, p. 479.
- 25 Een attitude is geen dispositie: 'The standing attitude is not a disposition to the corresponding episodes of emotional perturbation, but a lasting concern for the object of love, a standing motive for action beneficial to or protective of the person loved, a knowledge of and desire for shared experience, and a persistent colouring of thought, imagination and wish.' M.R. Bennett and P.M. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, p. 204.
- 26 Cf. Gordons onderscheid tussen 'factive emotions' en 'epistemic emotions'. Soms reageren we emotioneel op een feit dat zich al heeft voorgedaan of waarvan we zeker weten dat het zich zal voordoen (hetgeen leidt tot 'factive emotions'), terwijl we in andere gevallen in onzekerheid verkeren (hetgeen leidt tot 'epistemic emotions'). Zie Robert M. Gordon, *The Structure of Emotions: Investigations in Cognitive Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987. O.H. Green komt vanuit analoge overwegingen tot vier basale emoties: vreugde, verdriet, hoop en vrees; *The Emotions*, p. 82.
- 27 Annette Baier, 'Trust and Antitrust', in: *Ethics*, 96(1986), p. 231-260, bevat hierover boeiende gedachten.
- 28 *A Theory of Justice*, p. 479.
- 29 *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Band 5, bijvoorbeeld p. 38 en 117.
- 30 'Emotions and morality', in: *The Journal of Value Inquiry*, 31(1997), p. 195-212.
- 31 Dit heb ik uitgewerkt in 'Straffen: beschaafde wraakzucht', te verschijnen in *Filosofie & praktijk*.
- 32 Zo ook Theo van Willigenburg, 'Sterke gevoelens en morele oordeelsvorming', in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 95(2003), nr. 2, p. 81-110.
- 33 Aldus ook Jon Elster, volgens wie sociale normen in stand blijven doordat mensen emotioneel reageren op normovertreders; Jon Elster, 'Emotion and action', in: Robert C. Solomon, *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, Oxford etc.: Oxford University Press, 2004, p. 151-162. Boeiend is een experiment waaruit bleek dat mensen die alleen maar moreel willen *lijken*, ertoe kunnen worden gedwongen om het ook te *zijn*; C. Daniel Batson e.a., 'Moral Hypocrisy: Appearing Moral to Oneself Without Being So', in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 77(1999), nr. 3, p. 525-537.
- 34 Laatste regel van 'Aanwezigheid', in: *Verzamelde Gedichten*, Amsterdam: Querido, 1967, p. 313.

DE DOOD KRIJGT
MEESTAL ALLEEN
MAAR ZIN.



ALS HET LEVEN
ER GEEN MEER
HEEFT.



De ethiek van het recht op waardig sterven

Hugo Van den Enden

Dit hoofdstuk behandelt naar aanleiding van de recente legalisering van euthanasie in Nederland en België de ethiek van het menselijk stervensrecht. We bespreken niet analytisch de Nederlandse en Belgische wetgeving ter zake. We nemen aan dat die grosso modo aan de lezer bekend is, of verwijzen daarvoor naar de vele publicaties in tijdschriften, boeken of op internet. Deze wetgevingen ter legalisering van euthanasie zijn ondertussen van kracht geworden; niettemin zijn er nog steeds behoorlijk wat mensen die de ethische legitimiteit van die legalisering betwisten. Daarom lijkt het nuttig om nader in te gaan op de ethische basisbeginselen die ons inziens die legalisering schragen en er een ethische legitimiteit aan geven. Met andere woorden: welke zijn de morele grondpijlers in de vele argumentaties die in de drie decennia debatten die aan de legalisering voorafgingen, gevoerd werden en nog verder gevoerd worden?

Als ethisch richtsnoer voor deze beschouwing over een humanisering van ons sterven en de fundering van ons stervensrecht willen wij de nadruk leggen op vijf ethische beginselen die ons inziens de basis vormen voor een benadering van mondig en waardig sterven en van de problematiek rond de vrijwillige milde dood. Wij bespreken een voor een die beginselen.

De waardigheid van de menselijke persoon

Eerbied voor de waardigheid van de menselijke persoon houdt in onze humanistisch-personalistische visie in dat ieder voor zichzelf kan en mag uitmaken wat wel en niet in overeenstemming is met de waarden, normen, idealen en doelstellingen waar hij als persoon voor staat. Niemand mag (behoudens wettelijke overheidsrestricties) tegen zijn opvattingen en gevoelens in op een dwangmatige, nutteloze of uitzichtloze manier worden aangetast in zijn identiteit en in zijn besef van eigenwaarde en persoonswaarde. Mensen met zachte of harde drukmiddelen met onherstelbare pijn, angst, ellende of identiteitsaftakeling in leven houden, als zij dat zelf bewust en voortdurend afwijzen, is immoreel. Aan die immoraliteit bezondigt men zich als men mensen in toestanden van uitzichtloze ellende en ontluistering plaatst en handhaaft, en daarbij hun persoonlijke opvattingen en gevoeligheden over menselijke waardigheid negeert of tegenwerkt. Dit wordt niet minder immoreel als men dit doet door een beroep te doen op: (1) de 'heiligheid' of 'onaantastbaarheid' van het menselijk leven, (2) het abstracte principe van 'Gij

zult niet doden' of (3) de mening van de hulpverlener dat er voor de betrokkene nog een en ander te doen is op curatief of verzorgingsgebied (als dit laatste door die betrokkene bewust en volgehouden wordt afgewezen).

De menselijke waardigheid is een subjectief gegeven: slechts de drager van het leven zelf kan oordelen en beslissen wat voor hem menselijke waardigheid en levenswaardheid is. Dat kan niemand in zijn plaats. Behalve in verband met bepaalde categorieën van neonaten of van wilsonbekwamen, patiënten in 'persistent vegetatieve status' (PVS-patiënten) of duurzaam comateuze patiënten die geen wilsverklaring hebben opgesteld of geen vertrouwenspersoon hebben aangeduid die hun belangen kan vertegenwoordigen. Menselijke waardigheid is dus niet de zogenaamde waardigheid van het leven als zodanig. Het menselijk leven is niet waardig op zichzelf. Het is slechts een feitelijkheid die alleen door haar personalisering het attribuut van waardigheid kan verwerven. Waardigheid is steeds de waardigheid van het persoonlijk leven, van de menselijke persoon dus, niet van het abstractum 'leven'. Het leven verwerft waardigheid als bron van waarden en zingeving, en het zijn die waardestichtingen en zingevingen die de waardigheid constitueren. Waardigheid is dus essentieel persoonsgebonden en intrinsiek subjectief. Waaruit volgt dat het leven als het ophoudt bron van waarden en zin te zijn voor de drager van dat leven, zijn waardigheid verliest, en daaruit volgt dat de drager van dat leven zijn leven dan ook als een negatieve waarde kan gaan ervaren waaraan hij een einde gemaakt wil zien. Zijn visie op de onwaardigheid van zijn persoonlijk leven kan niet zinvol ter discussie worden gesteld door de notie van de abstracte waardigheid van 'het leven'. We hebben in dit opzicht het persoonlijk waardigheidsgevoel of onwaardigheidsgevoel van de betrokkene te respecteren.

De immoraliteit van de instandhouding van nutteloos en uitzichtloos lijden

Wij gaan er in onze ethische en antropologische visie van uit dat nutteloos of uitzichtloos lijden elk menselijk wezen onwaardig is. Leed en pijn kunnen in het menselijk leven onvermijdelijk of zelfs constructief zijn:

- voorzover zij persoonlijkheidsvormende of karakterversterkende functies hebben,
- voorzover zij signaalfuncties hebben,
- voorzover zij, naar gelang van de levensbeschouwing, louterende of beproevende betekenis hebben,
- voorzover zij therapeutisch nuttig of onvermijdelijk zijn.

Het betreft of onvermijdelijk leed of vrijwillig geaccepteerd leed, leed dat men als zinvol ervaart. Niemand neemt vrijwillig leed op zich dat nutteloos of uitzichtloos is en geen van de vermelde functies heeft. Zulk leed is elk normaal functionerend

mens onwaardig. Geen mens wil leed ondergaan dat niet nuttig is als signaal of symptoom van een te bestrijden ziekte of handicap, of dat onlosmakelijk verbonden is met de therapie voor die ziekte of handicap, of dat hij niet vrijwillig op zich heeft genomen om erger leed of leed van anderen te voorkomen of te minderen. Met andere woorden: leed dat geen functionele of instrumentele betekenis heeft. We laten de masochist hier buiten beschouwing, en rekenen martelaren, zelfopofferaars, zich verminkende of sneuvelende strijders en liefhebbers van beproevings- of zelfbestraffingsleed tot dragers van functioneel of instrumenteel leed. Leed en pijn zonder functionele of instrumentele betekenis, als nutteloos of node-loos ervaren, worden door elk normaal menselijk wezen als een kwaad afgewezen. Voorkomen en bestrijden van dat leed is ethisch een primordiale medische en ook maatschappelijke plicht.

A *fortiori* dient het ongevraagd opleggen van nutteloos of uitzichtloos lijden te worden geschuwd. Zulk leed is, bij therapeutische hardnekkigheid of bij weigering om de gevraagde hulp bij levensverkorting te bieden, door de geneeskundige praktijk zelf veroorzaakt. Het is 'surplus-leed' als resultaat van de ongewenste pogingen om het leven te rekken in situaties die therapeutisch en humanitair uitzichtloos en psychisch onaanvaardbaar zijn. Het laten voortduren van dit 'surplus-leed' is een stuitend gebrek aan betrokkenheid en medeleven.

Mensen ongevraagd of tegen hun wil of op verzoek van anderen (partner, familie, vrienden, medisch of paramedisch personeel), zonder hun *fully informed consent*, aan medische of paramedische behandelingen onderwerpen die op hun fysieke, psychosomatische of sociale identiteit inwerken, is immoreel. Dat geldt dus ook voor palliatieve zorg als die door de patiënt bewust wordt afgewezen als noodoplossing voor zijn situatie. Uitzichtloos, zinloos en ondraaglijk leed is een absoluut kwaad en dient bestreden te worden, ook als daartoe zelf gewilde levensbeëindiging het enige aanvaardbare middel is.

Het persoonlijk zelfbeschikkingsrecht

De meest fundamentele waarde in onze optiek is die van het persoonlijk zelfbeschikkingsrecht van de mens over eigen leven en sterven. Binnen de perken van de wet en van het respect voor andermans vrijheid en binnen de perken van vrijwillig aangegane verbintenissen is het oordeel over goed en kwaad, geoorloofd en ongeoorloofd, wenselijk en onwenselijk, het exclusieve recht en voorrecht van het autonome individu. Hij kiest in vrijheid en eigen verantwoordelijkheid, binnen zijn wettelijke en spontane sociale banden en gehechtheden, zijn eigen waarden, normen, idealen, doeleinden en levenswijze. Deze waarde van het zelfbeschikkingsrecht is zo fundamenteel omdat zij de vorige twee, namelijk de menselijke waardigheid en de immoraliteit van het instandhouden van menselijk leed, insluit. Het is immers slechts de betrokkene zelf die beslissend kan bepalen wat wel en niet met zijn gevoel van eigenwaarde strookt, en wat voor hem nutteloos

en uitzichtloos leed is. Het recht op zelfbeschikking wortelt dus ons inziens ethisch in het respect voor de menselijke waardigheid en is er onlosmakelijk mee verbonden. De wils- en handelingsbekwame burger wikt en beschikt ook binnen de rechtsfilosofie van de pluralistische democratische rechtsstaat zélf in alle kwesties die zijn persoonlijke levenswijze betreffen. En tot die levenswijze dient ook zijn stervenswijze te behoren, zijn beslissing over hoe en wanneer hij wenst te sterven als verder leven strijdig is met zijn concept van menselijke waardigheid, zijnde de inspiratiebron van de keuzes die hij maakt en de beslissingen die hij neemt in wat wij zijn zelfbeschikking noemen.

We moeten hier langer blijven stilstaan bij de vraag naar de fundering van het zelfbeschikkingsrecht. Het feit dat wij mens zijn, dat wij geboren worden en een levensloop kennen, is wijsgerig bekeken een contingent gebeuren. Het staat onder het teken van het wisselvallige, het onbeheersbare. Een mens is weliswaar hoogst uniek, maar zijn bestaan als zodanig blijft niettemin ook telkens weer een product van een samenspel van toevalligheden, blinde wetmatigheden en beslissingen van anderen waarover niemand controle heeft. Ons bestaan is dus een blind, chaotisch, wispelturig gegeven dat wij toegeworpen krijgen en waarmee wij verwacht worden iets zinnigs aan te vangen, vooral om er een bestaan als persoon mee op te bouwen. Maar dat betekent ook dat niets ons een onvoorwaardelijke levensplicht kan verordenen.

De contingentie en absurditeit van ons bestaan is van fundamenteel belang voor de vraag naar wat gevoeglijk de zin of de waarde van ons leven wordt genoemd en voor de vraag naar het beschikkingsrecht over ons leven, inclusief ons recht op een eventuele bewuste, zelfgekozen levensbeëindiging of stervensverkorting.

Wat verstaan wij hier in dit verband onder absurditeit? Wij zijn vanaf onze geboorte een gril in de stroom des levens. Een gril die ons zou moeten doen uitgroeien tot een uniek kunstwerk. Naarmate wij opgroeien en ons bewust worden van onze situatie, willen wij personen worden. Men verwacht dat van ons, en wij verwachten dat van onszelf. Wij willen het, wij hopen het, wij streven ernaar. Het ons toegeworpen leven willen wij personaliseren.

Gedreven door een biologische en psychologische levensdrang, roeien wij met de riemen waarover wij beschikken. Wij proberen er een leven van te maken dat voor onszelf en liefst ook voor onze omgeving enige bevredigingswaarde heeft. Maar ieder mens ziet zich in zijn existentie geconfronteerd met een goeddeels aan zijn persoonlijke verantwoordelijkheid en controle ontsnappende balans van voldoeningen en frustraties.

Is die balans positief, of althans min of meer in labiel evenwicht, dan resulteert dat doorgaans in een voortgezette levenswil. Maar die balans is kwetsbaar. De levenskwaliteit kan deuken krijgen, zodat de bevrediging een punt bereikt waarop de afgeleefde het lied voor gezongen en het spel voor gespeeld houdt. Voor onze personalisering is in elk geval de ervaring van bevrediging en van zin fundamenteel, het is *de conditio sine qua non* van onze existentie als persoon.

Zonder zin en voldoening in ons doen en laten, hebben wij geen identiteitservaring, en dreigen wij weg te zinken in lethargie, knagende existentiële verveling, en depressiviteit. Persoon zijn veronderstelt een zoektocht naar een gunstige balans van bevrediging en frustratie, van lust en onlust, van avontuurlijk en risikant engagement, van vernieuwing en van behoud, van ik-streven en van wijgeborgenheid; een balans dus van waarden en onwaarden, en van vaak onderling botsende waarden. Deze waardebalans kan niet zonder zingeving. Wij moeten levensdoelen uitstippelen, dingen voor onszelf en voor anderen belangrijk of wezenlijk en andere onbelangrijk of onwezenlijk vinden.

Die zingeving – en dat is voor ons betoog wezenlijk – is per definitie subjectief. Zij is onlosmakelijk persoonlijk. Zij behoort ons toe. Zij geldt in principe ook alleen voor onszelf. Wat geenszins als solipsisme of egocentrisme begrepen dient te worden. Onze zingevingen kunnen immers door een aantal van onze medemensen worden gedeeld. *De facto* is dat meestal ook zo, omdat wij in specifieke socio-culturele *settings* werden gesocialiseerd en gecultiveerd. Maar die intersubjectiviteit – de term zegt het zelf – doet geen afbreuk aan het subjectieve karakter van die zingevingen. Inter-subjectiviteit berust immers op subjectieve keuzen, engagementen en identificatieprocessen.

Waarom leggen wij hier zoveel nadruk op het subjectieve karakter van alle zingeving aan onze in wezen absurde existentie? Een lange rij wijsgerige en godsdienstige stromingen ondernamen steeds weer pogingen om aan het menselijk leven, inclusief het lijden en het sterven, een vooropgestelde, zogenaamd ‘objectieve’ zin toe te schrijven. Als aan een kapstok hingen zij daar dan waarden, normen en levensdoeleinden aan op, die ons persoonlijk bestaan en onze subjectiviteit te boven zouden gaan en waarover wij dus niet autonoom zouden hebben te beschikken. De aantasting van de kwaliteit bijvoorbeeld heette dan een straf, een beproeving, een uitdaging of een louteringsopdracht. Het leven is, los van elk ander welzijns- en kwaliteitsperspectief dan ook, *sowieso* heilig. De mens mag niet zelf over de kwaliteit en de waarde van zijn leven beslissen, want die hangen af en worden gegarandeerd door een of andere vorm van transcendentie of van zogenaamde ‘hogere beginselen’.

Om de subjectiviteit te onderstrepen schakel ik over op de eerste persoon enkelvoud: *ik pas daarvoor*. Ik laat namelijk het fundament van mijn menszijn, namelijk mijn zelfbeschikkingsrecht, niet zomaar buitenspel zetten in naam van een of andere metafysische waan.

Menselijk leven kan slechts zin, betekenis of waarde hebben in de mate waarin ik die uit de intimiteit van mijn psyche vermag te puren. Op zich heeft hét leven, ook mijn leven, geen waarde, betekenis of zin. Wordt het bijvoorbeeld door ziekte, pijn, handicap of een opeenstapeling van tegenspoed en mislukkingen tot pure kwelling en ellende, dan wordt dat leven een onwaarde, en dan houdt het op een zinvol bestaan te zijn. En wie kan mij dan mijn recht ontfutselen om de boel voor bekeken te houden en de pijp aan Maarten te geven?

Wie zich niet door metafysische waan laat ringeloren, kan die oeroude vraag

naar dé zin van het leven alleen maar een inhoudsloze schijnvraag vinden. Over hét leven in zijn abstracte algemeenheid kan men slechts zeggen dat het *is*. Alleen vanuit de uniciteit en interioriteit van mijn persoonlijke subjectiviteit kan ik aan mijn leven als persoon zin geven. Niemand kan dat voor mij doen. Ik sta het ook niemand toe. Niemand kan mijn leven een andere zin opleggen dan de mijne, en mij in deze materie mijn zelfbeschikking afhandig maken. Dat is de fundering van het zelfbeschikkingsrecht over leven en sterven.

In die noties van identiteit en eigenwaarde, en in de interpretatie van nutteloos en uitzichtloos leed zitten dus intrinsiek subjectieve, persoonsgebonden componenten en aspecten, die verband houden met de levensbeschouwing en de gevoelswereld van de betrokkene. Daarom is hij dan ook de eerste en de laatste aan wie een oordeel daarover toekomt. Niemand kan en mag daarover in zijn plaats oordelen, behoudens in die gevallen waarin de betrokkene anderen daartoe bewust, geïnformeerd en vrijwillig in kennis heeft gesteld.

Mensen die hun stervensleed actief verkort willen zien – omdat zij gedeceerd en volgehouden hun bestaansrest als onwaardig en als nodeloos surplusleed ervaren – de benodigde stervenshulp weigeren, is dan ook immoreel, omdat men ze het waardig stervensrecht ontzegt en hen – als de meest zwakken, weerlozen en afhankelijksten onder onze medemensen – maatschappelijk discrimineert ten overstaan van diegenen onder ons die desgewenst eigenhandig hun leven kunnen verkorten, omdat zij energieke, mobieler, handiger of beter geïnformeerd zijn. De basisregel van sociale gelijkwaardigheid of billijkheid inzake menselijke rechten en kansen gebiedt dat wij het bepaalde categorieën van burgers door ontzegging van hulp niet onmogelijk maken om hun recht om waardig uit het leven te stappen te effectueren.

Ik citeer in dit verband de wijsgerig-antropoloog en ethicus Etienne Vermeersch.

Het zou in het beste geval een grove vorm van paternalisme zijn hen voor te houden dat verder leven voor hen beter is; in het slechtste geval zou het een onduldbare vorm van wreedheid of sadisme betekenen.¹

En hij besluit als volgt.

Aangezien er geen duidelijke argumenten worden aangevoerd tegen de stelling dat het zelfbeschikkingsrecht van de mens ook toepasbaar is op de keuze van het moment van zijn dood – zeker wanneer die dood de verlossing betekent uit een uitzichtloos lijden – lijkt ons euthanasie vanuit een strikt ethisch oogpunt verantwoord en in sommige gevallen een ethische plicht. Voor alle medische beslissingen rond het levenseinde moet het zelfbeschikkingsrecht en het afwijzen van paternalisme centraal staan. Zolang hij over zijn geestelijke vermogens beschikt, hoeft niemand in naam van de patiënt te beslissen wat hij als welzijn moet beschouwen. Men moet hem ook het recht toekennen tot het einde van zijn leven het maximale psychisch en fysiek comfort te hebben dat gezien de omstandigheden mogelijk is. Is dit

niet meer realiseerbaar, dan moet op zijn uitdrukkelijk verzoek, het leven kunnen beëindigd of verkort worden. Dat kan eventueel indirect gebeuren, via verhoogde dosissen van analgetica; hier ligt dan het nuanceverschil tussen degenen die al dan niet euthanasie aanvaarden.

Empathie, identificatie en mededogen

Daar verscheidene categorieën mensen *de facto* niet in staat zijn zichzelf op een doeltreffende en zachte manier een vrijwillige milde dood te gunnen, hoort de samenleving ruimte te scheppen voor medische stervenshulp. Dat kan gebeuren door euthanasie principieel strafbaar te houden, maar haar uit het strafrecht te halen als zij onder strikte voorwaarden van zorgvuldigheid door daartoe bereid zijnde artsen in praktijk wordt gebracht, wat intussen in de Nederlandse en Belgische euthanasiewet gebeurd is. Wenselijk daarbij is de wet zo te interpreteren of desgewenst te amenderen dat dit ook kan gebeuren door medische hulp bij zelfdoding. Om een eenvoudige, maar ethisch belangrijke reden: als de patiënt de dodelijke handeling uiteindelijk zélf kan verrichten, mits medische hulp in het beschikbaar stellen van de euthanatica voor handen is, dan onderstreept dat de vrijwilligheid en het definitieve karakter van de stervenswil van de patiënt en dan hoeft de arts niet per se opgezadeld te worden met de hoe dan ook zwaar belastende dodelijke handeling. Maar dat kan uiteraard alleen als de patiënt in staat is om zelf de euthanatica tot zich te nemen (wat voor oraal in te nemen middelen nog farmacologische problemen van zachtheid en efficiëntie met zich kan brengen, of de patiënt tot uitbraken van het drankje kan brengen), en op voorwaarde dat de arts tijdens de uitvoering aanwezig blijft om te kunnen optreden in geval dat nodig mocht blijken. Die amendering is overigens ook wenselijk, omdat de huidige wet in België onduidelijk blijft. Immers, hulp bij zelfdoding wordt door de wet niet expliciet verboden, aangezien er nergens in de procedure staat dat het per se de arts moet zijn die de dodelijke middelen zelf toedient en het dus best ook zo mag zijn dat de patiënt die zelf tot zich neemt; maar dit staat niet expliciet in de wet. Overigens ziet ook de Orde der Geneesheren dit zo, want ook voor haar is er geen principieel verschil tussen euthanasie en medische hulp bij zelfdoding. Wij citeren het Advies betreffende palliatieve zorg, euthanasie en andere medische beslissingen omtrent het levenseinde van de Nationale Raad van de Orde van 22 maart 2003.

Hulp bij zelfdoding wordt in de wet betreffende de euthanasie niet expliciet weerhouden als levensbeëindigend handelen. Nochtans kan hulp bij zelfdoding deontologisch gelijkgesteld worden met euthanasie voor zover alle voorwaarden voor het uitvoeren van euthanasie zoals bepaald in de wet vervuld zijn. Hulp bij zelfdoding is enkel aanvaardbaar indien arts en patiënt voorafgaandelijk alle eventualiteiten bespreken, de arts zelf het euthanaticum verstrekt dat in zijn aanwezigheid en volgens zijn aanwijzingen moet geabsorbeerd worden. De arts dient gedurende heel het stervensproces aanwezig te blijven om op elk ogenblik conform de gemaakte afspraken de nodige hulp te bieden.²

Een niet onaanzienlijk deel van het artsencorps had en heeft moeilijkheden met de nieuw ontstane taak van hulpverlening bij euthanasie. De traditionele medische deontologie berustte op de triade ziekte bestrijden, de dood bestrijden en pijn verzachten. Die deontologie dient nu geherformuleerd te worden door toevoeging van: actieve stervenshulp bieden om het sterven mild en waardig te maken, wat in sommige gevallen dodelijk handelen impliceert. Dit vergt een herdenking van die boemanregel 'Gij zult niet doden' in de richting van 'Gij zult niet doden behoudens in die gevallen waarin dat de enige weg is om een ondraaglijk lijdende patiënt die geïnformeerd is en daarom verzoekt uit zijn lijden te verlossen'. Voor velen is dat een cultuurshock. Maar het is er één die we zullen moeten accepteren in naam van de ethische meerwaarde van de empathie en identificatie en hulpbereidheid ten aanzien van de extreem en uitzichtloos lijdende medemens. We kunnen die ethische meerwaarde niet afdwingen van diegenen onder de artsen die daar onoverkomelijke emotionele of ideële problemen mee hebben. Hun gewetensrecht en hun zelfbeschikking moeten, net zoals die van de patiënt, gerespecteerd worden. Maar de samenleving moet de zaak zo regelen dat de patiënt aan zijn zelfbeschikingsrecht kan komen: door die empathische identificatiehulp toe te laten aan artsen die daar geen onoverkomelijk probleem mee hebben (cfr. de huidige wetgeving), maar ook door voor de weigerende artsen een *doorverwijsplicht* in te bouwen, die maakt dat de patiënt niet aan een pijnlijke en wellicht hopeloze *medical shopping* hoeft te doen om een hulpbiedende arts te vinden en daarmee de hele dialoog- en overlegprocedure opnieuw moet beginnen. We kunnen alleen maar hopen dat stilaan die cultuurshock meer en meer overwonnen wordt en dat de principiële bereidheid onder artsen om die ethische meerwaarde te realiseren, zal groeien.

Het non-discriminatiebeginsel en leemten in de huidige regelgeving

Ten slotte moeten we iets zeggen over het non-discriminatiebeginsel. Als men de hierboven besproken ethische beginselen ernstig neemt en tot grondslag van een regeling wil nemen, dan hoort men het stervensrecht en het recht op hulp daarbij consequent door te trekken voor alle categorieën van ondraaglijk en uitzichtloos lijdende mensen die in naam van hun eigen (on)waardigheid en zelfbeschikking hun leven beëindigd willen zien, en dan hoort men geen discriminatoir onderscheid te maken naar gelang leeftijd of aard en oorzaak van het lijden of van de onwaardigheidservaring van het leven. Wat ons brengt tot een bespreking van leemten in de huidige regelgeving.

Minderjarigen

In de eerste plaats moeten wij voor België wijzen op de afwezigheid van een regeling voor minderjarigen. De politici hebben omwille van de parlementaire haal-

baarheid de gevoelsmatig geladen discussie omtrent euthanasie bij kinderen en pubers uit de weg willen gaan. Politiek is de kunst van het haalbare, heet het dan. Maar dat heeft tot gevolg dat het stervensrecht van bijvoorbeeld ondraaglijk lijdende kankerpatiëntjes genegeerd wordt. Er is op het moment waarop wij dit schrijven sprake van initiatieven die zullen worden genomen om deze kwestie te regelen. Hopelijk komen die er snel. Wij willen pleiten voor een regeling die geïnspireerd is door het Nederlandse voorbeeld. Daar worden 16-17-jarigen beschouwd als voldoende mondig om zelf hun situatie te beoordelen en desnoods om euthanasie te vragen, waarbij het akkoord van de ouders geen voorwaarde is. Het spreekt vanzelf dat overleg en beraadslaging met de ouders ethisch en psychologisch raadzaam is, maar de uiteindelijke beslissing berust bij de jongeren zelf en de euthanasie uitvoerende arts heeft de instemming van de ouders niet nodig.

Voor de categorie van de 12- tot en met 15-jarigen is euthanasie eveneens op vrijwillig, weloverwogen en herhaald verzoek van de jongeren zelf mogelijk, als die geacht worden voldoende rijp te zijn om hun eigen situatie te beoordelen, maar dan met toestemming van de ouders (of voogd). Hiermee blijft het probleem bestaan voor kinderen jonger dan 12 jaar. Wat immers te doen met een 10-jarig extreem lijdend kankerpatiëntje dat zelf de wens te kennen geeft om er een eind aan te maken? In het kader van de vigerende wetgeving is dat probleem niet helder op te lossen, omdat die wetgeving fundamenteel stoelt op het beginsel van autonomie en zelfbeschikking en geen levensbeëindiging toelaat die niet onder dat beginsel kan worden gebracht. Hier zal men zich ethisch moeten beroepen op het beginsel van mededogen met ondraaglijk leed en bijgevolg het straffen van de persoon in kwestie door medisch veroorzaakt leed te aanvaarden, vermijden. In de praktijk zal dit neerkomen op consequente onthouding van therapeutische hardnekkigheid en van levensrekkende behandelingen en desnoods gebruik van terminale of palliatieve sedatie.

Maar wij menen dat de arts zich in extreme situaties, waarin de ouders zich bijvoorbeeld door irrationele impulsen tot onredelijke eisen van levensbehoud laten brengen, zich ook op een noodtoestand van conflict van plichten moet kunnen beroepen en tot een mild levenseinde moet kunnen besluiten als er geen ander redelijk middel is om het leed draaglijk te maken.

De voorafgaandelijke wilsverklaring

In de tweede plaats moeten wij het punt aan de orde stellen van patiënten die aanhoudend ondraaglijk en uitzichtloos fysiek of psychisch lijden op grond van een ongeneeslijke ziekte, maar die mentaal niet meer in staat zijn om hun euthanasiewens op een heldere, vrijwillige, weloverwogen manier kenbaar te maken, of die door de behandelende arts(en) geacht worden daartoe niet (meer) in staat te zijn. Wij meldden dit punt hiervoor reeds. Dit komt, als wij naar de praktijk kij-

ken, uiteraard herhaaldelijk voor, en er is door de nieuwe euthanasiewet en de nieuwe Belgische wet op de patiëntenrechten geen bevredigende oplossing voor gevonden.

Immers, de ‘wilsverklaring’ voor euthanasie heeft uitsluitend betrekking op situaties waarin de patiënt comateus is. Zij heeft dus geen betrekking op situaties waarin men niet of nog niet comateus is, maar geestelijk in een toestand verkeert van verdoofdheid, verwardheid of geestelijke achteruitgang. Voor zulke situaties kan men geen euthanasieverklaring opstellen, en als men in zo’n situatie verkeert, kan men niet meer mondeling of schriftelijk een euthanasieverzoek formuleren. Overigens is het zo dat artsen zich achter het begrip ‘geestelijke achteruitgang’ van de patiënt zouden kunnen verschuilen om hem niet (meer) in staat te achten tot een weloverwogen verzoek.

Ook de nieuwe wet op de patiëntenrechten biedt hier geen heldere oplossing. Men kan wel een vertegenwoordiger aanwijzen die de rechten van de patiënt vertegenwoordigt als hij geestelijk niet meer in staat is om zijn wil kenbaar te maken; bij ontstentenis van zo’n gevolmachtigde wordt die rol waargenomen door de partner, een kind of een ouder van de patiënt, maar die kunnen met de arts(en) wel overleggen en de vroegere wil van de patiënt kenbaar maken, maar... met uitsluiting van een euthanasieverzoek. Dat betekent dat gemeenschappelijke beslissingen kunnen genomen worden tot het afzien of staken van levensverlengende behandelingen en eventueel tot terminale sedatie. Maar dit neemt niet weg dat het een pijnlijke lacune in de wetgeving is dat wij niet op voorhand een euthanasieverklaring kunnen invullen in geval wij in zo’n situatie van ondraaglijk en uitzichtloos leed terechtkomen. Wij moeten er voor blijven ijveren dat dit in de toekomst mogelijk zal worden gemaakt.

Dementie

In de derde plaats, en dat is een van de concretisering van het vorige punt, is er geen mogelijkheid tot euthanasie bij dementie voorzien.

Wanneer men dementeert zal de arts ervan uitgaan dat men wegens aangeaste hersenfuncties niet meer in staat is om een vrijwillig euthanasieverzoek te formuleren en op papier te (laten) zetten. Het is dan eigenlijk ‘te laat’ om dat nog te doen. En de officieel door de wet voorziene ‘wilsverklaring’ heeft uitsluitend betrekking op de situatie waarin men comateus is. Men moet dus in een diepe coma verkeren. Gehavende hersenfuncties, zoals bij dementie, tellen niet.

Daar komt bij dat dementie weliswaar een ongeneeslijke aandoening is, maar dat men op grond van de huidige stand van de medische wetenschap en op grond van wat wijzelf in de dagelijkse ervaring met dementen kunnen vaststellen, kan twijfelen of zeer demente mensen wel ondraaglijk lijden. Om deze redenen zullen vele artsen weigeren om bij dementie euthanasie te plegen.

Dat kan anders liggen bij een beginnende dementie. Men kan dan wel erg lij-

den, omdat men nog momenten van helderheid heeft en men zich van zijn sukkelachtige en pijnlijke toestand bewust is. Toch kan men hier, conform de wet, niet van een vrijwillig verzoek en ondraaglijk lijden spreken. Euthanasie blijft dan uitgesloten.

Wij vinden dit een ernstige leemte in de wet. Immers, mensen die omwille van angst voor zware dementie euthanasie verlangen, doen dat omdat zij met zo'n vernielde persoonlijkheid en met de progressieve aftakeling en ontluistering niet verder wensen te leven, omdat dat fundamenteel indruist tegen hun opvatting van waardigheid en zinvolheid. En, zoals wij hiervoor betoogden, stoelt het stervensrecht niet alleen op ondraaglijk leed, maar ook op de subjectief ervaren onwaardigheid van het persoonlijk leven. Daar kan nog bijkomen dat zij dat aftakelingsproces hun naasten niet aan willen doen.

De recente Belgische wet op de patiëntenrechten maakt het dus wel mogelijk om gevolmachtigden aan te wijzen die namens de patiënt ten overstaan van de artsen kunnen optreden als hij niet meer bekwaam is om helder zijn wil te uiten. Zij mogen op grond van een eerdere wilsuiting wel vragen dat niet levensverlengend behandeld wordt en dat, indien nodig, voldoende pijnstilling en comfort verzekerd worden, maar zij mogen niet vragen dat het leven actief beëindigd wordt, omdat dit slechts kan op vrijwillig en uitdrukkelijk verzoek van de patiënt zelf. En dit laatste kan dus om eerder genoemde redenen niet.

Wij willen er voor ijveren dat ook de mogelijkheid om bij wilsverklaring euthanasie te vragen in geval van ernstige dementie wettelijk wordt vastgelegd, omdat voor ons naast ondraaglijk fysiek leed ook ontluistering, uitzichtloosheid, en vooral zelfbeschikking, centraal staan.

De plicht door te verwijzen

Artsen die euthanasie weigeren hebben wettelijk geen plicht door te verwijzen. Als een arts om welke reden dan ook geen oor heeft voor een euthanasieverzoek van een patiënt, moet hij wél het medisch dossier overmaken aan een andere arts naar keuze van de patiënt, maar hij is niet verplicht hem door te verwijzen. Hij moet er dus niet zelf voor zorgen dat de patiënt in contact gebracht wordt met een arts die wel bereid is om de gevraagde stervenshulp te bieden. Wij betreuren dit en vinden het een ernstige leemte in de wet.

De euthanasiewet berust op een compromis van twee morele beginselen die niet steeds harmonisch kunnen worden verzoend. Enerzijds is er het beginsel van de persoonlijke zelfbeschikking van de patiënt, die zelf mag en moet oordelen over de ondraaglijkheid en uitzichtloosheid van zijn aanhoudend lijden, en op die grond het morele recht heeft hulp te vragen bij een milde dood als bevrijding. Anderzijds is er het beginsel van de persoonlijke medische oordeelsvorming en het gewetensrecht van de arts die de ongeneeslijkheid van de ziekte beoordeelt en in geweten het recht moet hebben om persoonlijke medewerking aan euthanasie te weigeren.

Wij hebben reeds duidelijk gemaakt dat wij ons in die erkenning van het gewetensrecht van de arts kunnen vinden. Een arts is ook maar een mens; hij kan zijn twijfels hebben; hij kan zich slecht geïnformeerd en geplaast voelen; hij kan levensbeschouwelijke bezwaren koesteren en in gewetensnood verkeren; hij moet dus het recht hebben op een verzoek tot euthanasie niet in te gaan. Daarom erkent de wet euthanasie niet als een 'recht' in de juridische zin, omdat het dan van elke individuele arts 'afdwingbaar' zou zijn. Dat is terecht. Het zou immers onmenselijk zijn zo'n onherroepelijke daad als euthanasie af te dwingen van iemand die daar in geweten niet aan wil of kan.

Maar, en dat is conform de wet, dan moet hij de patiënt daarvan tijdig, dat wil zeggen op voorhand, bij het eerste verzoek, duidelijk op de hoogte stellen en het medisch dossier overmaken aan een door de patiënt zelf gekozen andere arts, die wel bereid is om de gevraagde hulp te bieden.

De zwakte van de wet is dat er voor de arts geen plicht door te verwijzen is opgenomen is. Het is de patiënt zelf die op zoek moet gaan naar een arts die hem wel wil helpen en dat is psychologisch een zware taak. Immers, het is heel moeilijk tegen een arts te zeggen: 'Alvorens ik u als huisarts wil, moet u even gaan zitten en met mij bespreken hoe u er tegenover zou staan als ik ooit om euthanasie zou verzoeken', om hem dan weer 'af te danken' als hij niet positief reageert, en daarmee door te gaan met andere artsen op te bellen tot de patiënt een arts gevonden heeft die begrip heeft voor de situatie en eventueel bereid is om op een verzoek tot euthanasie gunstig te reageren. Zo'n procedure vergt tijd en mondigheid. En als men dan een geschikte arts heeft gevonden, moet er nog een nieuwe vertrouwensrelatie groeien.

De wet is er dus, maar de 'afdwingbaarheid' laat te wensen over. Wij bedoelen hier dan niet de juridische afdwingbaarheid van elke willekeurige individuele arts, maar het morele recht van de patiënt zijn wens gehonoreerd te zien door een beroep te kunnen doen op een bereidwillige arts. En dat kan uiteindelijk niet echt gerealiseerd worden zonder een doorverwijsplicht te installeren. De toepassing van de wet botst behalve op gewetensbezwaren van artsen ook nog op veel weerstand en obstructie van politiek-levensbeschouwelijke aard.

Psychisch lijden

Ten slotte dienen wij hier de situatie van aanhoudend ondraaglijk psychisch lijden aan de orde te stellen, dat niet veroorzaakt wordt door een ongeneeslijke aandoening (waaronder men in praktijk normaliter een somatische ziekte verstaat), maar door de psychische geardheid en situatie van de patiënt. Dat psychisch leed kan zo intens zijn dat het voor de patiënt ondraaglijk wordt en dat hij gedecideerd en aanhoudend op directe levensbeëindiging aandringt. Gaat men ervan uit dat het dit ondraaglijk karakter van uitzichtloos leed is dat de wettiging levert voor actieve levensbeëindiging, dan valt niet goed in te zien op welke ethische grond

men dat leed aan de voorwaarde van een ongeneeslijke somatische aandoening kan koppelen, zoals de wet dat doet.

Wij beseffen uiteraard de moeilijkheid om tot een operationaliseerbare clausulering van voorwaarden voor levensbeëindiging te komen. Het is moeilijk vast te stellen wanneer psychisch leed onherroepelijk en onbestrijdbaar is of na verloop van tijd toch leefbaar wordt. Dat is niet alleen zo moeilijk vast te stellen omdat klinische psychologie geen 'harde wetenschap' is, maar ook omdat de psychische gesteldheid van het individu nu eenmaal ongehoord complex is, wat tot gevolg heeft dat een arts moeilijk kan weten hoe hij zich van de ondraaglijkheid van het leed van de patiënt kan overtuigen. Bovendien is het de vraag wie deskundig genoeg is om over de onbehandelbaarheid en onherroepelijkheid van psychisch leed te oordelen en te beslissen en wie desgevallend gerechtigd is de psychisch lijdende patiënt de middelen aan de hand te doen om waardig en sereen te kunnen overlijden.


Toch zou hier een naar menselijk vermogen verdedigbare oplossing moeten worden gezocht. In een advies van een arts samen met een psychiater en klinisch psycholoog en een geestelijk raadgever bijvoorbeeld? Die zouden dan over een redelijke periode gespreid, met inachtneming van een redelijke wachttijd, in gesprekken met de patiënt tot de bevinding kunnen komen dat naar best mogelijke menselijke inschatting sprake is van een niet meer ophefbare stervenswil, waarna hulp bij zelfdoding of euthanasie toegelaten zou worden. Met het oog op deze problematiek, en het in de nabije toekomst op gang brengen van een ruim debat hierover, zou men zich kunnen documenteren op basis van de ervaringen van de stichtingen De Einder en Vrijwillig Leven in Nederland, stichtingen die zich bezighouden met de psychologische en praktische begeleiding van suïcidale patiënten (maar voorlopig met juridisch verbod van actieve hulp door ter beschikking stelling van middelen, zie de recente vervolging van Jan Hilarius van De Einder), en van de verenigingen 'Exit' en 'Dignitas' in Zwitserland waar hulp bij zelfdoding niet strafbaar is.

Tot dit ondraaglijk psychisch leed dat niet door een ongeneeslijke ziekte veroorzaakt wordt moet ook de problematiek gerekend worden die in Nederland bekend staat met de uitdrukking 'klaar met leven'. Zie hiervoor het geval van prof. dr. Sutorius en de hoogbejaarde heer Bongersma. Dit betreft de discussie die eerder aan de orde was onder de naam van 'de pil van Drion'. We bedoelen hiermee de problematiek van hoogbejaarden, die weliswaar niet ongeneeslijk (somaïsch) ziek zijn, maar die hun resterend levenseinde als ondraaglijk ervaren, omdat zij 'klaar zijn met leven': omdat zij de balans van hun leven hebben opgemaakt, de rekening hebben afgesloten, het resterende einde als een horrorslothoofdstuk ervaren dat hen door de natuur wordt opgedrongen, maar dat zij resoluut afwijzen. Uitzichtloze vereenzaming, isolement, moordende verveling, diepe existentiële depressiviteit, deprimerende actieloosheid, verlies van elke vorm van interesse en levensbinding kunnen even zovele factoren zijn die maken dat mensen er een eind aan willen laten maken. En wij kunnen ethisch niet inzien op welke


grond men hen hun stervensrecht zou mogen ontzeggen en hen met een resterende levensplicht opzadelen.

Noten

- ¹ E. Vermeersch, *Ethische Problemen rond Euthanasie*, Congresboek Ouderen in Solidariteit. Vlaams Welzijnscongres 1993, Zaventem: Kluwer Editorial, 1993, p. 238-239.
- ² Nationale Raad van de Orde der Geneesheren, *Advies betreffende palliatieve zorg, euthanasie en andere medische beslissingen omtrent het levenseinde*, p. 6.



ER IS STEEDS
VERFIJNDER
DNA-ONDER-
ZOEK NODIG



OM NOG EEN
SIGNIFICANT
VERSCHIL TE
VINDEN



TUSSEN
POTENTIËLE
MISDADIGERS



EN DE
OVERIGE
POPULATIE.

Populatie in het forensisch DNA-onderzoek

Van probleem naar mogelijkheid?

Amade M'charek

Inleiding

Dit hoofdstuk gaat over het gebruik van DNA-onderzoek in strafzaken. Meer specifiek gaat het over ethische en normatieve kwesties die met het begrip 'populatie' samenhangen. Een geïnformeerde lezer zou kunnen denken: het forensisch DNA-bewijs gaat toch over het identificeren van een *individu*. Dus wat heeft *populatie* hiermee van doen? Ik zal uiteenzetten dat identificatie onlosmakelijk verbonden is met genetische kennis van en vooronderstellingen over de populatie. Hierbij zullen ook de laboratoriumtechnieken kort aan de orde komen. Voorts zal ingegaan worden op de problemen die het DNA-bewijs in de beginfase, zowel nationaal als internationaal, tegen is gekomen. In het derde deel zal aandacht besteed worden aan de Nederlandse wetgeving omtrent het gebruik van DNA bij strafzaken en aan de ontwikkelingen die deze wetgeving heeft ondergaan, om uiteen te zetten hoe populatie van een beperkende factor tot een mogelijkheid met toekomst is geworden. In beide gevallen kunnen ethische en normatieve vragen gesteld worden aan het gebruik van het concept populatie. Niet zozeer om dit concept in diskrediet te brengen, als wel om te pleiten voor zorgvuldigheid en bescheidenheid bij het gebruik ervan.

Een DNA-profiel

Wat is een DNA-profiel en hoe komt het tot stand?

Laten we een virtuele casus schetsen en volgen. Laten we zeggen dat het hierbij handelt om moord. Het lichaam van het slachtoffer wordt gevonden in een park van een grote stad in Nederland. Terwijl de technische recherche de sporen identificeert en veiligstelt, gaat de politie op zoek naar getuigen. Een aantal parkbezoekers blijkt, de avond ervoor, de jonge vrouw te hebben zien lopen. Ze was niet alleen, maar vergezeld van een man. De beschrijvingen die verschillende getuigen geven van de man, komen met elkaar overeen en de politie kan de verdachte achterhalen. De technische recherche vindt naast andere sporen ook een sigarettenpeuk naast het lichaam van de vrouw. Deze sigarettenpeuk wordt opgestuurd naar het Nederlands Forensisch Instituut (NFI) in Rijswijk voor een DNA-analyse. Daarnaast wordt de verdachte in staat van beschuldiging gesteld en dwingt de Officier van Justitie hem tot het afgeven van wangslimvlies ten behoeve van het DNA-onderzoek.

Wanneer het materiaal bij het NFI is aangekomen, wordt getracht om DNA van de sigarettenpeuk te winnen. Op een sigarettenpeuk blijft altijd wat speeksel achter en in het speeksel kunnen lichaamscellen van de gebruiker gevonden worden. Als de analisten op het NFI aanwijzingen hebben van de aanwezigheid van lichaamscellen, wordt de peuk als het ware in de week gelegd, zodat die cellen openbreken en het DNA vrijkomt. Het opmaken van een DNA-profiel kan dan beginnen. Ook met heel weinig DNA kan dit succesvol gebeuren, doordat het beetje DNA gekopieerd kan worden met behulp van de zogenoemde Polymerase Chain Reaction (PCR)-techniek. Een DNA-profiel van een individu bestaat uit een compilatie van fracties van het DNA. Deze kleine DNA-fragmenten worden ook wel genetische markers genoemd. De markers hebben een belangrijk eigenschap: ze kunnen variëren tussen individuen. Omdat ze variëren en omdat forensische wetenschappers niet één, maar rond de tien markers gebruiken, kan er een redelijk individueel profiel gemaakt worden.

In de context van de hierboven geïntroduceerde virtuele zaak wordt het profiel van de sigarettenpeuk vergeleken met dat van de verdachte. Het DNA-profiel van de verdachte wordt op basis van dezelfde genetische markers opgesteld. Echter, zelfs als deze profielen met elkaar overeenkomen, is de taak van de forensische wetenschapper nog niet volbracht. Om te kunnen spreken van een *individueel* profiel dient de forensische wetenschapper een inschatting te maken van de mate waarin dat profiel in de algemene *populatie* (de bevolking) voorkomt. Is het profiel uniek voor het onderzochte materiaal of juist algemener in de bevolking te vinden? Immers, als het laatste het geval is, dient de politie wellicht achter een andere verdachte aan te gaan. Om de uniciteit van het profiel te bepalen wordt deze niet met het DNA van de hele bevolking vergeleken, maar met een zogenoemde referentiepopulatie. Dit is een representatieve sample uit de bevolking waarvan het DNA-profiel al bepaald is en waarvan de gegevens opgeslagen zijn in de databank van het laboratorium.

Op basis van een vergelijking met de referentiepopulatie wordt een zogenoemde *matching likelihood number* bepaald. Dit getal drukt de frequentie uit waarbij de onderzochte DNA-kenmerken apart en in combinatie met elkaar in de bevolking gevonden kunnen worden. Hoe kleiner dit getal is, des te kleiner de kans dat het biologische spoor door een ander individu uit de bevolking is achtergelaten, en des te groter de kans dat het van de verdachte afstamt. Vandaag de dag, gegeven de grote hoeveelheid genetische markers die gebruikt worden bij het bepalen van een DNA-profiel, worden *matching likelihood numbers* gevonden die rond de 10^{-7} of kleiner kunnen liggen. Zonder een *matching likelihood number* leidt een match tussen spoor en verdachte niet tot bewijs. Dit betekent ook dat, hoewel het DNA-bewijs bekend staat als een middel om het individu te kennen, het een identificatiemiddel is, dat alleen tot stand kan worden gebracht met tussenkomst van de populatie. In de forensische praktijk zijn individu en populatie onlosmakelijk met elkaar verbonden. Deze verbintenis heeft ook op verschillende momenten tot problemen geleid. Problemen die in de loop van dit hoofdstuk aan de orde zullen komen.

Van DNA-profiel naar DNA-bewijs

Een DNA-profiel is een product van een wetenschappelijke praktijk. Het wordt in een genetisch laboratorium tot stand gebracht. Een DNA-bewijs daarentegen is een product van een rechtssysteem en kan dienen om een verdachte vrij te spreken dan wel te veroordelen voor een misdaad. Maar wat is er voor nodig om van een DNA-profiel een bewijs te maken? Allereerst kan een DNA-bewijs niet door elk laboratorium aangedragen worden. Hoewel veel laboratoria de knowhow mogen hebben, kunnen alleen laboratoria die aangewezen zijn bij maatregel van bestuur een DNA-profiel leveren; een profiel dat ontvankelijk kan worden verklaard in een rechtszaak. In Nederland zijn dit het Nederlands Forensisch Instituut (Rijswijk) en het Laboratorium voor DNA Onderzoek (Leiden).¹ Men zou kunnen zeggen dat deze laboratoria een dubbele identiteit hebben, een wetenschappelijke en een juridische identiteit. Ze zijn ingebed in het Nederlands rechtssysteem. Deze laboratoria leveren een geprotocolleerd rapport aan de Rechter Commissaris dat zijn weg naar de rechtszaal kan vinden.

Maar ook tijdens een zitting kan de bewijskracht van het DNA-profiel falen. Het DNA-bewijs kan daar ter discussie gesteld worden. Zo kan de wetenschappelijkheid van het geleverde bewijs ter discussie worden gesteld. Stel bijvoorbeeld dat in de hier geïntroduceerde virtuele zaak de representativiteit van het profiel wordt betwist. De advocaat van de verdachte kan bijvoorbeeld naar voren brengen dat zijn verdachte uit een specifieke bevolkingsgroep afstamt, laten we zeggen een Touareg is, en dat deze groep niet vertegenwoordigd is in de populatie die het laboratorium gebruikt heeft om de *matching likelihood number* te berekenen. Vanuit deze redenering zou de uniciteit van het gevonden DNA-profiel niet vaststaan. Het profiel kan weliswaar zeldzaam zijn onder de Nederlandse bevolking, maar daarmee is niet gezegd dat het ook zeldzaam is onder de Touaregs. De ontvankelijkheid van het DNA-bewijs wordt in dit geval afhankelijk van de mogelijkheid van het laboratorium om deze vraag te onderzoeken.² Alleen op basis van een deugdelijk antwoord van het laboratorium (in casu, van de getuige-deskundige) kan een DNA-profiel als bewijs gelden.³

Meer in het algemeen is het aan de rechter om het bewijs te wegen (met of zonder de hulp van deskundigen) en om het naast andersoortig bewijs te plaatsen en tot een conclusie te komen. Met andere woorden, de bewijskracht en het identificatievermogen van een DNA-profiel zijn ingebed in de rechtsspraak en zijn de verantwoordelijkheid van de rechter. De forensische wetenschapper biedt daarbij niet meer dan een helpende hand. Voordat we het rechtssysteem, en meer specifiek de Nederlandse wetgeving, nader onder de loep nemen, bespreken we eerst een aantal problemen die zich in de jonge geschiedenis van het DNA-bewijs hebben voorgedaan.

Het DNA-bewijs: een kwestie van deugdelijkheid

Sinds 1987 werd het mogelijk om op basis van een kleine hoeveelheid celmateriaal een DNA-profiel te maken. De populatiegeneticus Sir Alec Jeffereys heeft in 1984 in een gezinsherenigingszaak aan kunnen tonen dat een jonge Ghanese man de biologische zoon is van zijn in Groot-Brittannië verblijvende moeder en de broer van haar drie andere kinderen.⁴ Al snel ontstond de vraag of deze techniek geschikt zou zijn voor het onderzoeken van een andere link. Niet zozeer die tussen verwante individuen, maar vooral die tussen een biologisch spoor, waarvan de afkomst niet bekend is, en een individu, waarvan de betrokkenheid bij een misdrijf object van onderzoek is (een verdachte). Eenmaal in de forensische praktijk bleek de techniek veelbelovend, maar ook onderhevig te zijn aan veel kritiek. Vooral in de Verenigde Staten en Groot-Brittannië laaide de discussie op over de betrouwbaarheid van de techniek, de nauwkeurigheid van het onderzoek en de hardheid van de identificatie. In Nederland daarentegen bleef het tot midden jaren negentig stil.⁵

Waar ging de discussie over? Drie problemen die in het debat centraal hebben gestaan zullen hier nader belicht worden: de betrouwbaarheid van de technieken en de wetenschappelijke praktijk, het probleem van contaminatie in de lange keten van bewijs en het probleem van populatiesubstructuren in relatie tot identificatie.

De technieken en de wetenschappelijke praktijk

Terwijl het onderzoek van Jeffereys en anderen onder gecontroleerde omstandigheden werd verricht – er was voldoende bloed om het DNA eruit te halen, het materiaal was schoon – wordt een DNA-profiel in de context van een misdaad geproduceerd uit weinig en vaak vervuild materiaal. Dit betekent dat er zware eisen worden gesteld aan de technische procedures en kunde van de forensische wetenschapper. Een centrale vraag die aan het DNA-profiel werd gesteld gaat dan ook over de betrouwbaarheid van de techniek, gegeven de suboptimale omstandigheden.

Een zaak die in dit verband als een dramatisch voorbeeld van wat er in het laboratorium mis kan gaan heeft gediend, is de Amerikaanse rechtszaak *New York vs. Castro*. De geneticus Eric Lander werd in 1988 gevraagd om in deze zaak als getuige-deskundige op te treden en om zijn evaluatie te geven van het DNA-profiel dat door een commercieel bedrijf, *Lifecodes*, werd aangeleverd. De slachtoffers Vilma Ponce en haar tweejarige dochter werden in dat jaar na zware mishandeling dood achtergelaten in hun woning. De primaire verdachte was de buurman, de heer Castro. De politie had bloed aangetroffen op het horloge van de verdachte en de vraag was of dat bloed overeenkwam met het bloed van de slachtoffers. Volgens *Lifecodes* kwam het bloedspoor overeen met het bloed van de overleden moeder. Maar eenmaal in de rechtszaal en blootgelegd aan het oog van verscheidene onafhankelijke deskundigen bleek er veel mis te zijn met het bewijsmateriaal. Eric Lander heeft op verschillende plaatsen verslag gedaan van deze misstan-

den.⁶ Volgens het bedrijf Lifecodes is er een volledige match tussen het bloedspoor en dat van de slachtoffers. Drie DNA-fragmenten kwamen volledig overeen. Maar op de vraag waarom er nog twee extra signalen (kenmerken) waren in het profiel van het bloedspoor die niet in het profiel van de moeder te vinden waren, bleek Lifecodes geen antwoord te hebben. In plaats van het DNA van de verschillende samples onafhankelijk te beoordelen waren de signalen in een 'sample-to-sample' vergelijking afgelezen. De laboranten hebben letterlijk de twee extra signalen over het hoofd gezien. Dit over het hoofd zien, of het gepreoccupeerd analyseren van het materiaal, bleek ook uit het feit dat Lifecodes meende dat het DNA van moeder en dochter volledig met elkaar overeenkwamen. Ook dit bleek feitelijk niet het geval te zijn, zo lieten hun gegevens zien. Bovendien had het bedrijf ook een zogenoemde sekse-test uitgevoerd. Hierbij werd er gezocht naar de aanwezigheid van fragmenten van het Y-chromosoom (het mannelijk sekse-chromosoom). Het Y-chromosoom bleek afwezig te zijn in het bloed van de moeder, de dochter en het spoor, maar ook in dat van de *positieve* controle-sample. De positieve controle-sample, DNA afkomstig van een man, wordt in een dergelijk geval meegenomen in de analyse om te evalueren of de analist geen fout heeft gemaakt in de procedure. In dit geval had er een signaal aanwezig moeten zijn in de controle-sample, duidend op een Y-chromosoom. Op de vraag waarom het signaal ontbrak, had Lifecodes achtereenvolgens verschillende antwoorden. Er is wel een positieve controle meegenomen, maar de man in kwestie zou een zeldzame aandoening hebben waardoor het Y-chromosoom niet zichtbaar zou zijn. Vervolgens was het antwoord dat ze in plaats van een man het DNA van een vrouw als controle-sample hadden meegenomen. Het is evident dat dit geen goede positieve controle-sample is, omdat vrouwen geen Y-chromosoom hebben. Vervolgens was de controle-sample toch afkomstig van een mannelijk lid van het laboratorium. Dit zou duiden op een slecht uitgevoerde DNA-test. En zoals bleek had het laboratorium ook geen documentatie van de gebruikte materialen.

Gegeven deze opeenstapeling van blunders hebben de verschillende deskundigen (zowel die namens de verdachte als het Openbaar Ministerie optraden) de koppen bij elkaar gestoken en een gemeenschappelijk advies uitgebracht, waarin ze vermelden dat de veronderstelde overeenkomst tussen spoor en slachtoffer niet met een wetenschappelijke gang van zaken in overeenstemming was. De rechter heeft dit advies ter harte genomen en het DNA-profiel juridisch ondeugdelijk en ontoelaatbaar verklaard.⁷

Wat zijn de lessen die onder meer uit deze zaak *Castro* zijn getrokken? Allereerst is het vandaag de dag, net zoals in de beginperiode van het DNA-bewijs, belangrijk dat de wetenschappelijke bevindingen onder de loep worden genomen en aan een kritisch onderzoek blootgesteld worden. Er kunnen immers altijd fouten gemaakt worden. Belangrijker echter, is de les dat het succes en de betrouwbaarheid van het DNA-bewijs afhankelijk zijn van een geroutiniseerde en een gestandaardiseerde wetenschappelijke praktijk. Gegeven het karakter van het bewijsmateriaal, slechte kwaliteit en relatief weinig materiaal, kan een laborator-

um zich niet veroorloven om met het materiaal te experimenteren. De technieken en omgang daarmee dienen gestandaardiseerd te zijn. We zullen hieronder zien hoe dat in de Nederlandse wetgeving ingebed is, maar ook in de Amerikaanse en in andere contexten zijn er standaarden, richtlijnen en kwaliteitscontroles ontwikkeld waaraan de laboratoria dienen te voldoen.⁸ Bovendien dient de routine-aanpak van laboratoria transparant te zijn. Deze moeten niet alleen volledige documentatie hebben van de gebruikte technieken, hoe die getest zijn en gestandaardiseerd zijn geraakt, maar vooral ook van het behandelde materiaal in een specifieke zaak. Mogelijke fouten moeten via dergelijke documentatie gereconstrueerd kunnen worden.

Lange keten van bewijs

De forensische wetenschap heeft niet stilgestaan sinds 1988. Vele nieuwe genetische markers, die bijdragen aan het opstellen van preciezer profielen, zijn ontwikkeld, maar ook verfijnde technieken waarmee het mogelijk is geworden om uit steeds minder materiaal een DNA-profiel op te stellen. De andere kant van de medaille, en vooral van de verfijndere technieken, is het probleem van contaminatie. Het onderzoeksmateriaal kan op verschillende momenten in de keten van bewijs (*chain of evidence*) vervuild raken, waardoor een analyse onbetrouwbaar wordt. Binnen de laboratoria zijn strikte maatregelen genomen om contaminatie te voorkomen. Niet alleen is er een nauwgezette documentatie van de gehele procedure, maar ook de verschillende ruimtes waarin het DNA geanalyseerd wordt zijn strikt gescheiden. Met name het tweede deel van een DNA-test, het deel waarbij DNA-fragmenten vermeerderd worden met behulp van de PCR-techniek, is gevoelig voor contaminatie. Rondvliegende DNA-deeltjes in deze ruimte mogen in geen geval bij het te onderzoeken DNA terechtkomen, anders worden die mee gekopieerd en maken het eindresultaat onbetrouwbaar. In de Nederlandse laboratoria zijn speciale maatregelen genomen om dit gevaar te minimaliseren, bijvoorbeeld door een verdeling tussen laboratoriumruimtes en door de lucht daarbinnen middels een over- en onderdruk te regelen. Hoewel de kwaliteit van het laboratoriumwerk cruciaal is in de keten van bewijsvoering, is het slechts een onderdeel van die keten. Voordat het bewijsmateriaal in het laboratorium aankomt, heeft het al een lange reis achter de rug. Dat die reis van groot belang kan zijn voor de bewijskracht van een DNA-profiel laat de beruchte zaak van O.J. Simpson zien.⁹

De voormalige American football-speler en media-*celebrity* Simpson werd in juni 1994 beschuldigd van het vermoorden van zijn ex-vrouw Nicole Brown Simpson en haar vriend Ronald Goldman. In oktober 1995 wordt hij vrijgesproken van moord, maar de familie van de slachtoffers laat het er niet bij zitten en heropent de zaak in 1997. Als gevolg hiervan moet Simpson miljoenen aan schadevergoeding en smartengeld betalen. Ook in de Simpson-zaak speelde het DNA-bewijs een centrale rol. Echter, hoewel het DNA-profiel en de match die gevonden werd overtuigend waren – het werk in het laboratorium stond niet ter discussie –

werd het DNA-bewijs ontoegankelijk verklaard op basis van het traject dat aan dat werk voorafging. De verdediging van Simpson heeft met name het werk van het politiekorps van Los Angeles aangegrepen om voor die ontoegankelijkheid te pleiten. Zo bleek het bloed dat van O.J. Simpson was afgenomen ten bate van het DNA-onderzoek bij een rechercheur thuis te zijn bewaard. Ook zijn de rechercheurs die in de zaak betrokken waren direct van de plaats van het delict naar het huis van Simpson gegaan, waardoor ze wellicht sporen mee zouden hebben genomen. Daarnaast brachten de politievideo's verscheidene blunders aan het licht. Zo meende de politie dat ze verschillende handschoenen heeft gebruikt bij het veiligstellen van de sporen. De video liet het tegendeel zien. Bovendien werden een paar bebloede sokken van Simpson aangebracht als bewijs. De politiefoto's lieten die sokken zien in de slaapkamer van Simpson, terwijl diezelfde sokken ontbraken op de video die kort daarvoor werd gemaakt. Kortom, voor de verdediging voldoende aangrijpingspunten om aan te tonen dat er met het bewijsmateriaal was gerommeld.

De O.J. Simpson-zaak is in de context van dit hoofdstuk exemplarisch voor de afhankelijkheid van het DNA-bewijs, niet alleen van de betrouwbaarheid van de technieken in de laboratoria, maar vooral ook van het traject ervoor en daarna. Juist omdat het bij het opstellen van een DNA-profiel vaak gaat om zeer weinig materiaal, is de zorg voor contaminatie reëel. De huidige technieken bieden veel mogelijkheden, maar vragen ook om zorgvuldigheid bij het veiligstellen van de sporen. Wanneer het gaat om weinig of kwalitatief slecht bewijsmateriaal, kan een minuscuul klein huidschilfertje van een rechercheur een DNA-analyse onbetrouwbaar of waardeloos maken.¹⁰ In Nederland worden in toenemende mate trainingen georganiseerd voor politie en recherche om met dit nieuwe type bewijsmateriaal om te gaan.¹¹ Men leert hoe het te herkennen en veilig te stellen. Ook zijn er inmiddels speciale technieken voorhanden waarmee op de plaats van het delict reeds kan worden vastgesteld of er sprake is van biologische sporen. Het blijft niettemin belangrijk om dit deel van de keten van bewijsvoering in de gaten te houden. Misschien wel juist omdat de technieken in de laboratoria steeds verfijnder worden. Dit betekent enerzijds dat er steeds meer sporen geanalyseerd kunnen worden die vroeger geen schijn van kans hadden, met alle onzekerheid van dien. Anderzijds betekent de technologische vooruitgang en de groei van de databanken dat de DNA-profielen met steeds kleinere *matching likelihood numbers* vergezeld worden. Terwijl het *matching likelihood number* een steeds kleinere onzekerheidsfactor impliceert, behelst dit getal niet de onzekerheden die onderdeel zijn van de keten van bewijsvoering, zoals het veiligstellen en vervoeren van het bewijsmateriaal. Die onzekerheden worden in het DNA-bewijs niet in een getal uitgedrukt en dienen daarom des te meer onderdeel te zijn van de evaluatie van de analyse en onderwerp van scherpe monitoring door de daarvoor verantwoordelijke instanties.

Populatiesubstructuren

Het DNA-profiel wordt veelal een DNA-vingerprint genoemd. Deze benaming legt een link tussen deze nieuwe forensische techniek en een veel bekendere techniek, namelijk de dactyloscopie, de conventionele vingerprint.¹² Dactyloscopie werd in de negentiende eeuw ontwikkeld door onder andere de grondlegger van de eugenetica Sir Francis Galton. Galton onderzocht de gravure van vingerafdrukken in de hoop daar populatiekenmerken uit te halen, kenmerken die als demarcatiepunt kunnen gelden tussen de ene en de andere populatie. Ironisch genoeg vonden zijn bevindingen emplooi, niet zozeer als een discriminerende factor tussen populaties, maar in de rechtspraak als een succesvol identificatiemiddel.¹³ Hoewel de dactyloscopie nog steeds complexe technieken en vaardigheden veronderstelt, is het ook een alledaagse techniek geworden.¹⁴ In veel gevallen kan een leek zelfs met het blote oog een vingerprint herkennen. De analogie met deze conventionele vingerprint heeft het makkelijker gemaakt voor de nieuwe en ingewikkelde DNA-technologie om zich een plaats te verwerven in het recht en de samenleving. Tegelijkertijd echter heeft deze zelfde analogie ook voor problemen en kritiek gezorgd.¹⁵ Een DNA-vingerprint lijkt te veronderstellen dat het voldoende is om het DNA van één individu te kennen. Zoals boven echter is gesteld, is identificatie slechts mogelijk na een vergelijking met een populatie. In de begindagen van het DNA-bewijs bleek populatie de achillespees van het DNA-bewijs.

Bij het opstellen van een DNA-profiel wordt zoals gesteld gebruikgemaakt van genetische markers, kleine DNA-fragmenten waarvan bekend is dat die tussen individuen variëren. Binnen één populatie neemt de verdeling van de variatie een bepaald patroon aan, een patroon dat verband heeft met de wijze waarop het DNA is overgedragen van generatie op generatie. Genetische markers zijn niet neutraal en kennen een bepaalde clustering binnen populaties en andersom, populaties kunnen wat dat betreft van elkaar verschillen. Dit stelt de vraag aan de orde naar wat een goede referentiepopulatie is bij het opstellen van een DNA-profiel en het berekenen van een *matching likelihood number*. Te meer daar er bij het vervaardigen van een DNA-profiel van uit wordt gegaan dat de verdachte onschuldig is en dat het bewijsmateriaal door een willekeurig individu in de populatie is achtergelaten. Gegeven de verschillen tussen populaties kan een DNA-profiel uitzonderlijk zijn en een klein *matching likelihood number* tonen, terwijl het veel vaker zou kunnen voorkomen binnen een andere populatie. De kwestie waar het hier om gaat is die van representatie, representatie van het profiel binnen de referentiepopulatie.

In 1990 diende er een zaak voor de rechtbank van Franklin County in Vermont (Verenigde Staten).¹⁶ Het slachtoffer en de verdachte waren woonachtig in een Abenaki-indianenreservaat en beiden waren half Frans-Canadees en half Abenaki. Het slachtoffer werd vlak bij haar woning aangerand en vermoord. Het Openbaar Ministerie liet bloedvlekken, die op de plek van de moord werden aangetroffen, vergelijken met die van de verdachte. Die kwamen overeen. Om het *matching like-*

likelihood number te berekenen had het laboratorium echter geen beschikking over de profielen van deze indianengroep. Maar er werd wel een *matching likelihood number* gepresenteerd, gebaseerd op een vergelijking met diverse andere etnische groepen in de Verenigde Staten. Het DNA-bewijs werd echter ter discussie gesteld. Er werd beargumenteerd dat men ervan uit kan gaan dat het grootste deel van de vrienden en kennissen van het slachtoffer uit het kamp afkomstig was. Dit betekent ook dat de dader met een zeer grote waarschijnlijkheid in het kamp gezocht zou moeten worden. En precies dit argument stelde het centrale uitgangspunt van het DNA-onderzoek, namelijk dat de verdachte in principe onschuldig is en de dader in de populatie gevonden zou kunnen worden, ter discussie. Als dat zo is dan dient het DNA-profiel geïdentificeerd te worden op basis van de juiste referentiepopulatie. Een referentiepopulatie die representatief is voor Abanaki-indianen. Daar het laboratorium niet over dat DNA-materiaal beschikte, werd het DNA-bewijs ontoegankelijk verklaard door de behandelende rechter.

Het probleem van representatie of de selectiviteit van genetische markers heeft in de internationale wetenschappelijke literatuur tot een heuse controverse geleid. In het tijdschrift *Science* tonen de genetici Richard Lewontin en Daniel Hartl de statistische fouten aan die kunnen ontstaan bij het ontbreken van de juiste referentiepopulatie en doen aanbevelingen voor het omgaan met populatieverschillen.¹⁷ In hetzelfde nummer publiceren Ranajit Chakraborty en Kenneth Kid een tegenartikel waarin ze aangeven dat bij een specifiek gebruik van de beschikbare databanken het populatieprobleem omzeild kan worden.¹⁸ De controverse laait nog verder op door de publicatie van het rapport *DNA Technology in Forensic Science* in 1992 onder de verantwoordelijkheid van de Amerikaanse National Research Council.¹⁹ Dit rapport neemt het populatieprobleem serieus en doet soortgelijke aanbevelingen als die door onder andere Lewontin en Hartl zijn gedaan. En het heeft nog enkele jaren geduurd voordat de controverse tot een oplossing komt. In 1993 publiceerde Chakraborty met andere collega's een artikel waarin het gebrek aan representativiteit van genetische markers binnen verschillende populaties erkend werd.²⁰ Daarin werd tevens een oplossing aangedragen. Zij lieten zien dat de verschillen tussen populaties als het ware vervagen wanneer een groter aantal genetische markers wordt gebuikt bij het opstellen van een DNA-profiel en bij de vergelijking met een referentiepopulatie. Terwijl populatiestructuren nog een rol spelen bij vijf à zeven markers, vallen die verschillen weg bij gebruik van twaalf of meer markers. Deze techniek om de populatieverschillen te omzeilen wordt ook in Nederland toegepast.²¹ Het einde van de controverse wordt definitief gerealiseerd door het tweede rapport van de National Research Council in 1996.²² In dat rapport wordt de waarde van het DNA-bewijs bezegeld en verschuift de aandacht van het representatieprobleem naar thema's als de standaardisatie van de technieken, de geprotocolleerde aanpak in de laboratoria en het ontwikkelen van interne en externe kwaliteitscontroles, opdat de deugdelijkheid van het DNA-bewijs gewaarborgd kan worden. Aanbevelingen die in Nederland al twee jaar daarvoor bij wet geregeld waren.

De Nederlandse wetgeving

In Nederland wordt lering getrokken uit de internationale discussie en uit de valkuilen van het forensisch DNA-onderzoek.²³ Nederland bekleedt een uitzonderingspositie omdat het het eerste land ter wereld was waar het DNA-bewijs bij wet geregeld werd voordat het toepassing mocht hebben in strafzaken. In andere landen, zoals de Verenigde Staten, werd het via jurisprudentie geregeld. In Nederland werd aan het einde van de jaren tachtig een paar keer een DNA-profiel van een verdachte opgesteld. In alle gevallen ging het op vrijwillige basis. Maar als in 1990 in Maastricht een verdachte tegen zijn wil eerst tot bloedonderzoek en uiteindelijk tot onderzoek op wangslimvlies wordt gedwongen, leidt dit tot een befaamd arrest: het DNA-arrest. De Hoge Raad beslist in deze specifieke zaak dat artikel 11 van de grondwet vermeldt dat elk individu recht heeft op de onschendbaarheid van zijn of haar lichaam en dat het onder dwang afnemen van lichaamsmateriaal daarmee in strijd is.²⁴ Om het onder dwang afnemen van lichaamsmateriaal mogelijk te maken, dienen er extra regels getroffen te worden. Gegeven deze uitspraak wordt de Commissie Herijking Wetboek van Strafvordering in 1990 aan het werk gezet. Deze zogenoemde commissie-Moons, naar de voorzitter mr. Moons genoemd, komt in 1991 met een rapport en aanbevelingen voor aanpassingen.²⁵ In september 1994 gaat de eerste Nederlandse wetgeving van kracht.

De wetgeving van 1994

In deze wetgeving wordt geregeld dat, gelet op de onschendbaarheid van het lichaam, een verdachte slechts bij misdrijven waarvoor een straf van acht jaar of meer kan worden geëist, gedwongen kan worden om bloed af te geven ten bate van een DNA-analyse. Het afgeven van bloed of ander celmateriaal dient onder toezien van een arts plaats te vinden. Bovendien heeft de verdachte onder alle omstandigheden het recht op een contra-expertise. Indien het bewijsmateriaal niet meer dan één DNA-analyse toestaat, heeft de verdachte ook het recht om het laboratorium uit te kiezen waar het DNA-onderzoek plaats zal vinden. Deze keuze is echter beperkt, omdat de wetgever heeft besloten dat alleen laboratoria die zijn aangewezen bij maatregel van bestuur een DNA-onderzoek mogen uitvoeren. Dit zijn het Nederlands Forensisch Instituut²⁶ in Rijswijk en het Laboratorium voor DNA Onderzoek in Leiden. Beide laboratoria zijn sinds het in werking treden van de wet in het bezit van een accreditatiecertificaat waarmee de kwaliteit van het onderzoek gewaarborgd is. Daarnaast stelt de wet dat het verzoek tot DNA-onderzoek alleen door de rechter-commissaris gedaan kan worden. Het DNA-bewijs dient te allen tijde als aanvullend bewijs te figureren, als het een urgente belangrijke aanvulling is om de waarheid te achterhalen. Dit betekent dat het DNA-onderzoek minstens als tweede bewijs moet gelden en dat er andere goede redenen voorhanden moeten zijn om een persoon te verdenken.

Terwijl de wetgeving de rechten van de verdachte regelt en de deugdelijke gang van zaken in de laboratoria garandeert, wordt zij al heel snel en door ver-

schillende partijen als restrictief ervaren. Het forensisch DNA-onderzoek heeft zich in de loop van de jaren negentig bewezen als een effectief middel in verschillende spraakmakende strafzaken en het heeft een populaire plaats toegewezen gekregen in de media en politiek. Hierdoor werd de roep om een verruiming van de wetgeving steeds luider. Het zou echter zeven jaar duren voordat een tweede wetgeving een feit werd.

De wetgeving van 2001

Deze wetgeving staat in het teken van de ruimere toepasbaarheid van het DNA-bewijs. Niet alleen het succes van dit bewijs, met name in het buitenland waar mogelijkheden werden geschapen voor het aanleggen van grote DNA-(profielen)-databanken, was hieraan debet. Ook het feit dat de ontwikkeling van de technieken het mogelijk maakt om op basis van wangslimvlies in plaats van bloed een betrouwbare analyse te maken. Het nemen van een uitstrijkje met behulp van een wattenstok is minder invasief dan het prikken van bloed. Wangslimvlies werd, gegeven deze ontwikkelingen, een politieke factor van belang. Terwijl het de wetgever in 1994, in casus de lichamelijke onschendbaarheid, niet alleen ging om het prikken van bloed, maar vooral om de informatie die uit het DNA verkregen kon worden, werd het gemak van een uitstrijkje gemobiliseerd om voor een bredere toepasbaarheid te pleiten. Lichamelijke onschendbaarheid werd een kwestie van wel of niet prikken in plaats van een kwestie van erfelijke informatie.

Daarnaast werd de 'urgent belangrijke aanvulling [...] om de waarheid te achterhalen', waarmee het DNA als tweede bewijs gold in 1994, in de nieuwe wetgeving veranderd in 'noodzakelijk voor het onderzoek'. Bovendien mag onder zwaarwegende omstandigheden celmateriaal aan een verdachte ontfutseld worden, door deze bijvoorbeeld een kopje koffie aan te bieden op het politiebureau en dat kopje (en met name het achtergebleven speeksel) vervolgens te gebruiken als basis voor een DNA-analyse.²⁷ Het celmateriaal (wangslim aan een wattenstaafje) hoeft ook niet langer onder toezicht van een arts afgenomen te worden, maar slechts onder diens verantwoordelijkheid. De ruimere toepasbaarheid van het DNA-bewijs wordt ook duidelijk uit het feit dat niet alleen de rechter-commissaris een DNA-onderzoek kan vorderen, maar ook de Officier van Justitie. Bovendien kan dit onderzoek aangevraagd worden bij alle misdrijven waarvoor een voorlopige hechtenis geëist kan worden, met andere woorden, bij misdaden waarvoor vier jaar straf of meer opgelegd kan worden.

Ook de databanken krijgen een ruimere toepassing. De opslagtijd van DNA-profielen wordt voor verschillende categorieën (ernst van het misdrijf) verruimd, maar het wordt bovendien mogelijk om naast een DNA-*profiel* ook het DNA-*materiaal* te bewaren. De wens van forensische wetenschappers om naast DNA-informatie ook het DNA zelf te willen bewaren, ligt in het verlengde van het feit dat de ontwikkeling van de technologie het mogelijk maakt om steeds meer genetische markers (DNA-fragmenten) te gebruiken. Dit betekent dat de DNA-profielen steeds verfijnder opgesteld kunnen worden. Indien echter het DNA van profielen

die in de databanken opgeslagen zijn niet voorhanden is, kunnen die profielen niet bijgesteld worden. De databank van profielen wordt daardoor minder effectief. Echter, hoewel de DNA-profielen opgesteld worden op basis van niet-code-rend DNA (DNA waarvan geen persoonskenmerken afgelezen kunnen worden), maakt de beschikking over een DNA-databank het te allen tijde mogelijk om uit dat materiaal ook persoonsgevoelige informatie te halen.

De wetgever heeft in dit verband besloten dat zowel de informatie (het DNA-profiel) als het celmateriaal zelf (onder andere het DNA) persoonlijke informatie is en blijft. Hiermee valt deze informatie onder de privacywetgeving. Om de rechten van betreffende personen te waarborgen dient het Nederlands Forensisch Instituut regelmatig onderworpen te worden aan een zogenoemde audit, een externe controle.²⁸ Met deze uitbreiding van de databanken beoogt justitie de pak-kans te verhogen, doordat er eenvoudigweg meer profielen in opgeslagen worden, en de databanken te gebruiken als middel om een verdachte aan te wijzen. Als het profiel echter niet in de databank gevonden kan worden, dan blijven politie en justitie in het duister tasten en biedt het DNA-onderzoek geen aanknopingspunten. Precies dit laatste probleem wordt in de meest recente wetgeving een punt van aandacht.

De wetgeving van 2003

Terwijl de tweede wetsverandering jaren heeft geduurd, wordt er snel na het in werking treden van die wet een derde wetswijziging aangenomen. In deze wijziging, van mei 2003, wordt DNA-onderzoek naar *uiterlijk waarneembare kenmerken* geregeld. Hierbij valt te denken aan haar- en oog- en huidskleur, aan leeftijd, sekse en etniciteit. Nu is de stand van de wetenschap zo dat alleen sekse met zekerheid op basis van het DNA vastgesteld kan worden. Populatieverschillen zijn niet eenduidig aan te wijzen, maar kunnen op basis van een statistische kans benaderd worden. Aan deze techniek wordt momenteel ook in Nederland hard gewerkt. Ook de andere genoemde kenmerken zijn object van onderzoek en nog lang niet geïntegreerd in de praktijk. Opmerkelijk is echter dat de minister de mogelijkheden van deze nog virtuele technieken in de wet heeft geregeld, waarbij de toekomstige invoering ervan bij maatregel van bestuur geëffectueerd kan worden. In dit geval loopt de wetgeving dus niet achter de ontwikkelingen aan, zoals vaak verzucht wordt, maar juist voorop.

DNA bevat zoals boven gesteld veel informatie, waarvan slechts een klein deel voor forensisch onderzoek gebruikt wordt. Het DNA kan ook onverwachte informatie bevatten over ziekte en gezondheid. De discussie over het recht om te weten versus het recht om niet te weten bij genetische afwijkingen en de onzekerheden die met genetische kennis gepaard gaan, wordt nog steeds uitgebreid gevoerd in Nederland en daarbuiten. De wetgever heeft daarom vastgelegd dat het bij onderzoek naar uiterlijk waarneembare kenmerken, slechts mag gaan over persoonskenmerken die zichtbaar zijn en waarvan met zekerheid gesteld kan worden dat betrokkene ervan op de hoogte is. Hiermee worden genetische mar-

kers die iets kunnen zeggen over de ziekte en gezondheid van de persoon in kwestie uitgesloten. Ook de ziekte van Down, een chromosomale afwijking, wordt bij wet uitgesloten.²⁹

Gegeven deze overwegingen en de stand der techniek schrijft de wetgever voor dat het bij uiterlijk waarneembare kenmerken gaat over sekse en 'rasverschillen' (*sic*). De sekseverschillen waren al jaren object van forensisch onderzoek. Omdat het in het leeuwendeel van de behandelde gevallen gaat om zedendelicten, was het gebruik van genetische markers die op het Y-chromosoom zitten (het mannelijk sekse-chromosoom) een routine handeling. Die markers zeggen dus iets over de sekse van de dader. Dit ligt anders bij 'rasverschillen'. Het begrip 'ras' is problematisch en ik zal hieronder nader ingaan op de genetische discussie daarover, als ook de behandeling ervan in de aanloop naar deze wetgeving. Hier wil ik vooral stilstaan bij het feit dat het concept van populatie, of het nu onder de noemer van ras, etniciteit of huidskleur valt, een ontwikkeling heeft ondergaan en in het forensisch DNA-bewijs is veranderd van een probleem naar een factor met potenties.

De mogelijkheid van de uiterlijk waarneembare persoonskenmerken lag in de voorgaande wetgeving besloten, namelijk in het gebruik van de databanken om een verdachte op te sporen. Indien het DNA-profiel niet in de databank gevonden kan worden, wordt die mogelijkheid uitgesloten, de dader kan immers iedereen in de populatie zijn. Op basis van onderzoek naar sekse wordt de target-populatie met een factor twee gereduceerd. Kennis over etnische verschillen zou de populatie waarbinnen de verdachte gezocht kan worden nog verder reduceren. Anders dan in het geval van sekseverschil, geven de technieken hiervoor geen eenduidig antwoord. Terwijl het bij sekse om een ja of nee gaat, worden populatieverschillen gemaakt op basis van een statistische benadering. Een persoon uit populatie X kan op basis van een aantal genetische kenmerken ook binnen populatie Y vallen, terwijl deze weer op basis van andere markers tot een andere populatie gerekend kan worden.

Het is met andere woorden de vraag hoe en of deze wetenschappelijke onzekerheden een plek krijgen in de samenleving, wanneer men bijvoorbeeld in verband met een zwaar misdrijf op zoek gaat naar een dader met, zeg, een Arabisch uiterlijk. Kan het in dit geval ook om iemand uit (Zuid)-Spanje gaan? Problematischer nog dan deze statische onzekerheid is de definitie van populatie. Is dat een kwestie van geografische afkomst, van huidskleur, haarstructuur, van nationale identiteit, of weer iets anders? Kortom, wat voor uiterlijk waarneembare kenmerken zullen er in de toekomst meegegeven worden aan een DNA-profiel? En wat voor gevolgen zal dit hebben voor de burgers die aan die kenmerken beantwoorden? Deze vragen zullen via 'trial and error' opgelost worden, of juist onderdeel worden van publiek debat, maar de implicaties zijn niet te overzien. Grote groepen mensen dreigen via deze aanpak gecriminaliseerd te worden. Hier tegenover staat echter de mogelijkheid om verdachten, individuen of groepen, zoals bijvoorbeeld in de Marianne Vaatstra-zaak, waarbij het ging om bewoners van een asielzoekerscentrum, uit te sluiten van een misdaad.

In de begindagen van het DNA-bewijs, waarbij het DNA-profiel voornamelijk als *identificatiemiddel* werd gebruikt, leverde het fenomeen van populatiestructuren een representatieprobleem. Deze representatiekwesitie hield verband tussen de gebruikte markers en de gebruikte referentiepopulatie. De forensisch onderzoekers hebben naarstig gezocht naar methoden om dat probleem op te lossen dan wel te omzeilen. En zoals ik boven heb laten zien, zijn ze daarin geslaagd met behulp van de technologie (toename aan beschikbare genetische markers). Vandaag de dag echter spelen diezelfde populatiestructuren een rol bij het inzetten van DNA-profielen als *opsporingsmiddel*. Maar om de stap te maken tussen populatieverschillen die op het niveau van het DNA gevonden kunnen worden, naar de uiterlijk waarneembare kenmerken van groepen mensen, is een hele stap. In het eerste geval gaat het om verschillen die verbonden zijn met specifieke genetische markers. In het tweede geval, het uiterlijk, gaat het om het product van complexe omgevingsfactoren, waarvan bijvoorbeeld mobiliteit en huwelijkspatronen in een multiculturele samenleving er slechts enkele zijn. De weg die het DNA-bewijs heeft afgelegd, van identificatiemiddel tot opsporingsmiddel, is problematisch en de gevolgen ervan voor de samenleving zijn niet te overzien.

Van populatie naar ras en andersom

In het licht van het bovenstaande is het op zijn minst verwonderlijk dat de wetgever van rasverschillen spreekt. In de behandeling van deze wet in de Tweede Kamer geeft de toenmalige minister van Justitie Korthals een specifiek argument hiervoor dat de moeite waard is om nader te bezien.

De Nederlandse wet- en regelgeving kent geen definitie van het begrip 'ras'. Dit begrip wordt voornamelijk gebruikt om vast te stellen in welke gevallen burgers moeten worden beschermd tegen discriminatie. Daartoe wordt – overeenkomstig het Internationaal Verdrag inzake de uitbanning van alle vormen van rassendiscriminatie en vaste jurisprudentie – het begrip ruim uitgelegd en omvat het tevens: huidskleur, afkomst en nationale of etnische afstamming. Uit deze ruime uitleg komt naar voren dat het begrip 'bevolkingsgroep' een species is van het begrip 'ras'. Omwille van de eenheid in terminologie lijkt het mij bij nader inzien een goede zaak om bij de gebruikelijke uitleg van het begrip 'ras' aan te sluiten. Het doel van de onderhavige regeling, het kunnen achterhalen van de identiteit van de mogelijke verdachte van een ernstig misdrijf, rechtvaardigt ook in dit geval die ruime uitleg. Ik heb er daarom voor gekozen om bij nota van wijziging het uiterlijk waarneembare persoonskenmerk 'bevolkingsgroep' te laten vallen en te volstaan met het ruime begrip 'ras'.³⁰

Hieruit wordt duidelijk dat in eerdere stukken sprake was van bevolkingsgroep (populatie) en dat de voormalige minister besloten heeft om in plaats daarvan het begrip 'ras' te bezigen voor de wetgeving. Dit omwille van de eenduidigheid van de terminologie, maar hoe verhoudt zich dit tot de wetenschappelijke praktijk

waarvan de waarneembare persoonskenmerken afhankelijk zijn?

Binnen de genetica en met name binnen de populatiegenetica, het vakgebied waarbinnen de forensische kennis en technieken ontwikkeld en gebruikt worden, is het begrip 'ras' al meer dan een halve eeuw geleden overboord gegooid. Na de Tweede Wereldoorlog en door de ervaring met de eugenetica in onder andere nazi-Duitsland, heeft de UNESCO twee studies naar raciale verschillen op de agenda geplaatst. Wetenschappers, onder wie genetici, antropologen en fysisch antropologen, hebben zich over het thema 'biologisch ras' gebogen. In 1951 en 1952 verscheen het befaamde *UNESCO Declaration on Race*.³¹ In deze documenten wordt afscheid genomen van het begrip 'ras' en wordt aangegeven dat er geen biologische basis is voor een raciaal onderscheid tussen groepen mensen. In plaats van ras, zo stellen deze documenten, is het begrip 'populatie' veel meer in overeenstemming met de bevindingen van biologisch onderzoek.

Een halve eeuw na de UNESCO-declaratie en als gevolg van revolutionaire ontwikkelingen die binnen de genetica plaats hebben gevonden, wordt niet alleen het onderscheid tussen rassen, maar ook dat tussen populaties sterk ter discussie gesteld. Wat is een populatie? Deze vraag speelde een centrale rol bij het in 1991 opgerichte *Human Genome Diversity Project*, een project dat genetische verschillen en overeenkomsten tussen bevolkingsgroepen in kaart beoogt te brengen. De vraag naar wat een populatie is, was in het begin van dit project van groot belang om vast te stellen volgens welke criteria het celmateriaal van die populaties verzameld diende te worden.³² Is populatie een kwestie van taal, nationale identiteit, huidskleur, regionale setting, of weer iets anders? De biologie heeft daar geen duidelijk antwoord op. Sterker nog: onderzoek dat in het kader van het Human Genome Diversity Project verricht is, laat juist zien dat grenzen tussen veronderstelde populaties kunnen verschuiven, afhankelijk van de gebruikte genetische markers.³³ En precies dit is wat de genetica zo belangrijk en interessant maakt. De hedendaagse genetica is in staat om traditionele en essentialistische verschillen ter discussie te stellen. Hoewel er in de wetenschap en daarbuiten de neiging bestaat om op zoek te gaan naar fundamentele eigenschappen op basis waarvan identiteitsverschillen gemaakt kunnen worden, laat juist de genetica zien dat zo'n eenduidige basis ontbreekt, daarvoor is het DNA te complex en bevat het te veel informatie. Verschillen kunnen gemaakt worden en er kunnen goede redenen bestaan om die onder bepaalde omstandigheden serieus te nemen, maar ze zijn niet onder alle omstandigheden houdbaar of relevant. Verschillen zijn met andere woorden afhankelijk van de gebruikte technieken en van het doel van het onderzoek.

Wat is nu de relevantie van deze discussie voor de nieuwste DNA-wetgeving? Zoals gesteld is het DNA-profiel niet alleen een identificatiemiddel, maar is het met de nieuwe wetgeving een opsporingsmiddel geworden. Het DNA-profiel kan ingezet worden om een verdachte op te sporen. Hierbij bestaat het gevaar van verdachtmaking van grote delen van de bevolking. Burgers die beantwoorden aan een globale beschrijving van de mogelijke dader worden in zo'n geval onder maat-

schappelijke druk gezet, met alle mogelijke stress, ongemak en andere gevolgen van dien. Dit is op een andere manier problematisch wanneer het profiel iets pretendeert te zeggen over ‘het ras’ van de dader. Hoewel, zoals gesteld, het begrip ‘ras’ geen biologische basis heeft, wordt met deze wetgeving DNA aan ras gekoppeld. Dit betekent dat bepaalde kenmerken in het DNA, kenmerken die voor het forensisch onderzoek en voor het opstellen van een DNA-profiel van belang zijn, worden verheven tot waarzeggers over ras. Deze verschillen worden genaturaliseerd en als ras tot stand gebracht. Naar de geschiedenis van ras en genetica en de maatschappelijke gevolgen daarvan is al een hoop onderzoek verricht.³⁴ De literatuur laat zien dat binnen de genetica (of breder, de biologie) een speciale plaats was gereserveerd voor de relatie tussen criminaliteit en biologische rassen.³⁵ Daaruit kunnen we lering trekken, vooral wanneer ons de middelen voor het denaturaliseren van raciale verschillen op een dagelijkse basis worden aangereikt door het vakgebied zelf, de genetica.

Tot slot

Ik zou willen eindigen met de stelling dat het DNA-bewijs niet op zichzelf staat en dat dit vooral zo zou moeten blijven. De geschiedenis van deze forensische techniek heeft laten zien dat ze haar waarde heeft. Niet alleen bij het achterhalen van de dader, maar vooral ook bij het uitsluiten van een verdachte. De ontwikkeling van de gebruikte technieken draagt daar zeker aan bij. Tegelijkertijd leveren de in toename geavanceerdere technieken ook een gevaar op dat in zekere zin ook samenhangt met een overschatting van het DNA-bewijs. Omdat de technologie het mogelijk maakt om op basis van steeds minder materiaal een DNA-profiel op te stellen, wordt dit middel vaker ingezet in casus waar geen enkel ander bewijs of aanwijzing van een misdrijf voorhanden is. Het DNA-profiel dient dan een link te leggen tussen spoor en verdachte, maar eigenlijk ook tussen spoor en misdaad. De laatste link is niet zonder meer vanzelfsprekend. Een biologisch spoor kan immers op verschillende manieren op de plaats van het delict beland zijn, variërend van met opzet daar neergelegd om het onderzoek te verstoren tot puur toeval. Het idee dat het DNA-bewijs in alle gevallen van dienst kan zijn – in het politiek debat wordt het vaak als een wondermiddel voorgesteld – is niet alleen schijn, maar wellicht ook naïef. Anders gesteld, het DNA-bewijs is het sterkst wanneer het niet op zichzelf staat, maar ondersteund wordt door andere technieken van het opsporingsonderzoek. Het DNA-bewijs en een ruimere inzet ervan in het opsporingsonderzoek, maken andere technieken niet overbodig, maar juist sterker nodig.

Noten

- 1 De nieuwe Nederlands wetgeving maakt het ook voor andere geaccrediteerde laboratoria mogelijk om het DNA-bewijs aan te leveren. Het gaat met name om laboratoria in het buitenland.
- 2 Voor een uitgebreide analyse van een dergelijke rechtszaak in het licht van populatie zie M'charek (2000), 'Technologies of Population: Forensic DNA Testing Practices and the Making of Differences and Similarities', *Configurations*, 8, p. 121-158. Zie ook een zaak over een verdachte die tot de Touaregs behoort en waarbij de representativiteit van de populatie ter discussie werd gesteld, Hoge Raad (1998), *Nederlandse Jurisprudentie*, nr. 555. Voor voorbeelden in de Verenigde Staten zie onder andere Richard Lewontin (1995), *DNA Doctrine: Biologie als Ideologie*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- 3 De jurisprudentie voor wetenschappelijke deugdelijkheid is in Nederland gebaseerd op het zogenoemde Anatomische Correcte Poppen Arrest, *Nederlandse Jurisprudentie*, 1989, nr. 748. De Hoge Raad heeft hierin bepaald dat de rechter een beoordeling dient te maken van de wijze waarop er (in de behandeling van een zaak) met het wetenschappelijk bewijs is omgegaan en hij dient te beargumenteren waarom hij de mening en bevindingen van een getuige-deskundige volgt, juist wanneer deze ter discussie zijn gesteld. Hierbij legt de Hoge Raad de nadruk bij een deugdelijke argumentatie. Maar in Nederland is er sinds de jaren tachtig ook een tendens om de kritiek op de 'methodologische ondeugdelijkheid' van het bewijs serieus te nemen, zie J.F. Nijboer (1997), *Strafrechtelijk Bewijsrecht*, Nijmegen: Ars Aequi, p. 171; Petra van Kampen (1998), *Expert Evidence Compared: Rules and Practices in the Dutch and American Criminal Justice System*, Leiden: proefschrift, p.348.
- 4 Dit werk is gepubliceerd in: Alec J. Jeffreys, Michelle Turner en Paul Debenham (1991), 'The Efficiency of Multilocus DNA Fingerprint Probes for Individualisation and Establishment of Family Relationships, Determined from Extensive Casework', *American Journal for Human Genetics*, 48, p. 824-840.
- 5 Voor een overzicht van de ontwikkelingen in Nederland zie, Siem Eikelboom (2000), *De Genetische Vingerafdruk: De waarde van DNA als opsporingsmiddel*, Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij Veen.
- 6 Eric Lander (1989), 'DNA Fingerprinting on Trial', *Nature*, 339: 501-505; Eric Lander (1992), 'DNA Fingerprinting: Science, Law, and the Ultimate Identifier', in: Kevles and Hood (eds.), *The Code of Codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 191-210.
- 7 Zie Eric Lander (1992), 'DNA Fingerprinting: Science, Law, and the Ultimate Identifier', in: Kevles and Hood (eds.), *The Code of Codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 191-210.
- 8 Belangrijk is de studie van de National Research Council in de Verenigde Staten, National Research Council (1996), *The Evaluation of Forensic DNA Evidence*, National Research Council, Washington, D.C.: National Academy Press.
- 9 Voor een beschrijving van de O.J. Simpson-casus, zie Siem Eikelboom (2000), *De Genetische Vingerafdruk: De waarde van DNA als opsporingsmiddel*, Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij Veen, p. 45-48, en een special issue van het tijdschrift *Social Studies of Science* waarin de O.J. Simpson-casus in de context van het forensisch DNA-bewijs wordt geplaatst; Michael Lynch and Sheila Jasanoff, guest editors (1998), 'Contested Identities: Science, Law and Forensic Practice', *Social Studies of Science*, Vol. 28.
- 10 In Nederland is er om deze reden geopperd om DNA-profielen op te stellen van politieagenten met als doel een mogelijke contaminatie van het bewijsmateriaal te traceren. In de laboratoria zijn de DNA-profielen van alle medewerkers reeds opgesteld.

- 11 Het Nederlands Forensisch Instituut organiseert naast training voor politiekorpsen ook training voor rechters en advocaten die de resultaten mede moeten beoordelen. Zie ook Peter J. Vermij (1999), 'Rechters terug naar de collegebank', *Advocatenblad*, 29 september.
- 12 Zie voor voorbeelden van de analogie Alec J. Jeffreys, Michelle Turner, and Paul Debenham (1991), 'The Efficiency of Multilocus DNA Fingerprint Probes for Individualisation and Establishment of Family Relationships, Determined from Extensive Casework', *American Journal for Human Genetics*, 48, p. 824-840; National Research Council (1996), *The Evaluation of Forensic DNA Evidence*, Washington, D.C.: National Academy Press, p. 14 e.v.
- 13 Zie Paul Rabinow (1993), 'Galton's Regret: Of Types and Individuals', *Culture, Medicine and Psychiatry*, 17, p. 59-65.
- 14 Zie voor een mooie analyse Simon A. Cole (1998), 'Witnessing Identification: Latent Fingerprinting Evidence and Expert Knowledge', *Social Studies of Science*, 28, Special Issue on Contested Identities: Science, Law and Forensic Practice, edited by Michael Lynch and Sheila Jasanoff, p. 687-712.
- 15 Zie A. M'charek (2000), 'Technologies of Population: Forensic DNA Testing Practices and the Making of Differences and Similarities', *Configurations*, 8, p. 121-158.
- 16 Voor een beschrijving van deze zaak zie Richard Lewontin (1995), 'DNA Doctrine: Biologie als Ideologie', Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- 17 Richard C. Lewontin en Daniel L. Hartl (1991), 'Population Genetics in Forensic DNA Typing', *Science*, 254: p. 1745-1750.
- 18 Ranajit Chakraborty en Kenneth Kid (1991), 'The Utility of DNA Typing in Forensic Work', *Science*, 254: p. 1735-1739.
- 19 National Research Council (1992), *DNA Technology in Forensic Science*, Washington, D.C.: National Academy Press.
- 20 R. Srinivasan, M. R. Chakraborty en S. P. Daiger (1993), 'Evaluation of Standard Error and Confidence Interval of Estimated Multilocus Genotype Probabilities, and their Implications in DNA Forensics', *American Journal for Human Genetics*, 52: p. 60-70.
- 21 Zie voor een analyse van een casus, A. M'charek (2000), 'Technologies of Population: Forensic DNA Testing Practices and the Making of Differences and Similarities', *Configurations*, 8, p. 121-158. Zie voor een zaak die pas in cassatie werd afgehandeld Hoge Raad (1998), *Nederlandse Jurisprudentie*, nr. 555.
- 22 National Research Council (1996), *The Evaluation of Forensic DNA Evidence*, Washington, D.C.: National Academy Press.
- 23 Dit wordt zichtbaar in het rapport van de zogenoemde commissie-Moons die in 1990 belast werd met het herijken van het Wetboek van Strafvordering met het oog op de regeling van het DNA-bewijs in de wetgeving. In het rapport, dat in 1991 verschijnt, wordt verslag gedaan van de internationale discussie en literatuur en van het feit dat binnen- en buitenlandse deskundigen zijn geraadpleegd om tot een beoordeling te komen inzake de betrouwbaarheid van de techniek: Commissie Herijking Wetboek van Strafvordering (januari 1991), *Het DNA-onderzoek in Strafzaken: Een rapport van de Commissie Herijking Wetboek van Strafvordering*, Arnhem: Gouda Quint.
- 24 Siem Eikelboom (2000), *De Genetische Vingerafdruk: De waarde van DNA als opsporingsmiddel*, Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij Veen, p.82-95.
- 25 Wet van 8 november 1993, Stb. 1993, p. 596 en het Besluit van 4 juli 1994, Stb. 1994, p. 522.
- 26 Het Nederlands Forensisch Instituut heette tot januari 2000 het Gerechtelijk Laboratorium.
- 27 'Als de afname van celmateriaal vanwege zwaarwegende redenen niet mogelijk is (bijvoorbeeld als een verdachte zich hevig verzet) kan gebruikgemaakt worden van niet

- afgenomen lichaamsmateriaal, zoals een haar of speeksel op een koffiekopje'; Ministerie van Justitie (2001), 'Nieuwe DNA-wetgeving treedt 1 november in werking', *Persbericht*, 31 oktober. Het in het geheim uitvoeren van een DNA-onderzoek wordt voor het eerst gedaan in de bekende Marianne Vaatstra-zaak. Hierbij werd bij een verdachte die weigerde mee te doen aan een bevolkingsonderzoek een sigarettenpeuk gebruikt voor het opstellen van een profiel.
- 28 Zie voor de wetgeving, Staatsblad van het Koninkrijk der Nederlanden (2001) 'Wet van 5 juli 2001 tot wijziging van de regeling van het DNA-onderzoek in strafzaken', nr. 335, jaargang 2001. Zie ook Staatsblad, nr. 450, jaargang 2001, voor de inwerkingtreding van de wet.
- 29 Tweede Kamer der Staten-Generaal (2002), 'Wijziging van de regeling van het DNA-onderzoek in strafzaken in verband met het vaststellen van uiterlijk waarneembare persoonskenmerken uit celmateriaal', Jaarvergadering 2001-2002, 28 072, nr. 5.
- 30 Tweede Kamer der Staten-Generaal (2002), 'Wijziging van de regeling van het DNA-onderzoek in strafzaken in verband met het vaststellen van uiterlijk waarneembare persoonskenmerken uit celmateriaal', Jaarvergadering 2001-2002, 28 072, nr. 5, p. 7.
- 31 UNESCO (1951), *UNESCO and its Programme III: The Race Question* Paris: UNESCO Publication 785; UNESCO (1952), 'The Race Concept: Results of an Inquiry', *The Race Question in Modern Science*, Paris: UNESCO Publication, p. 36-91.
- 32 Zie voor een korte bespreking van die discussie M'charek (2004, in druk), 'Een Kwestie van Technieken: Over de buitensporigheid van de genetica en de onbestendigheid van ras', *Krisis*, 4.
- 33 Zie voor voorbeelden M'charek (2005, in druk), *The Human Genome Diversity Project: An ethnography of scientific Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 34 Zie bijvoorbeeld Daniel J. Kevles (1985), *In the Name of Eugenics: Genetics and the Issue of Human heredity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- 35 Zie bijvoorbeeld Troy Duster (1992). 'Genetics, Race, and Crime: Recurring Seduction to a False Precision', P. R. Billings, ed., *DNA on Trial: Genetic Identification and Criminal Justice*, New York: Cold Spring Harbor Laboratory Press, p. 129-141.

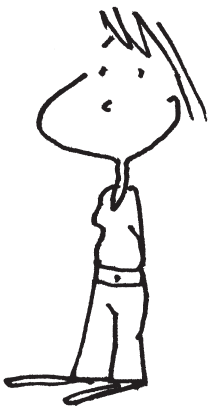
SOMMIGEN VINDEN
DAT WE DE NATUUR
ZORGZAAM MOETEN
BEHEREN.



MET HET OOG OP
DE TOEKOMSTIGE
GENERATIES.



MAAR DAT
LIGT NIET
ZO



IN ONZE
NATUUR.



Natuurbeelden

Op zoek naar een nieuwe verstandhouding met de natuur

Hub Zwart

Op de vraag wat 'natuur' is zijn in de loop van de geschiedenis zeer uiteenlopende antwoorden gegeven. In deze bijdrage wil ik zeven hoofdstukken ('highlights') uit de geschiedenis van het denken over natuur bondig beschrijven. Het betreft fundamentele antwoorden op de (ontologische) vraag naar de zijnswijze van de natuur. In elk van deze antwoorden ligt een morele grondhouding ten opzichte van de natuur besloten. Deze natuurbeelden en hun bijbehorende grondhoudingen zal ik nader concretiseren aan de hand van teksten van filosofische en wetenschappelijke auteurs.

Dit hoofdstuk heeft geen historische, maar een filosofisch-ethische inzet. Het is een poging om inzicht te krijgen in *onze actuele* natuurervaring. Enerzijds door te laten zien hoe het beeld dat ons huidige denken over de natuur domineert, zich verhoudt tot (en verschilt van) eerdere antwoorden op de vraag wat natuur is, maar anderzijds omdat al deze antwoorden tot op zekere hoogte nog steeds actueel zijn, aanwezig zijn, bewust of 'onbewust', in de actuele natuurervaring. Het gaat met andere woorden niet om geschiedenis zonder meer, maar om 'levende' geschiedenis. Al deze natuurbeelden zijn zichtbaar aanwezig in actuele discussies over natuur. Die discussies zijn door deze beelden en houdingen voorgestructureerd.

In voorlopige zin laten de zeven natuurbeelden zich (aan de hand van trefwoorden) als volgt aanduiden.

<i>Natuurbeeld</i>	<i>Grondhouding</i>	<i>Auteur</i>
Physis	Ontzag	Heraclitus
Kosmos	Bewondering	Plato, Ptolemaeus
Creatio	Rentmeesterschap	Thomas van Aquino
Universum	Neutralisering	Newton, Linnaeus, Lavoisier
Landschap	Verlangen	Rousseau, Von Humboldt, Goethe
Wildernis	Strijd	Nietzsche, Darwin
Reservoir	Duurzaamheid	Jonas

Deze natuuropvattingen, en de morele appreciaties van de natuur die erin besloten liggen, hangen overigens nauw samen met onze 'macht' over de natuur, met de invloed van ons handelen op onze natuurlijke omgeving. Naarmate de reik-

wijdte, de invloed van ons handelen toeneemt, worden we ons ook meer bewust van de kwetsbaarheid en uitputbaarheid van de (in eerste instantie onaantastbare en immense) natuur.

De natuur als 'physis'

Physis was de aanduiding die vroege Griekse natuurfilosofen voor de natuur gebruikten. *Physis* verwijst naar datgene wat op eigen kracht, ongedwongen (zonder ons toedoen) opkomt, bestaat en vergaat. Destijds vormden menselijke samenlevingen kleine enclaves in een onmetelijke, alomtegenwoordige, immense en onaantastbare natuur. De actieradius van menselijk handelen was beperkt. De natuur was ontzagwekkend. Dat wil zeggen, de ervaring (grondhouding) die door de immense natuur werd opgeroepen was een ervaring van ontzag: een mengeling van vrees en respect. De morele verantwoordelijkheid van de mens beperkte zich tot de menselijke sfeer, die zeer beperkt van omvang was. Op de natuur als zodanig had het menselijke handelen nauwelijks vat. Dit had tot gevolg dat de natuur als zodanig geen onderwerp van ethische reflectie vormde.

De wetenschappers (natuurfilosofen) uit die periode maakten onderscheid tussen de veranderlijke (zichtbare) en onveranderlijke (onzichtbare) natuur. De ervaring van veranderlijkheid van de natuur kwam bijvoorbeeld tot uitdrukking in de befaamde uitspraak van Heraclitus dat men niet tweemaal in dezelfde rivier kan stappen. De zichtbare, veranderlijke, werkelijke natuur was geen object van wetenschap, en kon geen betrouwbare kennis opleveren. Filosofen (wetenschappers) zochten derhalve naar het onveranderlijke in de natuur, waarbij ze liever op hun conceptuele dan op hun zintuiglijke competenties vertrouwden. Ze speculeerden over de onzichtbare dieptestructuur van de natuur. Dit gold bijvoorbeeld voor de atomisten die meenden dat de veranderlijke, grillige natuur zoals wij die met het blote oog waarnemen, het resultaat is van het samenklonteren en weer uiteenvallen van onzichtbaar kleine, ondeelbare, elementaire deeltjes (atomen). Onder invloed van liefde en haat, *philia* en *neikos*, aantrekking en afstoting, vormden zich tijdelijk de voorwerpen en landschappen zoals die voor het oog waarneembaar zijn. Er werden vier typen atomen ('elementen') onderscheiden: vuur, lucht, water, aarde.

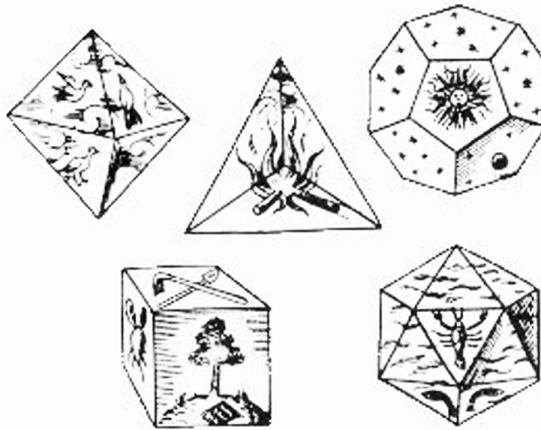
	<i>Koud</i>	<i>Warm</i>
Vochtig	Water	Lucht
Droog	Aarde	Vuur

De Griekse elementen zijn niet dood. Ze leven voort in de alledaagse ervaring, maar ook in de hedendaagse natuurwetenschap, met name als de zogeheten aggregatietoestanden (vaste stof, vloeistof, gas) en in het begrip 'energie'.

De natuur als 'kosmos' (idealisme)

Later (sinds Plato) werd de natuur opgevat als schepping, niet in absolute zin (als *creatio ex nihilo*), maar als het werk van een intelligente, wiskundig onderlegde ambachtsman (Grieks: demiurg) die ooit, aan het begin der tijden, orde stichtte in de chaos. *Kosmos* betekent letterlijk 'sieraad'. De grondgedachte die het kosmosdenken domineerde was dat zich in de natuur een perfecte orde aftekent. Ondanks de veranderlijkheid en grilligheid van de zichtbare, tastbare natuur was het bouwplan ('paradigma') dat deze demiurg aan de chaotische natuur oplegde rationeel, evenwichtig en stabiel (Plato, 29B). In de sterrenhemel was deze perfecte orde zichtbaar en zelfs voor het blote oog waarneembaar. Daar bevonden zich perfecte (bolvormige) lichamen die perfecte (cirkelvormige) bewegingen beschreven langs de oppervlakte van perfecte stereometrische (driedimensionale) figuren: de sferen. Men stelde zich de macrokosmos als een serie concentrische bollen voor.¹

Ook op microniveau, op het niveau van de elementaire deeltjes, zou sprake zijn van wiskundige perfectie (32A-32D, 55B-56C). De natuur, aldus Plato, is opgebouwd uit regelmatige veelvlakken (polyhedra), uit perfecte driedimensionale wiskundige structuren, zoals de kubus en de piramide ('tetrahedron'):



Deze gedachte was uiteraard niet het resultaat van empirisch onderzoek (Plato wantrouwde de zintuigen), maar van reflectie. De grondhouding die met deze natuuropvatting correspondeerde was bewondering, een gevoel dat bijvoorbeeld door de beroemde Alexandrijnse astronoom Ptolemaeus wordt verwoord wanneer hij zegt dat hij niet naar de sterrenhemel kan kijken zonder in een toestand van roes te geraken.

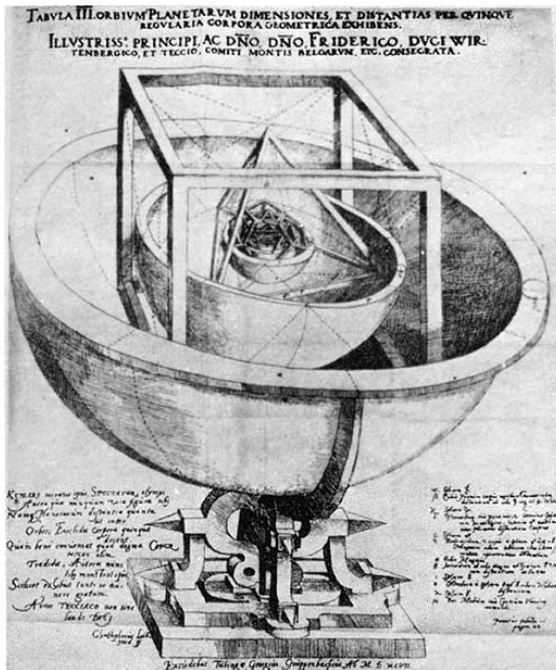
When I trace at my pleasure the windings to and fro of the heavenly bodies, I no longer touch the earth with my feet: I stand in the presence of Zeus himself and take my fill of ambrosia, food of the gods. (Boyer 1968, p. 158)

Deze bewondering had niet betrekking op de nabije, werkelijke natuur, op de natuur die de Grieken in hun alledaagse leven omgaf, de natuur als landschap of als weerbarstige omgeving waarmee de Griekse boerenbevolking destijds te doen had. De natuur als kosmos, dat was de natuur van de filosofen, de sterrenhemel ver boven ons, de elementaire deeltjes die wij niet kunnen waarnemen. Wat men bewonderde was niet de werkelijke, zichtbare natuur, maar de ideale mathematische dieptestructuur. Wat men bewonderde was niet de werkelijke natuur, maar een theoretisch construct, een mathematische idealisering. In feite bewonderde de mens de constructen van zijn eigen intellect die hij op de natuur projecteerde.

Ook etymologisch wordt de antieke nabijheid tussen beschouwen en bewonderen zichtbaar. 'Observeren' komt van het Latijn (*observare*) en betekent letterlijk: in acht nemen. Bijvoorbeeld: een morele regel in acht nemen (Engels: 'to observe a rule'). *Observare* kon in de antieke tijd waarnemen betekenen, maar het betrof destijds een respectvolle wijze van waarnemen. Het waarnemen van natuurverschijnselen ging met respect en bewondering gepaard. Wanneer wij heden ten dage over waarnemen (*observeren*) spreken, dan gebruiken we deze term in een geneutraliseerde zin. Waarnemen en waarden, percipiëren en appreciëren, zijn voor ons twee verschillende activiteiten geworden. In de Oudheid lagen beide functies in elkaars verlengde.

Minstens als onderstroom van het westerse natuurdenken is deze visie lange tijd zeer invloedrijk geweest. Een goed voorbeeld hiervan is het vroege werk van de astronoom Johannes Kepler (1571-1630) die in zijn geschrift *Mysterium Cosmographicum* uit 1596 Plato's elementenleer gebruikte om een mathematisch model van de fundamentele structuur van het universum te ontwerpen. De Griekse astronomie (de astronomie van het blote oog) kende vijf planeten (Mercurius, Venus, Mars, Jupiter, Saturnus). Copernicus introduceerde in 1543 de gedachte dat ook de aarde een planeet is. Deze gedachte is minder revolutionair dan soms wordt gesuggereerd. Ook Copernicus bleef ervan uitgaan dat hemellichamen cirkelvormige bewegingen beschrijven en dat het heelal is opgebouwd uit concentrische bollen (Grieks: 'sferen'). Elke planeet heeft een eigen sfeer (beweegt zich over de oppervlakte van een – denkbeeldige – bol). De gedachte dat de aarde een planeet is, en dat er dus zes planeten zijn, inspireerde Kepler tot zijn poging de vijf veelvlakken van Plato met de zes sferen van Copernicus te combineren. In zijn model zouden de vijf polyhedra geplaatst kunnen worden in de tussenruimten tussen de zes sferen. Het heelal vertoonde met andere woorden een perfecte (harmonische) geometrische structuur. Bij de jonge Kepler is het heelal nog steeds een *kosmos*, een wiskundig sieraad.

Zijn wiskundige fantasie bleek uiteindelijk niet met de feiten te corresponderen, maar vormde wel een belangrijke stap op weg naar Keplers latere baanbrekende ontdekkingen, zoals de ontdekking dat de baan die een planeet beschrijft geen cirkel is maar een ellips.



De natuur als schepping (christendom)

Voor de christenen is God machtiger dan een ambachtsman die chaos omvormt tot een mathematisch geordende kosmos. De natuur in de zin van 'creatio' is een schepping *uit het niets*. In plaats van de natuur louter te bewonderen, ziet de christen voor zichzelf een actievere rol weggelegd. De mens is door God als rentmeester over de natuur aangesteld met als taak de natuur te beheren en te herstellen. De afstand tussen de oorspronkelijke natuur (als perfecte schepping) enerzijds en de werkelijke, zichtbare (gevallen) natuur anderzijds wordt aan ons eigen toedoen toegeschreven. Wij hebben de schepping bedorven (zondeval) en nu is het aan ons om door langdurige arbeid de natuur weer een geordend en menselijk aanzien te geven. De rentmeester heeft de natuur niet in bezit, slechts in beheer. Hij beheert de natuur in overeenstemming met de bedoelingen van de Schepper, diens oorspronkelijke plan, dat in de toekomst (gedeeltelijk) hersteld kan worden.

De actuele, zichtbare natuur is derhalve een pervertering van de natuur in oorspronkelijke staat: de paradijs-toestand. Het paradijs is een optimaal ecosysteem waarin organismen op perfecte wijze zijn afgestemd op hun omgeving. Genesis 2 is een oosters sprookje dat zich afspeelt in een tuin waar arbeid en dood afwezig zijn en het bestaan op lust is aangelegd. Naakt en onbeschaamd verlustigen Adam en Eva zich aan elkaar – veel anders hebben ze niet om handen. De vrucht die niet genuttigd mag worden wekt echter hun verlangen op. De ontknopning ligt voor de hand. Wanneer Adam en Eva er toch van eten, is de betovering opeens

verbroken. Plotseling bevinden ze zich onder radicaal gewijzigde condities, op de aarde, een plek van zwoegen, lijden en onthouding, waar het bestaan niet zelden als een straf ervaren wordt. In het eerste deel van zijn *Summa Theologica* schenkt Thomas van Aquino veel aandacht aan het bestaan van deze nobele wilden. Het resultaat is een aandoenlijke fantasie over hoe het lichamelijke leven er onder ideale omstandigheden, in de Hof van Eden, *in statu innocentiae*, uit moet hebben gezien (Pars Ia, Q 97-98). Het leven was onschuldig en ongerept. Het was een bestaan van genieten, zonder lijden. Het lichaam van de mens had nog niets onbetamelijks. Het lichaam zweette niet, stonk nog niet en zelfs de uitwerpselen hadden nog niets afstotelijks. Men genoot veel intensiever van seks dan tegenwoordig, maar zonder de eerbaarheid op het spel te hoeven zetten.

De natuur als universum (rationalisme)

In de late Middeleeuwen komt een nieuwe stijl van denken op, door Oswald Spengler (1918/1923) als het 'faustische denken' aangeduid. De natuur wordt onderworpen aan experimenteel onderzoek met behulp van apparaten. Deze natuurbenadering, aldus Spengler, is in de veertiende eeuw in een monastieke context ontstaan. Zij legt niet alleen de basis voor de moderne natuurwetenschappen, maar ook voor de moderne techniek. De moderne machine, als belichaming bij uitstek van een energieke, dynamische denkwijze, werd in middeleeuwse kloostercellen geconcipeerd. Albertus Magnus en Roger Bacon waren de eerste machinebouwers en Petrus Peregrinus raakte al gefascineerd door het fantasma van het *perpetuum mobile*. De gotiek, aldus Spengler, dit rusteloze streven naar mateloosheid, deze nadrukkelijke poging om de natuur te overstijgen, is de kindertijd van het industriële tijdperk. In de wiskunde kreeg het faustische denken gestalte in de idee van het oneindige. De Griekse kosmos was een wereld op menselijke schaal. Het faustische universum is onmenselijk leeg en angstaanjagend groot. De mathematische grondstructuur waarmee dit universum wordt ontsloten is niet langer de bol, maar het assenstelsel (met assen van oneindige lengte en een willekeurig centrum).

Een befaamd aforisme uit de *Pensées* van Blaise Pascal luidt: 'Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie' [De eeuwige stilte van die oneindige ruimte beangstigt mij] (206 / 201). In deze zin brengt Pascal de 'horror infini' of 'horror vacui' tot uitdrukking waarvan hedendaagse astronomen geen last meer lijken te hebben. De zeventiende-eeuwse natuurwetenschapper realiseerde zich dat het heelal oneindig groot, leeg, stil en koud is. De traditionele astronomie ging ervan uit dat de hand van God zichtbaar aanwezig is in de perfecte mathematische structuur van het universum, waarin de mens zich thuis voelde. De kosmos was niet alleen opgebouwd uit concentrische bollen, maar volgens de leer van Pythagoras weerklonken in die kosmos ook harmonische klanken (dat wil zeggen harmonieën gebaseerd op perfecte getalsverhoudingen). In het moderne heelal

voelde de mens zich in eerste instantie ‘unheimlich’. Slechts dankzij de religieuze ervaring (de innerlijke intuïtie dat God bestaat), aldus Pascal, zijn wij niet langer eenzaam en alleen in het oneindige, lege heelal. De theologie moest het afschrikwekkende karakter van de nieuwe natuurwetenschappelijke inzichten (met name het inzicht dat de aarde slechts een klein, donker, onopvallend lichaam is in een oneindig groot heelal, omgeven door een atmosfeer, die naarmate de hoogte toeneemt, snel ijler wordt en uiteindelijk overgaat in abiotisch vacuüm), als het ware compenseren.

In de late Middeleeuwen en de vroegmoderne tijd begonnen wetenschappers meer aandacht te krijgen voor de werkelijke, zichtbare natuur. Het voornaamste onderzoeksinstrument was nu niet langer het boek, zoals in de tijd van Thomas het geval was, maar de optische en mechanische instrumenten die wetenschappers zelf gingen bouwen, enerzijds om de natuur (als onafhankelijke variabele) effectiever te manipuleren, anderzijds om de zintuiglijke waarneming (van de natuur als afhankelijke variabele) betrouwbaarder en nauwkeuriger te maken, zoals de telescoop en de microscoop. Het oudste optische instrument, het oerinstrument als het ware, was de *camera obscura*, die in feite van alle andere optische instrumenten een onderdeel vormt. Het laboratorium zelf heeft de structuur van een donkere ruimte die probeert de alledaagse wereld buiten te sluiten om vervolgens een minimum aan input (dat door de onderzoeker maximaal gecontroleerd kan worden) aan een nauwgezet onderzoek te onderwerpen. Wetenschap en techniek sloten als het ware een huwelijk. De wetenschap van de open lucht en het blote oog had afgedaan.

Om het fenomeen licht te bestuderen doet Isaac Newton bijvoorbeeld iets paradoxaals: hij sluit zich op in een donkere kamer, een ‘lichtdichte’ schuur op het erf van zijn vader, om vervolgens een klein gaatje in de wand te boren. Hij reduceert het fenomeen licht tot een minimum dat hij maximaal kan controleren en manipuleren, bijvoorbeeld door het met behulp van een prisma te breken en in een spectrum uiteen te laten vallen. Met andere woorden, Newton laat het fenomeen niet intact, maar onderzoekt het actief, door het te reduceren, te isoleren, te manipuleren. Om die reden wordt hij later door Goethe bekritiseerd: hij *beschadigt* het fenomeen. De menselijke rede ziet slechts in wat zij op grond van haar eigen principes inzichtelijk maakt, aldus Immanuel Kant, en deze gedachte is bij uitstek op het werk van zijn wetenschappelijke held Newton van toepassing. Deze principes gaan aan de ervaring vooraf (a priori). Zij dwingt de natuur zich naar haar principes te richten.

Newton is geen passieve observator van de natuur, maar iemand die de natuur dwingt zich te manifesteren onder condities die hij bepaalt, die de natuur dwingt zich te richten naar zijn principes, die haar dwingt zijn (mathematische) taal te spreken. Hij dwingt haar in een bepaald ‘format’ en beschouwt het natuurlijke fenomeen in functie van condities die hij zelf naar zijn hand kan zetten. Hij boort een gaatje in de wand van een verduisterde schuur (*camera obscura*) om het fenomeen licht te bestuderen. Dat wil zeggen, hij wil wel waarnemen, maar de hoe-

veelheid licht wordt tot een minimum gereduceerd. Vervolgens wordt het licht gebroken en valt in een kleurenspectrum uiteen. Dankzij deze proefopstelling krijgt hij het fenomeen als het ware in zijn macht. Hij bepaalt de condities, vervolgens pas mag het fenomeen zelf zich vertonen. De wiskunde die hij gebruikt is niet langer de wiskunde van de ideale geometrische figuren, maar een wiskunde waarvan het functiebegrip de logische kern uitmaakt. Hij is ervan overtuigd dat verschijnselen aan mathematische modellen beantwoorden en dat we complexe fenomenen, van eb en vloed tot en met de bewegingen van hemellichamen, met behulp van tien cijfers en een handjevol letters uit het alfabet kunnen beschrijven.

René Descartes huldigde nog een passieve, mechanische opvatting van waarnemen. De dingen in de werkelijkheid zenden prikkels uit. Het netvlies registreert deze prikkels. In het bewustzijn komt vervolgens een beeld van het betreffende ding tot stand. Bij Newton manifesteert zich een actieve wijze van waarnemen. Het subject is actief bij de constitutie van het object betrokken. Wij zoeken en onderzoeken het ding met onze blik. Sterker nog, ons waarnemingsvermogen is in belangrijke mate verantwoordelijk voor de wijze waarop het object voor ons verschijnt. De onderzoeker bepaalt de condities waaronder het fenomeen zicht manifesteert. Wanneer Kant over een wetenschappelijke revolutie (een 'Revolution der Denkart') spreekt, staat hem dit voor ogen: passief (en lange tijd: bewonderend) beschouwen (de empirie van het blote oog) maakt plaats voor actief ondervragen.² De wetenschapper is niet langer een scholier, die geduldig wacht tot de natuur (op eigen initiatief) haar geheimen prijsgeeft, maar een rechter die de natuur actief (met behulp van experimenten en meetinstrumenten en het bijbehorende functiebegrip) ondervraagt.

De aanduiding 'universum' staat voor een geneutraliseerde, gehomogeniseerde natuur. Er is geen verticale dimensie meer, geen verschil in status en waarde tussen hemellichamen en 'ondermaanse' natuur. De oude elementen maken aan het einde van de achttiende eeuw door toedoen van Lavoisier en anderen plaats voor de elementen van het periodieke systeem. Een goed voorbeeld van de neutraliserende werking van dit type denken is het programma van Linnaeus, die zich tot doel stelde alle organische vormen stelselmatig onder te brengen in een systeem. De beschreven levensvormen verliezen hun concrete betekenis voor het menselijke bestaan. Het is een gevoelloze natuurbeschrijving. En de betrokken onderzoeker onderwerpt ook zichzelf aan een strak regime. Hij gaat bij zijn beschrijvingen uiterst methodisch en terughoudend te werk.

In moreel opzicht neemt de moderne, rationele opvatting zelfs uitdrukkelijk afstand van de natuur. De 'natuurtoestand' wordt als een situatie van geweld, van onvrijheid en rechteloosheid opgevat. Kenmerkend voor deze toestand is dat in geval van conflict (tussen groepen of individuen) de oplossing in de dood van een van de betrokkenen wordt gezocht. Op een gegeven moment treedt in de menselijke geschiedenis echter een moment van kentering op. Deze kentering bestaat in de erkenning van de rechten van anderen. Op dat moment wordt een burgerlijke samenleving mogelijk, een artefact, een situatie die zich van de 'natuurtoestand' verwijdert.

De natuur als landschap (Romantiek)

De tegenhanger van het moderne rationalisme, dat de natuur objectiverend en met distantie bekijkt, is de Romantiek. Net als christendom en rationalisme beschrijft ook de Romantiek de geschiedenis van de mensheid als een verhaal in drie bedrijven, maar in vergelijking met het rationalisme (en min of meer in de lijn van het christendom) keert zij het schema om. De begintoestand was een idyllische fase, een toestand van harmonie, tussen individuen, maar ook tussen lichaam en geest en tussen mens en natuur. Vervolgens treedt er een crisis op, vindt er een catastrofe plaats. De mens vervreemdt van zichzelf en van zijn natuurlijke omgeving. Vanaf dat moment ontstaat het romantische verlangen naar (gedeeltelijk) herstel van de oorspronkelijke situatie.

De ramp die zich voltrekt krijgt in de tweede helft van de achttiende en de eerste helft van de negentiende eeuw concreet gestalte in de industriële revolutie. De voornaamste grondstof van de industriële revolutie is in eerste instantie hout. De industriële revolutie gaat dan ook met een grootschalige roofofbouw, een grootschalige vernietiging van het pittoreske achttiende-eeuwse boslandschap gepaard, terwijl de blauwe of bewolkte hemel vervuild raakt door grauwe rookpluimen. Juist op het moment dat het landschap wordt vernietigd, ontdekt de romanticus de waarde ervan.

De voornaamste filosofische woordvoerder van de Romantiek is Jean-Jacques Rousseau. Zijn laatste boek, dat in 1782 postuum wordt gepubliceerd, draagt de titel *Les rêveries du promeneur solitaire* (Mijmeringen van een eenzame wandelaar). Het beeld van de eenzame wandelaar in een prachtig natuurlijk landschap is als het ware het archetype van de Romantiek. In de vijfde wandeling beschrijft Rousseau zijn verblijf op het Ile Saint-Pierre in het Lac de Bièvre (Bieler See, Zwitserland) ten noordoosten van het Meer van Genève.

Les rives du Lac de Bièvre sont plus sauvages et plus romantiques que celles du lac de Genève [...] Le pays est peu fréquenté par les voyageurs; mais il est intéressant pour des contemplatifs solitaires qui aiment à s'enivrer à loisir des charmes de la nature, et à se recueillir dans un silence qui ne trouble aucune bruit que le cri des aigles [...] (1782/1965, p. 89).

Op deze plaats wordt het woord 'romantisch' voor het eerst gebruikt. Saint-Pierre is tegenwoordig overigens geen eiland meer, maar een schiereiland. De overheid heeft besloten het waterniveau van het Lac du Bièvre een aantal meters te laten dalen. Tussen het voormalige eiland en de oever strekt zich nu een strook 'nieuwe natuur' uit met rietvelden, paalbruggen en informatieborden. Het romantische gedachtegoed van Rousseau heeft plaatsgemaakt voor het hedendaagse gedachtegoed van de natuurontwikkelaar. Op de top van het oorspronkelijke eiland bevinden zich echter nog steeds de majestueuze eiken die er ten tijde van Rousseau ook al stonden.

Rousseau was niet de eerste Europeaan die de schoonheid en morele betekenis van het ongerepte landschap ontdekte. In 1336 beklom de Italiaanse dichter

Petrarca al de Mont-Ventoux om er van het uitzicht te genieten. Deze gebeurtenis staat officieel te boek als de ontdekking van (de esthetische waarde van) het landschap. Boven aangekomen besluit hij echter een boek te lezen: de *Belijdenissen* van Augustinus. Met andere woorden, bij Petrarca is het landschap eigenlijk nog entourage voor geestelijke (introverte, introspectieve) bespiegeling. Wanneer de jonge Luther twee eeuwen later te voet de Alpen oversteekt, ervaart hij dit niet als een sublieme, adembenemende tocht. Hij ziet onderweg slechts ‘steriele bergen’. Een van de eerste romantici die werkelijk de landschappelijke schoonheid van de Alpen ontdekt is Albrecht von Haller die een *Alpenflora* publiceerde.

De echte ontdekker van het landschap, en het prototype van de romantische natuurwetenschapper was Alexander von Humboldt (1769-1859). In 1799, ruim dertig jaar eerder dan Darwin (wiens reis van 1831 tot 1836 duurde), ondernam Von Humboldt een expeditie naar Zuid-Amerika. Zijn reisverslag maakte hem op slag beroemd. Later zou hij nog andere gebieden, met name Siberië, bezoeken. Hij is de grondlegger van de fysische geografie. Dat wil zeggen, hij onderzocht de relatie tussen klimatologische omstandigheden en de flora van het betreffende gebied. Vertrekpunt is de algemene indruk die het landschap op de bezoeker maakt. Zijn beschrijvingen in *Ansichten der Natur* bevinden zich op de grens van wetenschappelijke en esthetische ervaring. Het zijn als het ware wetenschappelijke schilderijen. Hij onderscheidt zestien verschillende landschappen. Het betreft vormen van vegetatie die, op grond van klimatologische omstandigheden, met elkaar geassocieerd zijn, een *Gesamtbild* vormen. Deze romanticus ziet graag samenhang, harmonie en affiniteit in de natuur. De landschappen worden beschreven aan de hand van de plant die het betreffende landschap een ‘gezicht geeft’ als het ware: de cactus, de palmboom, de heideplant, de spar, de orchidee et cetera. Zijn boek *Kosmos* is een wetenschappelijk *Gesamtkunstwerk*.

Een andere belangrijke romantische natuuronderzoeker was Goethe. In een autobiografische terugblik op zijn botanisch onderzoek vertelt hij hoe hij in eerste instantie met veel enthousiasme de plantenwereld in kaart brengt met behulp van het rationalistische systeem van Linnaeus. Uiteindelijk kon deze manier van kijken hem niet bevredigen. Zijn onbehagen in de classificerende plantkunde nam toe. In het werk van Rousseau ontdekt hij een geheel andere wijze om de plantenwereld te ontsluiten.³ De aandacht van Rousseau ging uit naar planten die hij op zijn wandeltochten ontmoette (letterlijk), die iets voor hem betekenden. Hij besluit de plant, in navolging van Rousseau, op een meer dichterlijke wijze te benaderen en oog te hebben voor de plant als concrete *gestalte*, (voor de plant) *als geheel* (daar waar de rationalistische, classificerende botanicus enkel oog heeft voor specifieke, bij voorkeur kwantificeerbare onderdelen zoals het aantal meeldraden). Het werk van Von Humboldt maakt dat hij zich definitief tot een romantische natuurvisie bekeert.

De natuur als wildernis (realisme)

Dertig jaar na Von Humboldt gaat ook Charles Darwin op weg naar Zuid-Amerika. Aanvankelijk is hij romanticus. Hij ontwaart harmonie en samenhang in de natuur. Geleidelijk echter daagt een geheel ander natuurbeeld: het realisme. Deze zienswijze (letterlijk: deze stijl van kijken) ziet in de natuur geen samenhang en harmonie, maar een toestand van strijd.⁴ Zij ontwaart een woekerende natuur, ziet competitie, *struggle for survival*, voortplantingsdrift en massasterfte. Darwins boek *The origin of species* introduceert een nieuwe, realistische manier van kijken, zoals die ook elders in opkomst is, bijvoorbeeld in de romanliteratuur en in de politiek.

Deze zienswijze slaat aan. Uiteenlopende politieke stromingen bijvoorbeeld zien in Darwins realistische natuurvisie een morele rechtvaardiging voor hun politieke ideologie. Terwijl Karl Marx zijn boek *Das Kapital* aan Darwin had willen opdragen (laatstgenoemde bedankte voor de eer), streefde de vooraanstaande marxist Karl Kautsky (1907) een synthese tussen marxisme en darwinisme na. Hij zag in de klassenstrijd een voortzetting van de natuurlijke strijd tussen variëteiten. Ook voor liberalen vormde Darwins boek een inspiratiebron. Zij zagen daarin een rechtvaardiging van hun maatschappijopvatting die zich baseerde op maatschappelijke competitie en *survival of the fittest*. De natuurlijke orde zet zich voort in de maatschappelijke strijd om het bestaan. Ook het nationaal-socialisme ten slotte liet zich door Darwin inspireren. Hitler beschrijft in zijn boek *Mein Kampf* de geschiedenis als een strijd op leven en dood tussen menselijke variëteiten. Een filosofische vertegenwoordiger van het realisme is Friedrich Nietzsche (1844-1900). De mens maakt in zijn ogen deel uit van een woekerende, genadeloze, gewetenloze, tirannieke, maar vooral ook: extreem creatieve en productieve natuur.

De natuur als reservoir

In 1979 publiceerde Hans Jonas zijn boek *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. De titel verwijst naar het boek *Das Prinzip Hoffnung* van Ernst Bloch waarin wordt gesteld dat het actuele handelen gemotiveerd moet worden door (en beoordeeld moet worden vanuit) een utopisch ideaal, vanuit het perspectief van de ideale eindtoestand die men wil realiseren. In zijn boek wil Jonas dit utopisme bekritisieren, maar de aandacht voor de toekomst neemt hij over.

De technologie, aldus Jonas, hield ooit de belofte in van een betere, meer humane wereld, maar is nu zelf een bedreiging geworden. De huidige situatie is historisch gezien zonder precedent en tart elke vergelijking met eerdere ervaringen. Dit betekent dat we niet op de traditionele ethiek kunnen vertrouwen om de huidige situatie te beoordelen. We hebben dringend behoefte aan een geheel nieuwe ethiek. Tot nog toe had ethiek vooral oog voor de directe gevolgen van ons

handelen, met name voor andere individuen. Het was een mensgerichte ethiek van de korte termijn. Inmiddels is de actieradius van menselijk handelen dramatisch toegenomen. Onze beslissingen hebben mondiale implicaties en grote gevolgen, voor alle levensvormen, vooral ook op langere termijn. Eeuwenlang had menselijk handelen nauwelijks gevolgen voor de natuur, de ecosfeer. De natuur zorgde als het ware voor zichzelf. Nu zijn we verantwoordelijk geworden voor onze natuurlijke omgeving. In zijn boek probeert Jonas de bijzondere aard van deze verantwoordelijkheid te thematiseren. Een naasten-ethiek voldoet niet langer, we hebben behoefte aan een ethiek die zich rekenschap geeft van de belangen van toekomstige generaties. De mens is voor de hele natuur verantwoordelijk geworden en dat is – historisch gezien – een novum. De grens tussen menselijke samenleving en natuur is weggefallen. We kunnen echter niet volledig op de natuurwetenschap vertrouwen, want de wetenschap kan ons wel vertellen wat de gevolgen van ons handelen zullen zijn, maar kan die gevolgen niet moreel beoordelen. Daartoe hebben we behoefte aan een nieuwe ‘imperatief’, die volgens Jonas op drie manieren geformuleerd kan worden.

Handel zo dat de effecten van je handelen verenigbaar zijn met het voortbestaan van echt menselijk leven op aarde;

Handel zo dat je de voorwaarden voor het voortbestaan van echt menselijk leven op aarde niet in gevaar brengt;

Handel zo dat je de integriteit van toekomstige generaties respecteert.

Deze ethiek denkt nog altijd antropocentrisch. De natuur wordt in wezen opgevat als een reservoir dat we op een rechtvaardige wijze moeten beheren in het belang van toekomstige generaties mensen.

De ethiek van Jonas laat onverlet dat de natuur voor ons een ‘reservoir’ geworden is, een grondstof die geëxploiteerd moet worden – al dan niet op duurzame wijze. Het duurzaamheidsdenken is verwant met het rentmeestermodel. Als de natuur een reservoir is, dan doen we er verstandig aan dit reservoir op een duurzame wijze te beheren, niet alleen om redenen van eigenbelang, maar ook met het oog op de rechten van toekomstige generaties. In het rentmeestermodel worden wij in ons doen en laten beoordeeld door een externe, kritische instantie: de Schepper die (in de toekomst) zal beoordelen hoe wij de natuur die ons ter beschikking stond hebben gebruikt. Deze rol is nu overgenomen door de ‘toekomstige generaties’. Zij zijn het die ons zullen beoordelen, misschien veroordelen. Wij hebben het reservoir niet in bezit, maar moeten het, met het oog op de belangen van toekomstige generaties, zorgvuldig en verantwoordelijk gebruiken, een geseclariseerde variant kortom van de rentmeestergedachte. We hebben, meer dan ooit, de kwetsbaarheid van de natuur ontdekt. Zoals ooit de menselijke samenleving een enclave vormde te midden van een immense natuur, zo is nu de natuur zelf een enclave, een reservaat geworden te midden van een gigantische, menselijke technotoop. Wij ervaren, meer dan ooit, de enorme actieradius van

ons handelen en onze verantwoordelijkheid voor de natuur. Juist op het moment dat de natuur (als landschap, als wildernis) wordt bedreigd, ontdekken we het belang van een milieuetiek. Wetenschappelijk komt deze natuurervaring tot uitdrukking in de opkomst van nieuwe disciplines (zoals ecologie of *sustainability science*) en in het onderzoek naar biodiversiteit en klimaatsveranderingen.

De filosoof Martin Heidegger (1889-1976) plaatst kanttekeningen bij deze manier van denken. Volgens hem zullen duurzaamheidsdenken en *sustainability science* ons niet redden. Zij bevestigen slechts de crisis die een uitdrukking is van onze berekenende wijze van denken en onze uitleg van de natuur als grondstof. De gedachte dat wij de natuur zouden moeten redden veronderstelt nog steeds een activistische mensopvatting. Beter is het gelaten af te wachten tot een andere, meer zorgzame en dichterlijke wijze van omgaan met de natuur zich aandient, wanneer wij de natuur weer *laten zijn* en zij zich weer manifesteert als *physis*: datgene wat, zonder ons toedoen, opkomt en vergaat.

Besluit

De vraag die ons (na dit overzicht van mogelijke, min of meer coherente natuurbeelden zoals die in de loop van de geschiedenis te voorschijn traden), nog rest is de normatieve vraag vanuit welk natuurbeeld, vanuit welke grondhouding wij nu en in de nabije toekomst de natuur tegemoet zouden moeten treden. Tot op zekere hoogte is dit een zinloze vraag, omdat een natuurbeeld in de regel voor de betrokkenen een basale evidentie, een historisch apriori is waaraan we ons niet zomaar kunnen onttrekken. Dit neemt niet weg dat de ethiek ons aanspoort tot een kritische reflectie op de mogelijkheden en beperkingen van het natuurbeeld dat in ons eigen denken en handelen werkzaam is. In zijn boek *Das Prinzip Verantwortung* (1979) stelde Hans Jonas zoals gezegd dat de actuele situatie zonder precedent is. Menselijke beslissingen en maatschappelijke trends hebben een enorme invloed op de ooit onaantastbare en onuitputtelijke natuur. We hebben behoefte aan een geheel nieuwe ethiek.

Sinds Jonas zijn de macht en invloed van de mens ten opzichte van de natuur alleen maar toegenomen, zo lijkt het. De menselijke invloed op omgeving en klimaat is zo alomtegenwoordig dat er in feite sprake is van een nieuw geologisch tijdperk, het antropoceen (Crutzen & Stoermer 2000). Volgens Spengler is dit het onontkoombaar resultaat van de faustische stijl van leven en denken die zich meester heeft gemaakt van onze cultuur. Het betreft een stijl die gekenmerkt wordt door energie en dynamiek, door een wil tot macht en beheersing. Dat organismen een grote invloed hebben op hun omgeving is niet uniek, denk bijvoorbeeld aan plantaardige levensvormen die ooit zuurstof in onze atmosfeer introduceerden als afvalproduct, en daarmee de ontwikkeling van nieuwe levensvormen mogelijk maakten. Wij *weten* echter wat wij doen. Wij kunnen de effecten van onze aanwezigheid meten en *in beginsel* kunnen we ons gedrag aanpassen en bij-

stellen. Toekomstige generaties zullen ons vroeg of laten kritisch beoordelen.

De vraag dringt zich echter op of deze poging de milieucrisis te beheersen door gedragsverandering af te dwingen niet zelf weer een expressie is van die faustische stijl die de milieucrisis in feite heeft veroorzaakt. Is het niet zo dat we onszelf, als we deze gedachtegang volgen, nog steeds zien als de instantie die zou moeten proberen de lotgevallen van de planeet te controleren? Met andere woorden, we kiezen nog steeds een antropocentrisch vertrekpunt. Of is dat onontkoombaar en moeten we die verantwoordelijkheid op ons nemen? Het alternatief is om (min of meer voortbouwend op Heidegger) te stellen dat er sprake is van een complexe, moeilijk te sturen en onmogelijk te beheersen co-evolutie van menselijke activiteit en natuurlijke omgeving. Dit is een creatief proces dat een invloed zal hebben op de bestaanscondities van vrijwel alle soorten, inclusief onszelf. Terwijl sommige levensvormen onder druk komen te staan, zullen andere juist floreren en tot ontwikkeling komen. Wellicht is menselijke activiteit maar een deel van de verklaring van de klimaatsverandering die wij denken waar te nemen. Het betreft een complex proces dat zich niet zomaar laat reduceren tot menselijke activiteit als factor. Moeten we, om adequaat positie te kiezen in deze periode van milieucrisis, niet vertrekken vanuit een meer bescheiden, post-faustiaanse visie op onze plaats in de natuur?

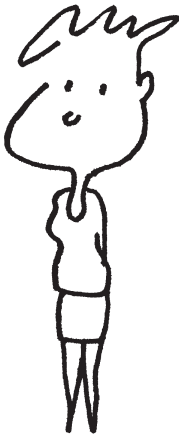
Literatuur

- Aquino, Thomas van (1922), *Summa Theologica*, Turiijn: Marietti.
- Boyer, C.B. (1968), *A History of Mathematics* (2^e druk), New York: Wiley.
- Crutzen, P.J., E.F. Stoermer (2000), "The "Anthropocene"", *IGBP Newsletter*, 41, 17-18.
- Darwin, Charles (1859/1985), *The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, Harmondsworth: Penguin, 1985.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1912), 'Der Verfasser teilt die Geschichte seiner botanischen Studien mit', in: *Goethes Werke 36: Zur Naturwissenschaft*, Berlin / Leipzig / Wien / Stuttgart: Deutsches Verlagshaus Bong & Co., p. 52-68.
- Jonas, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Kautsky, Karl (1907), *Ethiek en materialistische wereldbeschouwing*, vertaald door H. Gorter, Rotterdam: Wakker.
- Plato, Plato IX: Timaeus. Loeb Classical Library, (1929/1999) Cambridge: Harvard University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1782/1965), *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris: Gallimard (Le Livre de Poche).
- Spengler, Oswald (1918/1923), *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (33^e druk), München: Beck.

Noten

- 1 Cf. Peter Sloterdijk (1999), *Sphären II: Globen (Makrosphärologie)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2 'Naturforschern [...] begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwürfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetze vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihren Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesteze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestaltn Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.' (*Kritik der reinen Vernunft*, B XIII)
- 3 'Indessen sich dergestalt meine botanischen Kenntnisse und Einsichten in lebenslustiger Geselligkeit erweiterten, ward ich eines einsiedlerischen Pflanzenfreundes gewahr, der mit Ernst und Fleiß sich diesem Fache gewidmet hatte. Wer wollte nicht dem ik höchsten Sinne verehrten Johann Jakob Rousseau auf seinen einsamen Wanderungen folgen, wo er, mit dem Menschengeschlecht verfeindet, seine Aufmerksamkeit der Pflanzen- und Blumenwelt zuwendet und in echter, gradsinniger Geisteskraft sich mit den stillreizenden Naturkindern vertraut macht.' (1912, p. 59).
- 4 'We behold the face of nature bright with gladness, we often see superabundance of food; we do not see, or we forget, that the birds which are idly singing round us mostly live on insects or seeds, and are thus constantly destroying life; or we forget how largely these songsters, or their eggs, or their nestlings, are destroyed by birds and beasts of prey; we do not always bear in mind, that though food may be now superabundant, it is not so in all seasons of each recurring year...' (1859/1985, p. 116).

HET ENIGE
WAT DE MENSEN
ONDSCHIEDT
VAN DE DIEREN
IS DAT SOMMIGE
MENSEN



KUNNEN
FILOSOFEREN.



De filosofie van dierenrechten

Paul Cliteur

In 1789, het jaar waarin de Franse Revolutie probeerde een einde te maken aan de ongelijkheid tussen sociale klassen van mensen, schreef de Britse filosoof Jeremy Bentham (1748-1832) enkele profetische woorden over de rechtspositie van het dier.

The day may come when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may one day come to be recognized that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the os sacrum are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate. What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or perhaps the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day or a week or even a month, old. But suppose they were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they reason? nor Can they talk? but, Can they suffer?'

Deze passage, door Bentham geformuleerd als voetnoot, is bijzonder rijk aan ideeën. Hier worden enkele zaken aangestipt die later door auteurs als Peter Singer, Tom Regan, James Rachels en anderen werden uitgewerkt.

Bentham verwijst naar de opvattingen van de Franse revolutionairen die hadden ingezien dat de slavernij verwerpelijk is. Bentham zegt: zij hadden gezien dat de zwarte kleur van de huid geen reden vormt waarom men iemand aan de wreedheid van een folteraar mag onderwerpen. Doet men dat wel, dan maakt men zich schuldig aan wat wij tegenwoordig *discriminatie* noemen. Men maakt dan een onderscheid op irrelevante of moreel verwerpelijke gronden. Zo is huidskleur irrelevant als onderscheidend criterium om uit te maken of iemand als bibliothecaris kan worden aangenomen of de leider kan worden van het voetbal elftal. Maar als het nu zo is, houdt Bentham ons voor, dat de Fransen de irrelevantie van de huidskleur voor bepaalde zaken hebben vastgesteld, zou het dan ook niet kunnen dat allerlei zaken die wij nu heel relevant achten voor het toekennen of onthouden van rechten aan levende wezens, eens heel anders zullen worden gewaardeerd? Wij gaan ervan uit dat menselijke dieren rechten hebben en niet-menselijke dieren niet. Maar waarop is die overtuiging gebaseerd, vraagt Bentham ons? Ze is waarschijnlijk gebaseerd op een aantal zaken die ons van die-

ren onderscheiden. Tussen mens en dier trekken we een ‘insuperable line’. Hij noemt dan enkele punten waarop mensen zich van dieren onderscheiden. Het verschil kan gezocht worden in ‘het aantal benen’. De mens loopt rechtop, op twee benen, in tegenstelling tot het dier, dat – vele dieren althans – op vier benen loopt. Het kan gezocht worden in de aard van de huid. Maar men kan ook denken aan twee andere verschillen. Mensen hebben het vermogen van de rede (‘the faculty of reason’). Ook wordt vaak gezegd: mensen kunnen spreken (‘the faculty of discourse’). Bentham zegt nu: dat mag allemaal waar zijn, maar is het relevant? Daaraan kan men twifelen.

Bentham eindigt met het aan de orde stellen van een dilemma. Hij laat door middel van een eenvoudig voorbeeld zien dat we kennelijk geen gebruik maken van de criteria zoals hier aangedragen. Hij vergelijkt een volwassen hond of paard met een kind van een dag, een week of een maand oud. Het valt niet te ontkennen dat de hond of het paard de baby of de foetus overtreft in rationaliteit of het vermogen tot spraak. Toch kennen we de dieren geen rechten toe en wel aan de baby of de foetus. Hoe komt dat? We hebben hier te maken met een inconsequentie, suggereert Bentham.

Van hieruit zou hij natuurlijk nog verschillende kanten uit kunnen. Hij zou kunnen zeggen dat aan foetussen helemaal geen rechten toekomen en aan kinderen alleen vanaf de leeftijd dat zij kunnen spreken of redeneren. Wanneer het vermogen tot spraak of het vermogen tot redeneren inderdaad die ‘insuperable line’ zou zijn die de mens van het dier zou moeten onderscheiden, dan zou dat inderdaad niet vreemd zijn.²

Bentham voelt echter goed aan dat niemand dat zal willen. Maar wat kunnen we *dan* doen? Het enige wat we kunnen doen is aan dieren dezelfde soortspecifieke rechten toekennen als we aan mensen toebedelen. Eens zullen we daar dan ook waarschijnlijk wel toe overgaan, zo suggereert hij. Eens zullen we de ‘ontdekking’ doen dat we dieren eeuwenlang hebben geknecht zonder dat daarvoor een morele rechtvaardiging bestaat. De Fransen hebben ontdekt dat de kleur van de huid geen grond is om onderscheid te maken tussen mensen. Zo zullen we ook eens tot de ontdekking komen dat de kenmerken die mens en dier van elkaar onderscheiden, geen goede redenen zijn om een verschil in rechten mee te rechtvaardigen. Wat we moeten doen is die criteria van de spraak en van de rede verwerpen als goede criteria voor de distributie van rechten. Bentham plaatst daar vervolgens een ander criterium voor in de plaats. De vraag is of wezens kunnen *lijden*. Kortom, het vermogen tot gevoel zal ons nieuwe criterium moeten zijn voor de distributie van rechten. Omdat zowel mensen als niet-menselijke dieren kunnen lijden, hebben we daarmee een reden om voor beide soorten de belangen in het oog te houden. Bentham was de eerste die op de praktische consequenties wees voor recht en moraal van het gemeenschappelijk vermogen dat menselijke en niet-menselijke dieren hebben om te lijden.³

Het traditionele wereldbeeld

Bentham ging hiermee in tegen wat men het traditionele wereldbeeld kan noemen. Het traditionele wereldbeeld wordt vaak geassocieerd met de gedachte dat een bepaalde van God gegeven of natuurlijke hiërarchie in wezens kan worden onderkend.

En God zeide: laat Ons mensen maken naar ons beeld, als onze gelijkenis, opdat zij heersen over de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over het vee en over de gehele aarde en over al het kruipend gedierte, dat op de aarde kruipt. En God schiep de mens naar zijn beeld; naar Gods beeld schiep Hij hem; man en vrouw schiep Hij hen. En God zegende hen en God zeide tot hen: Weest vruchtbaar en wordt talrijk, vervult de aarde en onderwerpt haar, heerst over de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over al het gedierte, dat op de aarde kruipt. En God zeide: Zie, ik geef u al het zaaddragend gewas op de gehele aarde en al het geboomte, waaraan zaaddragende vruchten zijn; het zal u tot spijsz dienen. Maar aan al het gedierte der aarde en al het gevogelte des hemels en al wat op de aarde kruipt, waarin leven is, (geef ik) al het groene kruid tot spijsz; en het was alzo.

Aldus Genesis 1:26-29. Het is een passage die de laatste tijd in toenemende mate opduikt in beschouwingen over de ecologische crisis. Vaak wordt het streven tot de onderwerping van de natuur in verband gebracht met het verlichtingserfgoed. In dat verband wordt Francis Bacon vaak opgevoerd. *Knowledge is power*. Door de natuur te onderwerpen kunnen we haar aan onze wensen dienstbaar maken.⁴ De meeste auteurs over dit onderwerp zien daarom wetenschap en techniek als de belangrijkste boosdoeners.

Als we echter Genesis mogen geloven is de joods-christelijke visie op mens en natuur bepalend geweest voor het traditionele wereldbeeld.

Weest vruchtbaar en talrijk, lezen we in de door mij zo uitvoerig geciteerde passage uit Genesis. Dat is een verontrustende aansporing in een tijd van overbevolking. Ook het *onderwerpt haar* en woorden als *heersen* en *tot spijsz dienen* maken de centrale positie van de mens duidelijk. ‘Ik geef u al het zaaddragend gewas op de gehele aarde en al het geboomte’, zegt God tot de mens.

Ook psalm 8 maakt duidelijk dat de dieren en de rest van de natuur geheel ondergeschikt aan de mens worden gezien. ‘De mens, de kroon der schepping Gods’, heet de psalm. Het begint met een lofprijzing op God (‘hoe heerlijk is uw naam op de ganse aarde’) en gaat dan over op wat God aan de mens heeft gegeven.

*Aanschouw ik uw hemel, het werk van uw vingers, de maan en de sterren, die Gij bereid hebt;
Wat is de mens, dat Gij zijner gedenkt,
en het mensenkind, dat Gij naar hem omziet?
Toch hebt Gij hem bijna goddelijk gemaakt, en hem met heerlijkheid en luister gekroond.
Gij doet hem heersen over de werken uwer handen, alles hebt Gij onder zijn voeten gelegd;
schapen en runderen altogader
en ook de dieren des velds,*

*de vogelen des hemels en de vissen der zee,
hetgeen de paden der zeeën doorkruist.*

Ook hier weer die woorden ‘goddelijk maken’, met ‘heerlijkheid en luister bekronen’, ‘heersen over de aarde’, alles ‘onder de voeten leggen’ van de mens.

Lynn White. Het christendom als oorzaak van de ecologische crisis

In 1967 schreef de Amerikaanse historicus Lynn White, verbonden aan de Universiteit van California in Los Angeles, een artikel waarin hij de orthodox-christelijke arrogantie ten aanzien van de natuur verantwoordelijk hield voor de milieucrisis.⁵ Het opstel sloeg in als een bom. Kennelijk verwoordde White iets wat al lang bij velen leefde. De tendens tot het domineren van de natuur, zo duidelijk uitgesproken in Genesis, stelt hij verantwoordelijk voor de milieucrisis die de westerse wereld doormaakt.

Opvallend is dat White zelf een christen is. Dat lijkt op het eerste gezicht vreemd, maar het verklaart misschien dat hij het christelijk erfgoed weliswaar wil aanklagen, maar niet verwerpen. Het christendom is schuldig, maar kennelijk niet ‘beyond redemption’.

De victorie van het christendom over het paganisme, schrijft White, was de grootste mentale revolutie in de geschiedenis van onze cultuur. Hij is zich ervan bewust dat we tegenwoordig niet meer in een cultuur leven die we probleemloos als ‘christelijk’ kunnen aanduiden. Maar dat neemt niet weg dat bepaalde manieren van denken en ook onze taal doordrenkt zijn van christelijke ideeën. ‘Our daily habits of action’, schrijft White, ‘are dominated by an implicit faith in perpetual progress which was unknown either to Greco-Roman antiquity or to the Orient’⁶. Hij spreekt van de *joods-christelijke teleologie* die ons wereldbeeld in vergaande mate bepaalt. White schrijft: ‘Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen’⁷. Misschien heeft alleen de godsdienst van Zarathustra het dualistische statuut tussen de mens en de natuur even sterk beklemtoond als in het christendom het geval is. Voor de andere religies geldt dat de mens een veel bescheidener plaats krijgt toegewezen. White gaat zelfs zover om te zeggen: ‘By destroying pagan animism, Christianity made it possible to exploit nature in a mood of indifference to the feelings of natural objects.’⁸

Het centraal stellen van de mens (antropocentrisme) ten koste van de rest van de natuur vinden we overigens niet alleen in het joods-christelijk denken, maar ook in een dominante traditie in het antieke gedachtegoed. Zo schrijft Aristoteles in de *Politica* dat de planten bestaan voor de dieren. En de dieren bestaan weer voor de mens. Van de tamme dieren kan de mens gebruikmaken voor zijn voedselvoorziening. Op wilde dieren moet de mens soms jagen voor zijn pels en andere producten. De natuur heeft niets voor niets gemaakt. Uiteindelijk bestaat alles ter meerdere glorie van de mens.⁹

Thomas van Aquino neemt ook dit, net als zoveel andere zaken, van Aristoteles over. In de *Summa Contra Gentiles* wijst hij op de misvatting van diegenen die stellen dat het zondig zou zijn voor de mens om dieren te doden. Dat is onzinnig, zegt Thomas, want dieren bestaan alleen voor de mens. Vandaar dat God tot Noach zei dat hij al het groen en al het vlees aan de mens had toegedacht.¹⁰

Alternatieve tradities binnen het traditionele wereldbeeld

Het lijkt verantwoord te stellen dat de ondergeschikte positie van het dier in de westerse cultuur te verklaren valt uit de dominantie van het joods-christelijke wereldbeeld dat een alliantie was aangegaan met een dominante lijn in de antieke filosofie: de rationalistische traditie.

Overigens waren natuurlijk ook vóór Bentham wel individuele denkers te vinden die aan het dier een belangrijker plaats hebben toebedeeld dan overeenkomt met het dominante wereldbeeld. Zo zijn voor de positie van het dier opvattingen over zielsverhuizing van belang.¹¹ Een aanhanger van de zielsverhuizing was Pythagoras die op zijn beurt dit idee weer ontleende aan de Egyptenaren. Bij de Egyptenaren geloofde men in de mogelijkheid dat de zielen na de dood in dieren veranderden. Daarbij zou het vooral gaan om vogels, maar ook om vlinders, slangen, krokodillen en zelfs planten. Waarschijnlijk heeft ook Pythagoras gemeend dat dieren tot de kringloop van reïncarnatie zouden behoren.

Van Pythagoras wordt verteld dat hij zich moeiteloos verschillende zaken uit wel tien of twintig van zijn levens wist te herinneren. Het geloof in de zielsverhuizing bracht Pythagoras niet alleen tot een vriendelijke houding tegenover zijn medemensen, maar ook tegenover de dieren. Overal wilde hij helpen en terzijde staan. In pythagoreïsche kringen werden ook vrouwen hoog geacht, evenals slaven. Je zou eens als slaaf reïncarneren of als vrouw!

Zijn opvattingen riepen overigens ook al in de Oudheid tegenspraak en zelfs spotternij op. Xenophanes vertelt dat Pythagoras eens had gezien dat een hond werd geslagen die luid jankte. Pythagoras was daarover ernstig ontzet, want hij meende in het gehuil de stem van een overleden vriend te horen. Zijn opvattingen over zielsverhuizing brachten Pythagoras waarschijnlijk ook tot zijn vegetarisme.

Ook in het oude India brachten de opvattingen over reïncarnatie een heel andere houding tegenover het dier met zich mee dan in het Westen. In het dier zou een overleden voorouder kunnen huizen. In de boeddhistische leer dient men medelijden te betrachten tegenover elk wezen dat lijdt – ook het dier. In de westerse wijsbegeerte is het vooral Arthur Schopenhauer (1788-1860) die deze traditie heeft geïntroduceerd. Schopenhauer verbond daaraan verlichte opvattingen over de positie van het dier.¹² Schopenhauer is van mening dat zijn eigen ideeën over moraal zich *daarom* superieur bewijzen aan die van zijn collega-filo-

sopen, omdat zijn ethiek ook dieren in bescherming neemt. De vermeende rechteloosheid van dieren, de waan dat onze houding tegenover dieren zonder morele betekenis is of dat we tegenover dieren geen verplichtingen hebben, noemt hij een 'empörende Roheit und Barbarei des Okzidents, deren Quelle im Judentum liegt'.¹³ Hoe anders is de houding tegenover dieren in andere religies: de Egyptenaren plaatsten te midden van hun mummies van mensen die van ibissen, krokodillen en andere dieren. Alleen in Europa wordt het als een gruwel ervaren wanneer een mens naast zijn trouwe hond begraven wil worden.

Daaraan is echter niet alleen het jodendom schuldig. Schopenhauer wijst ook op de filosofie. Het zijn vooral Descartes¹⁴ en Kant¹⁵ die de scheiding tussen mens en dier hebben beklemtoond.¹⁶

Bekend maar afwijkend van de dominante opvattingen binnen het christendom waren ook de ideeën van Franciscus van Assisi (1181 of 1182-1226). Hij zou een wolf hebben toegesproken die de buurt onveilig maakte. 'Broer wolf', zou de heilige hebben gezegd, 'jij richt hier veel onheil aan. Je doodt de schepselen van God zonder zijn toestemming. Niet alleen heb je dieren gedood en opgegeten, maar ook heb je de euvele moed gehad mensen die naar het beeld van God geschapen zijn schade te berokkenen.'¹⁷

Franciscus zou erin geslaagd zijn de wolf te overtuigen van het laakbare van zijn gedrag en hem op andere wegen hebben gebracht. In ruil daarvoor zouden de mensen uit de buurt de wolf in het vervolg te eten hebben gegeven. Volgens sommigen is daarmee Franciscus van Assisi een 'précurseur du mouvement zoophile moderne'.¹⁸

Maar, zoals wel blijkt uit het voorbeeld van een wolf die vermanend wordt toegesproken, dit valt nauwelijks serieus te nemen. Ook kan het engagement ten gunste van dierenrechten niet gebaseerd zijn op een controversieel geloof in reïncarnatie. We kunnen daarom zeggen dat de serieuze uitdaging van het traditionele wereldbeeld pas begonnen is met Bentham's opmerkingen over de dag die zou komen. Het engagement ten aanzien van dierenrechten vloeit direct voort uit de utilistische ethiek. De essentie daarvan verwoordt Bentham als volgt.

By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question; or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness.¹⁹

Van belang voor ons onderwerp is nu voornamelijk het deel waarin gesproken wordt over het 'vermeerderen of verminderen van het geluk van de partij wier belang in het geding is' ('augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question'). In de traditionele ethiek is die partij de mens. Maar niets in het utilisme verzet zich ertegen dat het ook een dier zou kunnen zijn. Een dier heeft hetzelfde belang als een mens bij 'genot', bij 'welbevinden', bij de afwezigheid van 'pijn'. We vinden die gedachte ook uitgesproken bij andere utilisten,

zoals de grote verbreider van het Benthamisme: John Stuart Mill (1806–1873). Als standaard voor de moraal schoof Mill naar voren dat het welbevinden van de mensen moet worden gediend. Niet van een paar mensen, maar, zo zegt Mill, van ‘all mankind’. Hij voegde daar echter aan toe: ‘and not to them only, but, so far as the nature of things admits, to the whole sentient creation.’²⁰

‘The whole sentient creation’: dat deel van de schepping dat gevoel heeft. Dit is natuurlijk een enorme uitbreiding van het werkkerrein van de ethiek. Dat betekent dus dat misschien wormen of garnalen erbuiten vallen, maar paarden, nijlpaarden en zeemeeuwen niet. De laatstgenoemde dieren hebben immers zeker het vermogen om pijnsensaties te ervaren. Zij vallen daarmee onder het beslag van de moraal.²¹

Peter Singer en de beweging voor dierenbevrijding

In de jaren zeventig van de twintigste eeuw is een nieuwe beweging naar voren gekomen die men zou kunnen aanduiden als dierenemancipatie of dierenbevrijding. Prominent vertegenwoordiger van deze beweging is de van oorsprong Australische ethicus Peter Singer. Singer schreef het boek *Animal Liberation* (dierenbevrijding) dat geldt als de belangrijkste tekst op het terrein van de nieuwe visie op mens en dier.²²

De kern van de argumentatie van Singer is reeds vervat in het citaat van Bentham. Wanneer we dieren niet de rechten toekennen waarop zij krachtens hun status aanspraak kunnen maken, dan plegen we een soort van ‘discriminatie’. Voor deze discriminatie wordt ook wel de term ‘speciesisme’ gehanteerd. Dit begrip werd door Richard Ryder geïntroduceerd, maar is eigenlijk pas bekend geworden door het werk van Singer. Het staat voor het ten onrechte bevoordelen van de eigen soort (mensen) ten nadele van een andere soort (dieren). ‘Speciesisme’ is dus een vorm van discriminatie. Deze term is nu ook in het alledaagse spraakgebruik doorgedrongen. *The Concise Oxford Dictionary* omschrijft het als ‘an assumption of human superiority leading to the exploitation of animals’.²³

Een van de eerste vragen die zich natuurlijk opdringt op het moment dat de belangen en eventueel rechten van dieren in het vizier komen, is of het verantwoord is ze op te eten.²⁴ Volgens Singer niet. De vraag ‘is een vegetarisch dieet wel gezond?’ is dan een vraag van dezelfde orde als de vraag, gesteld door een zuidelijke slavenhandelaar, of het wel mogelijk is de economie in de zuidelijke staten op peil te houden zonder slavernij.

Natuurlijk vinden mensen dit soort vergelijkingen aanvankelijk nog wat vreemd, zegt Singer. Wie elke dag een portie afgeslachte niet-menselijke dieren eet, heeft niet het idee dat hij daarmee iets verkeerd doet. Maar dat hadden de slavenhandelaren ook niet. Noch Aristoteles, noch Thomas van Aquino, noch Thomas Jefferson bleek overwegende bezwaren te hebben tegen de slavernij.

Ook andere vergelijkingen dringen zich op. Het testen van geneesmiddelen of stoffen die voor cosmetica worden gebruikt op dieren kan eigenlijk worden vergeleken met de experimenten die de nazi-artsen uitvoerden op mensen.

Singer verbaast zich enigszins over het feit dat de dierenbevrijding totaal niet leeft bij studenten. Allerlei vormen van discriminatie op basis van geslacht, seksuele geaardheid en huidskleur worden fel aangevallen door studenten. Maar het discrimineren op basis van de graad die men heeft behaald op de evolutionaire ladder wordt als vanzelfsprekendheid ervaren.

Eerder schreef ik dat Singer ijvert voor de *rechten* van dieren. Dat is in zoverre iets dat aanleiding kan geven tot misvattingen dat hij in eerste instantie op de bres staat voor het erkennen van de *belangen* van dieren. Het gaat om belangen die door het recht beschermd zouden moeten worden. Het zou onzin zijn om te zeggen dat het niet in het belang is van een steen om verder te worden geschopt. Een steen heeft geen belangen en een steen kan niet lijden. Maar voor een muis ligt dat anders. Het is niet in het belang van een muis om hem te martelen en men kan ook zeggen dat een muis 'lijdt' wanneer deze gemarteld wordt.²⁵ Menselijke speciesisten accepteren niet dat pijn even erg is, om het even of het wordt ervaren door een muis, een varken of een mens.²⁶

Men zegt wel: 'Het is zo moeilijk op te houden met vlees eten'. Ja, maar het moet toch in ieder geval gemakkelijker zijn voor ons geen vlees te eten dan het voor een slavenhouder in de Verenigde Staten was om de slavernij op te geven. Wij moeten alleen onze eetgewoonten veranderen, maar een slavenhouder moest zijn gehele leven veranderen.

De verschillen tussen mens en dier

Nu kan men vele verschillen tussen mens en dier onderkennen. Ook Singer is zich daar uiteraard van bewust. Singer gaat zelf in op drie punten.

Het gebruiken van instrumenten. Men heeft wel gezegd dat mensen, in tegenstelling tot dieren, *instrumenten* kunnen gebruiken. Maar dat blijkt toch moeilijk te kunnen worden aangevoerd als de 'dividing line'. Immers, op de Galápagos-eilanden wordt een specht aangetroffen die met de doorn van een cactus, insecten uit een boom krabt. Het is ook bekend dat apen van een stok gebruik kunnen maken om, nadat zij eerst op een verhoging zijn gaan staan, een banaan of een andere vrucht uit de boom te slaan.

Het maken van instrumenten. Maar, zo zei men toen, wellicht kunnen dieren dan instrumenten gebruiken, zij kunnen die instrumenten niet zelf *maken*. Jane Goodall heeft echter ontdekt dat chimpansees in de jungle van Tanzania op bladeren kauwen, zodat een soort spons ontstaat waarmee zij water kunnen opnemen. Dus de mens als 'toolmaking animal' zou daarmee ook van zijn voetstuk zijn gestoten.

Het vermogen van de taal. Ook werd wel gezegd dat alleen de mens taal zou

kunnen leren. Maar nu is vast komen te staan dat chimpansees, gorilla's en orang-oetangs Ameslan kunnen leren, een tekentaal voor doven.

De ethologie, de studie van het gedrag van dieren, inclusief de mens, zou daarmee wijzen op talloze overeenkomsten waar men vroeger verschilpunten constateerde. En bovendien: al zou men de hiervoor genoemde verschilpunten nog steeds in ere houden, *dan nog* dient zich de vraag aan of die verschilpunten *relevant zijn* voor de vraag of aan een bepaald wezen rechten moeten worden toegekend. Er bestaat ook een verschil tussen een blank mens en een zwart mens. Dit verschil is echter niet relevant voor de vraag welke rechten moeten worden toegekend. Er bestaan verschillen tussen mannen en vrouwen. Maar dat verschil wordt niet langer relevant geacht om te beslissen of aan het betreffende subject het stemrecht moet worden toegekend. Natuurlijk bestaan ook verschillen tussen een christen en een moslim. Maar voor de vraag of men aanspraak kan maken op godsdienstvrijheid zijn die verschillen niet relevant.

Voor de utilist is krachtens zijn uitgangspunt maar één mogelijk verschil relevant: het verschil tussen een wezen dat kan lijden en een wezen dat daartoe niet in staat is. Er is dus een relevant verschil tussen een olifant en een garnaal. Maar het verschil tussen de mens en een olifant is veel minder relevant. Ten opzichte van de garnaal zitten de mens en de olifant in dezelfde categorie: de categorie van wezens die er een belang bij hebben dat hun 'pijn' wordt geminimaliseerd en 'genot' gemaximaliseerd.

Van belangen naar rechten

Wanneer eenmaal is onderkend dat dieren ook belangen kunnen hebben is het een kleine stap naar gelijke rechten. Zo zijn in het kielzog van de dierenbevrijdingsbeweging ook protagonisten naar voren gekomen voor het toekennen van *rechten* aan dieren.

Een van de meest overtuigende pleitbezorgers daarvoor is de ethicus James Rachels (1941-2003).²⁷ Rachels begint met een reflectie op de mensenrechtenverklaringen die na de Tweede Wereldoorlog naar voren zijn gekomen. Na de Tweede Wereldoorlog hielden filosofen op met over 'natuurlijke rechten' te spreken, maar begonnen zij te spreken over 'mensenrechten'. 'The change in terminology reflected the political rhetoric of the times, but it was also thought to be a great improvement philosophically', schrijft Rachels.²⁸

Wat meende men daarmee op te schieten? Allereerst dacht men dat een aantal ontologische problemen ten aanzien van het concept 'natuurlijke rechten' zouden verdwijnen. Ten tweede meende men iets duidelijk naar voren te schuiven wat alle mensen gemeenschappelijk zouden hebben.

Rachels haalt een collega-filosoof, Richard Wasserstrom, aan die actief was in de Amerikaanse beweging ter bevordering van 'civil rights'. Wasserstrom zei: 'If any right is a *human* right, [...] it must be possessed by all human beings, as well as only by human beings.'²⁹

Mensenrechten zijn dus rechten die aan alle mensen toekomen, zegt Wasserstrom. Dat is niet een stelling waarvan we opkijken. Inderdaad, het is ondenkbaar dat men bepaalde categorieën mensen zou uitsluiten van mensenrechten. Dan waren het geen mensenrechten, zo kan men toevoegen. Het concept mensenrechten is ook een belangrijk instrument gebleken tot het bestrijden van allerlei vormen van onrecht. Zwarten, vrouwen en andere achtergestelde groeperingen hebben zich bediend van het mensenrechten-vocabulaire om aandacht voor hun zaak te vragen. Zij hebben de rechten opgeëist die andere mensen soms al duizenden jaren geleden hadden verworven. In die zin is het begrijpelijk dat men zich op mensenrechten beroept en is het eerste deel van de mededeling die Wasserstrom doet over mensenrechten begrijpelijk en verantwoord.

Maar hij laat daarop volgen dat mensenrechten *alleen maar* van toepassing kunnen zijn op mensen. En dat is nog maar de vraag.

Natuurlijk kan men woorden zo omschrijven als men wil. Men kan stellen: mensenrechten beperken we *per definitie* tot menselijke wezens. Maar als men een dergelijke taalafspraken wil maken, dan dient zich toch de vraag aan hoe men die afspraak kan rechtvaardigen. Waarom kunnen we de rechten die we toepassen op mensen *niet* toepassen op wezens die in zoveel relevante aspecten *lijken* op mensen?

Het discrimineren van niet-menselijke dieren

Hoe kunnen we vaststellen of het redelijk is aan dieren bepaalde rechten toe te delen? We hebben gezien hoe Singer en Bentham die vraag benaderden. Zij bezonnen zich op de menselijke natuur en op de aard van het dier. Rachels gaat iets anders te werk. Rachels neemt als uitgangspunt dat aan mensen rechten worden toegekend en wil zich dan per recht afvragen of de redenen die we hebben om dat recht aan dieren te onthouden steekhoudend zijn. Dus eerst selecteren we een recht dat aan mensen is toegekend. Vervolgens kunnen we ons afvragen of er een relevant verschil is tussen mens en dier dat het rechtvaardigt dit recht aan dieren te onthouden.³⁰

Dit lijkt redelijk. Het is ten slotte ook de manier waarop dat in het verleden is gegaan bij andere bevrijdingsbewegingen. De zwarten, vrouwen en andere achtergestelde groeperingen zijn op een bepaald moment in de historische ontwikkeling de vraag gaan stellen: 'Maar waarom zou recht *a* dat door u wordt opgeëist niet van toepassing zijn op ons?'. 'Wat zijn de relevante verschillen tussen *u* en *ons* op grond waarvan recht *a* aan u toegekend en aan ons onthouden zou moeten blijven?'

Verschillende rechten

(a) Het folterverbod

Neem bijvoorbeeld art. 5 van de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens (UVRM) dat aangeeft dat alle mensen het recht hebben om *niet* te worden gefolterd. Hoe zouden we dat recht moeten zien in relatie tot het dier? Leent dit recht zich voor toepassing op dieren? Of is er een relevant verschil aan te geven tussen dieren en mensen dat met zich meebrengt dat we het uitsluitend zouden moeten toepassen op de menselijke dieren?

Het valt niet gemakkelijk aan te geven waarin dat verschil gelegen zou zijn. Precies het punt waartegen het verbod op foltering ons probeert te beschermen is voor een dier even belangrijk als voor een mens. Folteren is verkeerd. Waarom eigenlijk? Omdat folteren *pijn doet*. En gevoeligheid voor pijn treffen we bij dieren aan, net als bij mensen.

Natuurlijk voelen velen weer de neiging om te zeggen dat je de mens niet mag folteren omdat hij ... mens is. Of omdat de mens een 'rationeel wezen' is. Maar dat lijkt Rachels nogal absurd. Op de vraag 'waarom is het verkeerd om mensen te martelen?' kan men niet antwoorden: 'omdat mensen vierkantsvergelijkingen kunnen oplossen.'³¹

(b) Vrijheid van godsdienst

Vergelijk dit folterverbod nu eens met art. 18 van de UVRM. Daarin is neergelegd dat mensen vrijheid van godsdienst hebben. Het lijkt voor de hand te liggen een dergelijk recht *niet* toe te passen op dieren, aangezien dieren – althans voorzover we dat kunnen vaststellen – geen godsconceptie hebben.

Nu kan men zich voorstellen dat iemand antwoordt: 'Maar dat weten wij niet. Wij weten niet of wellicht olifanten religieuze voorstellingen hebben en of apen wellicht niet toch een soort super-aap aanbidden.' Dat is juist. En voor de vraag welke rechten we aan welke wezens moeten toedelen zullen we dus het gedrag moeten *interpreteren*. Maar dat moeten we natuurlijk altijd. We treden de wereld tegemoet op basis van de kennis die we van die wereld hebben.³² Dat is altijd een momentopname.

(c) Het eigendomsrecht

Er zijn natuurlijk ook voorbeelden te geven van rechten die veel meer problemen opleveren dan het recht om niet gefolterd te worden en het recht op vrijheid van godsdienst. Denk aan het eigendomsrecht. Kan men zich voorstellen dat dieren 'eigenaar' kunnen zijn van bepaalde zaken?

Het behoeft geen betoog dat ons rechtssysteem daarop nu niet is ingesteld, maar dat is niet waarover we het hebben. In de negentiende eeuw was het rechtssysteem ook niet ingesteld op de afschaffing van de slavernij. In de twintigste eeuw (in België pas na de Tweede Wereldoorlog) moest het rechtssysteem ook worden aangepast aan de invoering van het vrouwenkiesrecht. Men kan het ook als volgt weergeven. Het positieve recht volgt de verandering van de moraal. Laten

we daarom dus niet de vraag of een dier iets in eigendom kan hebben beantwoorden door te verwijzen naar het positieve recht. Alleen de morele vraag is doorslaggevend. Hebben we een morele intuïtie dat dieren dingen in eigendom kunnen hebben?

Ik denk dat het niet bijzonder bizar is om daarvan uit te gaan. Eigenlijk denk ik dat we daar ook in het alledaagse leven vaak van uitgaan. Meestal komen de wensen van mens en dier niet met elkaar in conflict, omdat een dier *andere dingen* in eigendom wil hebben dan een mens. Maar laten we er nu eens van uitgaan dat het gaat om iets wat zowel mens als dier willen hebben. Een eekhoorn heeft beukennotjes verzameld waarop ook een mens zijn oog heeft laten vallen. Een aap heeft een banaan te pakken waar ook een mens zin in heeft. Wanneer de mens er nu in slaagt om de beukennotjes of die banaan af te pakken, ‘steelt’ hij dan iets van het dier? Neemt hij iets weg waar het dier, krachtens occupatie, de eigenaar van is geworden?

Het is duidelijk dat, wanneer men niet wil weten van het dier als ‘eigenaar’ van iets, van ‘stelen’ geen sprake kan zijn. Toch denk ik dat velen in ieder geval het gevoel hebben dat, wanneer een mens iets wegneemt dat een dier heeft gevonden, verzameld of eventueel na lang zoeken bijeengegaard, hij iets wegneemt wat hem niet toekomt.

(d) Het recht op vrijheid

Ook het recht op vrijheid kan men in dit kader opvoeren. Kan ook een dier recht hebben op vrijheid? Rachels citeert J.L. Lucas die schrijft: ‘The central sense of Freedom is that in which a rational agent is free when he is able to act as seems best to him without being subject to external constraints on his actions.’³³ Hieruit blijkt dat Lucas per definitie de dieren uitsluit. Zij zijn geen rationeel handelende actoren – althans, zij zijn dat in mindere mate – dus kan men ze uitsluiten van het recht op vrijheid. Maar dan hebben we opnieuw langs semantische weg een categorie belanghebbenden uitgesloten van een ideaal dat misschien een veel bredere strekking heeft dan dat het gaat om een ideaal voor mensen.

Opnieuw is misschien de aangewezen weg om te beoordelen of dieren een recht op vrijheid kunnen hebben na te gaan of zij een *belang* zouden kunnen hebben bij vrijheid. Dat lijkt wel het geval. Het is duidelijk uit allerlei onderzoek dat dieren *lijden* onder opsluiting. De tekenen van psychische deprivatie kan men duidelijk waarnemen bij dieren in een dierentuin. Het bekende ijsberen, bijvoorbeeld, schijnt geen natuurlijk gegeven te zijn.

Rachels vat het als volgt samen. We moeten twee zaken onderscheiden. Allereerst moeten we onderscheiden welke dieren belangen hebben bij een ontkenning van hun vrijheid. Als tweede moeten we onderscheiden welke *mate* van vrijheid nodig is om die dieren te laten floreren. En dan kan het best zijn dat onderzoek zou uitwijzen dat leeuwen alleen floreren bij een volledige vrijheid in hun natuurlijke omgeving, terwijl kippen een zekere mate van vrijheid kunnen ontberen.

Waarom komt dierenbescherming zo moeilijk van de grond?

Uit het voorgaande blijkt dat het bepaald niet absurd is te spreken van ‘dierenrechten’. Diegenen die de zaak vanuit het traditionele wereldbeeld bekijken, putten zich natuurlijk uit in het presenteren van absurde voorbeelden. Godsdienstvrijheid voor een zeehond – ondenkbaar. Het bedenken van dit soort voorbeelden is een aangenaam gezelschapsspel. Maar is de humor die in het bedenken van dit soort voorbeelden besloten ligt niet dezelfde als die van de negentiende-eeuwse cartoons die Darwin afbeeldden met het onderlichaam van een aap?

Theoretisch staat de dierenrechtenbeweging zeer sterk, is mijn inschatting. Maar dat neemt niet weg dat zich nog verschillende obstakels op de weg bevinden die deels van praktische aard zijn.

Allereerst is een significant verschil met andere bevrijdingsbewegingen dat de geëxploiteerde groep geen georganiseerd protest kan laten horen tegen de behandeling die hen ten deel valt. Er zijn anderen die het pleit moeten voeren. ‘Human beings in pain [...] have one behavioral sign that nonhuman animals do not have: a developed language.’³⁴

Een tweede probleem is dat de exploiterende groep direct geïnvolveerd is in het proces van uitbuiting. Er zijn maar heel weinig mensen die niet op de een of andere wijze dieren eten, op dieren jagen, cosmetica gebruiken die op dieren is uitgetest enzovoort. Dat is een andere situatie dan bijvoorbeeld de bewoners van de noordelijke staten die de Zuiderlingen kritiseerden ten tijde van de slavernij. ‘People who eat pieces of slaughtered nonhumans every day find it hard to imagine what else they could eat. On this issue, anyone who eats meat is an interested party. They benefit – or at least they think they benefit – from the present disregard of the interests of nonhuman animals.’³⁵ Hoevelen van de zuiderlijke slavenhouders werden daadwerkelijk overtuigd door de argumenten van de Noorderlingen?

Een derde punt is dat onze onderdrukkende omgang met dieren zo diep geworteld is in onze cultuur dat ook onze talige praktijken daarvan zijn doordrongen. Ook Singer houdt zich bezig met de semantiek. We gebruiken het woord ‘dier’ in de betekenis van ‘niet menselijk dier’. Een dergelijk taalgebruik plaatst de dieren al apart van de niet-menselijke dieren – iets waarvan iedereen die ook maar elementaire kennis heeft van biologie weet dat dit onjuist is.³⁶

Sympathiek maar niet overtuigend

De kritiek op de beweging voor dierenwelzijn en dierenrechten blijft groot. In de meeste Britse handboeken op het terrein van de praktische ethiek is tegenwoordig wel een hoofdstuk over dierenrechten opgenomen, maar dat wil niet zeggen dat het onderwerp ook overal ten gunste van de nieuwe ethiek wordt behandeld. Kritici als David Oderberg,³⁷ Roger Scruton,³⁸ Christiaan Parmentier,³⁹ Peter

Carruthers,⁴⁰ Carl Cohen,⁴¹ Ralf Bodelier⁴² en vele anderen verdedigen het traditionele wereldbeeld met een keur van argumenten tegenover nieuwlichters als Singer,⁴³ Regan,⁴⁴ Rollin,⁴⁵ DeGrazia,⁴⁶ Cavalieri,⁴⁷ Wise,⁴⁸ Benton,⁴⁹ Boon⁵⁰ en Cliteur.⁵¹

In een kritiek op mijn pleidooi voor dierenrechten merkt Ralf Bodelier op dat de conclusies van mijn verhaal wel ‘erg gemakkelijk aan te vallen’ zijn. En dan gaat hij verder met de woorden: ‘Met name de ogenschijnlijk centrale stelling van Cliteur, dat aan dieren rechten moeten worden toegekend die vergelijkbaar zijn met de *Universele verklaring van de Rechten van de Mens* is problematisch. Tijdens het lezen van het boekje vroeg ik me voortdurend af of ik dit pleidooi wel serieus moest nemen.’⁵²

Toch heeft Bodelier, net als Scruton,⁵³ sympathie voor de strijders voor dierenrechten, want hij is wel degelijk onder de indruk van dierenleed. Dierenleed is – zo stelt ook hij – een onmiskenbaar gegeven. Het lijden is ook *ernstig* en daarom is het engagement van de strijders tegen het dierenleed zo sympathiek. Maar intellectueel indrukwekkend – nee.

Bodelier schrijft dat het dan ook verwarring in de hand werkt te denken dat, wanneer ik over dierenrechten schrijf, de wetenschapper en rechtsfilosoof aan het woord is. Welnee, dan ontmoeten we de ‘politiek agitator, de utopist, geraakt door het lijden van honderden miljoenen dieren, die zijn verontwaardiging om wil zetten in actie en daarom bezig is de troepen te mobiliseren’.⁵⁴

Ik vind deze kritiek van Bodelier zo interessant, omdat hij typerend is voor de wijze waarop veel mensen over het ijveren voor dierenrechten denken. Men vindt het sympathiek, goedwillend en nobel, maar toch een beetje naïef en intellectueel verre van overtuigend. Mijn punt is nu dat ik het niet alleen oneens ben met deze stelling van Bodelier (en een aanzienlijk deel van de mensen die kennis neemt van de geschriften van dierenrechtenactivisten), maar dat zelfs precies het *tegenovergestelde wáár* is.

Als ik nu alleen even naar mijn eigen situatie kijk, dan moet ik bekennen dat in mijn engagement helemaal niet zoveel dierenliefde te onderkennen is als welwillende interpreteren van mijn gedrag daarin herkennen. Bodelier schat mij veel te hoog in. Ik ben helemaal niet zo ‘geraakt door het lijden van honderden miljoenen dieren’. Ik draag weliswaar geen bont, eet geen ganzenlever en probeer geen vlees uit de bioindustrie te eten. Maar verder leef ik er toch overwegend net zo barbaars op los als de meeste andere mensen. Ik heb ook niet een speciale voorliefde voor huisdieren. Ik heb nog nooit een hond of een kat gehad. Veel te veel gedoe. Ik raak ook niet speciaal vertederd bij het zien van dieren. Wel *enigszins* natuurlijk. Wie ziet niet graag een klein tijgertje of beertje spelen? Maar ook daarin verschillen *mijn* gevoelens niet van die van anderen.

Het enige dat mij voor die dierenrechtentheoretici gewonnen heeft is *de ijzersterke logica in hun verhaal*. Dat komt ook duidelijk naar voren als je ziet hoe mensen op een pleidooi voor dierenrechten reageren. Het gehele palet aan standaardargumenten dat zo gemakkelijk te weerleggen valt (en ook al zo vaak weer-

legd is) door de dierenrechtentheoretici als Singer, Regan, Rachels en anderen, wordt dan weer van stal gehaald.

- Dieren kunnen niet rationeel nadenken
- Dieren hebben geen plichten
- Dieren kunnen niet voor zichzelf opkomen
- Dieren zijn toch heel anders dan mensen

Het is niet erg dat dit keer op keer gezegd wordt, maar het zijn allemaal punten waaraan uitvoerig aandacht wordt besteed in de literatuur. Als het op *argumenten* aankomt, is het, denk ik, 8-0 voor de dierenrechtenactivisten. Waar de sceptici alleen uitermate sterk staan, is in hun aansluiting bij de traagheid van de menselijke natuur. Die traagheid is natuurlijk gigantisch en in die zin hebben de sceptici gelijk als zij het optimisme van de dierenrechtenactivisten wat temperen.

Laten we niettemin enkele van de belangrijkste argumenten langslopen die Bodelier en anderen (Scruton en Oderberg) tegen de dierenrechten in stelling brengen.

Als je niet weet wat recht is, kan je geen rechten hebben

Dieren weten waarschijnlijk niet eens wat ‘recht’ is, zegt Bodelier. Hoe kunnen zij dan zélf rechten hebben? ‘Volgens het gangbare recht kunnen dieren daarom nooit de status van rechtssubject dragen. Het zijn en blijven altijd mensen die óver dieren spreken in plaats van mét dieren.’⁵⁵

Nu is het juist dat dieren in het gangbare rechtssysteem niet worden gezien als dragers van rechten. Maar het is zeer de vraag of de reden daarvan is dat zij *geen weet* hebben van hun rechten. Een geestelijk gehandicapte heeft ook geen weet van zijn rechten, maar hij heeft ze wel. Een ongelukkig voorbeeld, zal men tegenwerpen, want je moet uitgaan van een normaal mens. Goed, laten we de handschoen opnemen en ons de vraag stellen of een normaal mens rechten kan hebben, terwijl hij zich daarvan niet bewust is.

Misschien is het dan illustratief de zaak eerst nog eens op een algemener niveau aan de orde te stellen. Kan ik alleen iets ‘hebben’ als ik weet wat het is? Een snelle oriëntatie op andere dimensies van het leven leert ons dat die vraag niet bevestigd kan worden beantwoord. Stel ik zou zeggen ‘Ik kan de ziekte van Parkinson niet *hebben*, want ik weet niet eens wat dat *is*.’ Het behoeft weinig betoog dat dit door ons allen als een zeer naïeve opmerking zou worden ervaren. Waarom zou dan wel gelden dat je alleen maar een recht kan hebben als je weet wat dat recht inhoudt?

Nu kan men natuurlijk tegenwerpen dat die vergelijking niet klopt. Een ziekte is toch iets ander dan een recht? Tot de essentie van een *recht* behoort dat mensen zich van het bestaan van dat recht bewust moeten zijn, terwijl tot de essentie van een *ziekte* behoort dat alleen specialisten (doktoren en andere medisch geschoolden) het bestaan daarvan kunnen onderkennen. Maar ook op *die manier*

geformuleerd, brengt dat de tegenstanders van dierenrechten niet veel verder, denk ik. Neem mijn dochter van zes. Die is zich niet bewust van het feit dat zij 'rechten' heeft. Moet ik daarom zeggen dat zij ze niet heeft? Dat zou natuurlijk tot onaanvaardbare consequenties leiden.

Het lijkt mij zelfs dat je de 'wat-je-niet-kent-kan-je-niet-hebben'-stelling kunt ondergraven door te verwijzen naar volwassen mensen. Weet u precies welke rechten u heeft? Goed, u kent er een paar, uw stemrecht, uw recht op bijstand, uw recht om een huis te kopen. Maar geen enkele volwassene kent bij benadering alle rechten die hem of haar in een rechtsorde worden toegekend. Moet je dan zeggen dat we daarom die rechten niet *hebben*?

Dit zou ook tot een merkwaardige rechtsongelijkheid voeren. Advocaten, officieren van justitie, rechters en studenten recht zouden meer rechten moeten *hebben*, eenvoudigweg omdat zij er meer *kennen*. Een academische studie rechtsgeleerdheid zou een tweedeling in de samenleving met zich meebrengen: juridisch geschoolden en dus 'kenners' van rechten zouden ook geprivilegieerd zijn als de 'dragere' daarvan. De studenten kunstgeschiedenis die van de juristerij geen weet hebben, zouden een soort van paria's zijn die buiten het recht zijn geplaatst.

De stelling dat je alleen rechten kunt hebben wanneer je die rechten kunt kennen, is dus niet zo overtuigend.

Nu zou men kunnen aanvoeren dat ik tot nu toe een verkeerde interpretatie heb gegeven van die stelling. Het is mogelijk dat men verdedigt dat ik tot nu toe te veel individualiseer. De stelling dat je alleen rechten kunt hebben wanneer die worden gekend, betekent eigenlijk dat een *soort als geheel* alleen rechten kan hebben, wanneer *sommige leden* van die soort deze rechten ook daadwerkelijk kunnen kennen. Zo heeft mijn dochter rechten, omdat *ik* die rechten voor haar kan kennen. Dat introduceert een categorie van 'plaatsvervangende kenners' dus.

Maar dan blijft de vraag toch bestaan waarom ik mij alleen als de 'kenner' van de rechten van mijn *dochter* mag opwerpen? Waarom ook niet als de 'plaatsvervangende kenner' van de rechten van een gorilla in het oerwoud?

Je kunt geen rechten hebben als je ze zelf niet kunt maken

Weer een ander intrigerend argument dat tegen dierenrechten wordt aangevoerd, is de stelling dat je alleen een recht kunt hebben als je dat recht zelf *hebt gemaakt* of *aan de totstandkoming daarvan hebt bijgedragen*. Bodelier formuleert dit punt als volgt: 'Dieren praten niet mee over welke wetten in hun Universele Verklaring van de Rechten van het Dier moeten worden opgenomen, ze kunnen zelfs niet meebeslissen of er zo'n Universele Verklaring wel moet komen.'⁵⁶

Dit is eigenlijk een variant op Bentham's *Can they talk?* En ook dit argument lijkt toch niet sterk om de oppositie tegen dierenrechten te schragen. Immers, ook voor de meeste *mensen* geldt dat zij niet meepraten over welke wetten ons zouden moeten regeren. In Nederland worden wetten gemaakt door regering en

Staten-Generaal. De Staten-Generaal bestaan uit 225 leden en de regering uit een handjevol mensen in het kabinet. Toch zijn de overige Nederlanders niet rechteloos.

Nu zal men tegenwerpen dat de regering en de Staten-Generaal *ons* vertegenwoordigen. Indirect praten we dus wel degelijk mee. Eens in de vier jaar machtigen we organisaties van burgers om voor ons, alle burgers, wetten te maken. Maar ook met dit antwoord blijven we toch met problemen zitten. Immers, hoe gaat het dan in stelsels zonder democratie? Eeuwenlang – en in bepaalde delen van de wereld nog steeds – heeft de overgrote meerderheid van de bevolking geen enkele invloed gehad op de wetten. Toch waren die wetten wel degelijk van toepassing en mensen ontleenden ook rechten aan die wetten. Kennelijk is voor het *hebben* van bepaalde rechten dus niet vereist dat je aan de *totstandkoming daarvan* hebt bijgedragen. Het bestaan van rechten gaat vooraf aan de realisering van democratie.

Zo tast je de fundamenten van ons systeem aan

Een frequent aangevoerd argument tegen dierenrechten is ook dat we op deze manier de fundamenten van ons rechtssysteem aantasten. Dat speelt bijvoorbeeld sterk bij de ethicus David Oderberg. Hij is ervan overtuigd dat de nieuwe ethiek die Singer heeft geïntroduceerd met zijn opvattingen over euthanasie, abortus en dierenrechten een fnuikende ondermijning van het traditionele wereldbeeld tot gevolg zal hebben.⁵⁷ Scruton is dezelfde mening toegedaan. Over Richard Ryder en Peter Singer schrijft hij: ‘These writers have so changed the climate of opinion that no thinking person could now treat animals as our ancestors did, ignoring their feelings and desires and thinking only of their human uses. In a world dominated by humans and their appetites, animals are now widely perceived as a victim class.’⁵⁸ Maar hoewel Scruton dus onderkent dat Singer invloed heeft gehad, is hij ook van mening dat het een verkeerde invloed is geweest. Aandacht voor het dier is goed, dierenrechten niet.

Datzelfde idee treffen we ook aan bij Bodelier. Ook Bodelier schrijft dat het moeilijk voorstelbaar is hoe men zich een Universele Verklaring van de Rechten van het Dier kan voorstellen ‘zonder meteen aan de fundamenten van het heersende recht te tornen’.⁵⁹

Nu is het natuurlijk juist dat de introductie van dierenrechten het systeem ernstig zouden veranderen. Maar *daarom* is het de dierenrechtenactivisten natuurlijk ook te doen. Zij *willen* het vigerende systeem aantasten. Zij zijn ervan overtuigd dat het bestaande systeem sterk discriminatoire trekken draagt en die willen zij elimineren door de onrechtmatige uitsluiting van bepaalde categorieën dragers van rechten te elimineren.

Men behoeft ook niet veel van de geschiedenis van het recht te weten om te begrijpen dat voortdurend constructies worden bedacht en daadwerkelijk zijn

ingevoerd die een enorme verandering van het systeem met zich meebrengen. Denk aan de volgende voorbeelden.

Eens was in het internationaal publiekrecht alleen een *staat* rechtssubject. Nu erkennen we ook het *menselijk individu* als rechtssubject in het internationaal publiekrecht.

Eens ging men ervan uit dat alleen een *natuurlijk persoon* als drager van rechten kon optreden in het maatschappelijk verkeer. Nu gaan we ervan uit dat ook een *rechtspersoon* die functie kan vervullen: een bedrijf bijvoorbeeld.

Eens ging men ervan uit dat overheidsorganen niet strafrechtelijk kunnen worden vervolgd. Maar tegenwoordig worden daar allerlei kritische kanttekeningen bij geplaatst.

Het is dus bepaald niet nodig om met de wat versleten voorbeelden van de slavernij en de rechteloosheid van de vrouw aan te komen om duidelijk te maken dat soms spectaculaire veranderingen worden doorgevoerd in het rechtssysteem. Die veranderingen hebben altijd plaatsgevonden en zullen ook blijven plaatsvinden. Misschien is dierenrechten wel de volgende stap.

Er is nog ander onrecht dat bestreden moet worden

Maar de tegenstanders van dierenrechten geven zich niet gemakkelijk gewonnen. Bij elke verandering die wordt voorgesteld wijzen zij erop dat er een grotere nood is die *eerst* gelenigd zou moeten worden. ‘Waarom zou je niet eerst de rechten voor vrouwen veiligstellen voordat je aan dieren begint?’ Of: ‘Waarom niet eerst de arme mensen helpen?’. Of: ‘Het milieu is een groter probleem’. De mogelijkheden zijn legio. IJveraars voor ontwikkelingshulp zijn dat argument ook vaak tegengekomen. Waarom de arme kindertjes in Afrika helpen wanneer hier ook nog mensen onder de brug slapen?⁶⁰

Zo wijst ook Bodelier erop dat de rechten *voor mensen* nog onvoldoende beschermd worden. ‘Hoe lastig, ja schier onmogelijk is het niet al om de rechten van mensen te beschermen. De mensenrechten van de Zimbabwanen onder Mugabe bijvoorbeeld, of van Palestijnen onder Israël. Hoe beschermen we dan de varkens tegen een worstmachine in Rusland, een geit tegen het slagersmes van de bedevaartganger in Mekka, de antilope tegen de Afrikaanse leeuw, of de muis tegen de buizerd?’⁶¹

Ik stel voor dat ik de leeuw en de buizerd nog even apart houd. Dit is namelijk een afzonderlijke problematiek. Maar als ik mij tot mensen beperk, is niet duidelijk waarom dit argument zo vaak wordt opgevoerd. Toch gaat er kennelijk een sterk appèl vanuit. De vraag is hoe dat komt.

Ik denk hierom. Het *zou* een sterk argument zijn als het activisme voor dierenrechten op de een of andere manier *tegenstrijdig* zou zijn (of sterk zou concurreren) met het ijveren voor de rechten van mensen. En kennelijk wordt dat voortdurend als stilzwijgende premisse van de redenering gehanteerd. Maar waarom

zou dat het geval zijn? Men kan heel goed protesteren tegen de mensenrechtenschendingen in Zimbabwe en *tevens* dierenrechtenschendingen aan de kaak stellen. Natuurlijk, er zijn wel moeilijke gevallen te bedenken. Hoe moet het recht van een olifant op het behoud van zijn tanden worden afgewogen tegen het recht van een Afrikaanse stroper om niet van de honger om te komen in zijn arme land? Dat is een probleem natuurlijk. Maar het is een betrekkelijk uitzonderlijke situatie. In de overgrote meerderheid van de gevallen lijkt het protesteren tegen de schendingen van de rechten van *mensen* heel goed verenigbaar met protesteren tegen de schendingen van de rechten van *dieren*. Het is dan ook onverantwoord elk pleidooi voor een goede zaak te bejegenen met het argument dat er nog andere goede zaken zijn die om onze aandacht vragen. Daar komt nog bij dat de mensen die wijzen op die 'nog belangrijker zaken' doorgaans dáárvóór ook geen enkel engagement aan de dag leggen.

Hoe zou dat komen? Misschien omdat ook voor die 'nog belangrijkere zaken' geldt dat er 'nóg belangrijker zaken' zijn. Als dat zo is, zouden we *nooit* tot enige redding van wat of wie dan ook moeten besluiten, omdat er altijd wel iets of iemand kan worden bedacht die onze hulp nóg meer nodig heeft. Dit is duidelijk een ongerijmd resultaat en het lijkt dan ook verstandig niet de kaart te trekken van het nóg belangrijker goede doel.

Het probleem van demarcatie

Een ander argument tegen dierenrechten dat zeer tot de verbeelding spreekt is het probleem van de demarcatie. Waar moeten we de 'insuperable line' (Bentham) trekken? Geen privacy voor de garnaal, dat is duidelijk. Maar waarom dan wel voor het kistkalf? Speelt hier de aaibaarheidsfactor een rol? 'Towards insects we have litte sympathy; reptiles and fish delight us but inspire no affection', schrijft Scruton.⁶² Bodelier veronderstelt dat de dierenrechtenactivisten waarschijnlijk het paard, de aap, de hond en de kat tot de dragers van rechten zullen willen rekenen, maar zijn dat geen 'min of meer anthropomorfe wezens'?⁶³ Dieren met een menselijk uiterlijk?

Mijn antwoord is: 'ongetwijfeld'. Maar moeten de dierenrechtenactivisten zich daarmee betrappt voelen? Het is trouwens vreemd de dierenrechtenactivisten nu ook aan te vallen op het punt waarop zij betrekkelijk traditioneel zijn en aanknoping zoeken bij het bestaande systeem. Zij zijn in dit opzicht nu eens *geen* hemelbestormers, maar stellen veranderingen voor waarvan de gevolgen betrekkelijk overzienbaar zijn. Ook de dierenrechtenactivist ziet *homo sapiens* als het rechtssubject bij uitstek (of het 'paradigmatisch rechtssubject'). Maar hij sluit niet uit dat bepaalde ándere dieren daarbij in de buurt komen. De vraag is vervolgens wat men daarmee moet doen. In de heersende leer wordt daarmee geen of nauwelijks rekening gehouden. Het is een digitaal systeem: 0 of 1. Je hebt álle rechten die de mens heeft of je hebt er geen. Maar het is toch heel goed denkbaar dat men gra-

daties gaat aanbrengen. Sommige dragers van rechten zouden een soort ‘semi-rechtssubjectiviteit’ kunnen hebben. Zij hebben dan bepaalde rechten, passend bij hun aard. Dit lijkt mij goed aan te sluiten bij de benadering van Rachels, zoals ik die hiervoor heb getypeerd.

Wie zijn rechten niet kan opeisen hééft geen rechten

Een argument dat ook vaak tegen dierenrechten wordt aangevoerd is het argument dat wie zijn rechten niet zelf kan opeisen niet kan gelden als zelfstandige drager van rechten. Bodelier formuleert dit argument met de volgende woorden: ‘Dieren organiseren geen opstanden, pendelen nooit heen en weer tussen de status van dier en vrije burger, kunnen hun eigen rechten niet formuleren, krijgen geen steun van een wereldmacht met oorlogsschepen. Zij zijn en blijven afhankelijk van de sympathie en het activisme, kortom van het emphatisch vermogen van mensen.’⁶⁴

Dat dieren van mensen afhankelijk zijn en blijven valt natuurlijk niet te ontkennen. Maar de vraag is natuurlijk: wat zegt dat? Ondanks zijn scherpe kritiek op de dierenrechtentheorie komt Bodelier aan het eind van zijn beschouwing over dierenrechten toch heel dicht bij het standpunt van Singer en andere dierenrechtenactivisten. Hij werpt namelijk de volgende vraag op: ‘Waarom beschermen we via de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens wél de onnozele baby, de demente bejaarde of de zwaar gehandicapte medemens, terwijl een pientere chimpansee of vriendelijke olifant straffeloos kan worden opgejaagd, ingesloten en afgemaakt?’⁶⁵

Die kwestie drijft Bodelier op de spits met het voorbeeld van een Servische oorlogsmisdadiger, Dusko Tadic. Tadic werd veroordeeld door het Joegoslavië-tribunaal. Maar stel nu eens, zegt Bodelier, dat Tadic morgen wordt getroffen door een hersenbloeding. Hij raakt in coma en leeft voortaan vegeeterend door. Met veel geld en moeite wordt hij in leven gehouden. Waarom? Omdat we uitgaan van de beschermwaardigheid van het menselijk leven. Maar waarom besteden we al dat geld en die moeite niet aan een innemende en pientere gorilla?⁶⁶ ‘Waarom is een goedmoedige, intelligente gorilla niet beschermwaardig, en een comateuze masamoordenaar wél?’⁶⁷

Goede vraag. Maar hij wordt door Bodelier niet beantwoord.

Noten

- 1 Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by J.H. Burns and H.L.A. Hart, London/New York: Methuen, 1982, p. 283.
- 2 Hieruit blijkt al dat een reflectie over het onderwerp dierenrechten vanzelf in de richting wijst van andere onderwerpen uit de bio-ethiek, zoals euthanasie en abortus. Peter Singer behandelt deze zaken geïntegreerd in zijn boeken: *Life & Death. The Collapse of*

- Our Traditional Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1994 en *Practical Ethics*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1993 (1979).
- 3 Zie Georges Chapouthier, *Les droits de l'animal*, Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 16: 'Il [...] est le premier à avoir formulé ainsi la spécificité de l'animal en termes de souffrance.' In zijn *Deontologie* zal hij ook vermelden dat dieren dragers kunnen zijn van rechten, zoals met mensen het geval is.
 - 4 Zie voor een relativering van deze opvatting: John Passmore, *Science and Its Critics*, London: Duckworth, 1978 en John Passmore, 'Hostility to Science', in: Paul Kurtz en Timothy J. Madigan, eds., *Challenges to the Enlightenment, In Defence of Reason and Science*, Buffalo, New York: Prometheus Books, 1994, p. 43-58.
 - 5 Zie Lynn White, 'The Historical Roots of Our Ecological Crisis', in: *Science*, 10 March 1967, Vol 155, p. 1203-1207, talloze keren opgenomen in bloemlezingen, onder andere in: Louis Pojman, ed., *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*, Boston/-London: Jones and Bartlett, 1994, p. 9-14.
 - 6 White, o.c., p. 12.
 - 7 White, o.c., p. 12.
 - 8 White, o.c., p. 12.
 - 9 Aristoteles, *Politica*, hier aangehaald in: *The Politics*, translated by T.A. Sinclair, Penguin Books, 1962, p. 40.
 - 10 Thomas van Aquino, *Summa Contra Gentiles*, Book III, deel II, 112, 12.
 - 11 H. W. Schomerus, 'Der Seelenwanderungsgedanke im Glauben der Völker', in: *Zeitschrift für systematische Theologie*, VI 1928, p. 209 e.v., hier p. 212. Vgl. ook: Walter Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1934, p. 2.
 - 12 Arthur Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, Band III, Cotta-Verlag/Insel-Verlag, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1976 (1840), p. 631-815.
 - 13 Schopenhauer, o.c., p. 773.
 - 14 Zie voor een uiteenzetting en kritiek op de ideeën van Descartes: Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Routledge & Kegan Paul, London, Melbourne, Henley, 1983.
 - 15 Zie Immanuel Kant, 'We have only indirect duties to animals', in: Louis P. Pojman, ed., *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*, Jones and Bartlett Publishers, Boston/London, 1994, p. 27-28.
 - 16 Schopenhauer, o.c., p. 774.
 - 17 Aangehaald bij: Charpouthier, *Les droits de l'animal*, p. 14.
 - 18 Charpouthier, *Les droits de l'animal*, p. 15.
 - 19 Bentham, o.c., p. 12.
 - 20 John Stuart Mill, *Utilitarianism*, in: John Stuart Mill, *On Liberty and Utilitarianism*, Everyman's Library, Alfred A. Knopf, New York, 1992, p. 123.
 - 21 Of hebben een morele status. Zie over dit begrip: Warren, Mary Ann, *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
 - 22 Peter Singer, *Animal Liberation*, 2nd ed., London, 1990 (1975). Zie ook het korte opstel: Peter Singer, 'Animal Liberation', in: James Rachels, ed., *Moral Problems. A Collection of Philosophical Essays*, Third Edition, HarperCollins, New York, 1979, p. 83-101.
 - 23 Ninth Edition.
 - 24 Daarover ook: Tom Regan, 'Utilitarianism, Vegetarianism, and Animal Rights', in: *Philosophy and Public Affairs*, 9 (1980), p. 306-314; Kerry S. Walters & Lisa Portmess, eds., *Ethical Vegetarianism. From Pythagoras to Peter Singer*, State University of New York Press, Albany, 1999.
 - 25 Singer, *Practical Ethics*, p. 57.
 - 26 Singer, *Practical Ethics*, p. 58.

- 27 Zie: James Rachels, 'Do animals have rights?', in: James Rachels, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham/Boulder/New York/London, 1997, p. 81-98.
- 28 Rachels, 'Do Animals Have Rights?', p. 81.
- 29 Rachels, 'Do Animals Have Rights?', p. 81.
- 30 Rachels, 'Do Animals Have Rights?', p. 82.
- 31 Rachels, 'Do Animals Have Rights?', p. 83.
- 32 In 'Nana' oder über das Seelenleben der Pflanzen (1848) schrijft de filosoof Gustav Theodor Fechner (1801-1887) dat men er doorgaans van uitgaat dat de planten geen ziel hebben. De reden daarvoor is, aldus Fechner, dat de planten in hun uiterlijk te weinig op mensen en dieren lijken. Maar in werkelijkheid hebben de planten alleen een *andere* ziel dan de mensen en de dieren. Fechner voert dan drie redenen aan om ook planten bezielde te achten. (i) Allereerst is de plant even goed georganiseerd als het dier. *Betrachtet man den Körperbau und die Lebensprozesse von Tier und Pflanze, so findet man die größte Übereinstimmung.* (ii) Als tweede reden voert Fechner aan: *Mann kan nicht wohl behaupten, dass die Erscheinungen des Pflanzenlebens an sich einer Deutung nach der Seite des Psychischen widerstreben. Warum soll es neben den Seelen, die laufen, schreien und fressen, nicht auch Seelen geben, die still blühen, duften, im Schlürfen des Tauses ihren Durst, im Knospentriebe ihren Drang, im Aufsuchen des Lichts noch eine höhere Sehnsucht befriedigen?* (iii) Als derde schrijft Fechner: *Man hört oft sagen, die Seele sei es, die sich den Leib als ihre Wohnung selbst baue. Nichts ist hierfür ein besseres Beispiel als die sich selber bauende Pflanze, besser als Mensch und Tier, deren Seele sich den Leib nur in heimlichem Dunkel baust und erst mit dem fast fertigen Bauwerk ans Licht tritt.* Zie Fechner in: Max Ettlinger & Paul Simon & Gottlieb Söngen, *Philosophisches Lesebuch*, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet KG, München, 1925, p. 375 e.v.
- 33 Rachels, 'Do Animals Have Rights?', p. 84.
- 34 Singer, *Animal Liberation*, p. 13.
- 35 Singer, *Animal Liberation*, p. v.
- 36 Singer, *Animal Liberation*, p. vi. Zie daarover ook: Georges Chapouthier, *Les droits de l'animal*, Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 9.
- 37 David Oderberg, *Applied Ethics. A non-consequentialist approach*, Blackwell, Oxford 2000; David Oderberg, *Moral Theory. A non-consequentialist approach*, Blackwell, Oxford 2000.
- 38 Zie Roger Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, Second Edition, Demos, London 1998 (1996); Roger Scruton, *On Hunting*, Yellow Jersey Press, London, 1998.
- 39 Christiaan Parmentier, *Het dier en zijn mensenrechten*, Uitgeverij Pelckmans, Kapellen 1996.
- 40 Carruthers, Peter, *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994 (1992).
- 41 Carl Cohen, & Tom Regan, *The Animal Rights Debate*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham Oxford 2001.
- 42 Bodelier, Ralf, 'Dierenbevrijding door erkenning van dierenrechten? – Een kritische analyse', in: *Civis Mundi*, april 2002, p. 111-121.
- 43 Naast de genoemde werken wijs ik nog op de verzamelde opstellen van Singer die tegenwoordig gemakkelijk toegankelijk zijn in twee bundels: Singer, Peter, *Unsanctifying Human Life. Essays on Ethics*, edited by Helga Kuhse, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, 2002; Peter Singer, *Writings on an Ethical Life*, Fourth Estate, London, 2000. Commentaren op zijn werk zijn te vinden in: Dale Jamieson, ed., *Singer and his Critics*, Blackwell, Oxford, 1999.

- 44 Tom Regan, 'The Case for Animal Rights', in: Pierce, Christine, en VanDeVeer, Donald, *People, Penguins, and Plastic Trees. Basic Issues in Environmental Ethics*, Second Edition, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1995, p. 72-79.
- 45 Bernard E. Rollin, *Animal Rights & Human Morality*, Revised Edition, Prometheus Books, Buffalo, New York, 1992; Bernard Rollin, *The Unheeded Cry. Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1990.
- 46 David DeGrazia, *Animal Rights. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford New York 2002; David DeGrazia, *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- 47 Paola Cavalieri & Peter Singer, *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*, Fourth Estate, London, 1993; Paola Cavalieri, *The Animal Question. Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, translated by Catherine Woollard, revised by the author, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- 48 Steven M. Wise, *Rattling the Cage. Towards Legal Rights for Animals*, Profile Books, London 2001 (1999).
- 49 Ted Benton, *Natural Relations. Ecology, Animal Rights & Social Justice*, Verso, London, New York, 1993.
- 50 Dirk Boon, *Nederlands Dierenrecht*, Gouda Quint, Arnhem 1983; Dirk Boon, *De eigenrichting van Pluk en het dier in de rechtspraak*, Oratie Utrecht, maart 1998, Koninklijke Vermande, 1998.
- 51 Paul Cliteur, *Darwin, dier en recht*, Boom, Amsterdam, 2001.
- 52 Bodelier, 'Dierenbevrijding door erkenning van dierenrechten?', p. 112.
- 53 Scruton schrijft dat wij, mensen, dieren konden gebruiken, zoals we de dingen om ons heen gebruiken. 'This is no longer so. All thinking people now recognise the gulf that exists between sentient and non-sentient beings and almost all recognise that we have no God-given right to ignore the suffering that we can cause just because the victim belongs to some other species.' (Roger Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, Second Edition, Demos, London 1998 (1996), p. 1.) Het probleem is echter de radicalisering van dit idee, zegt Scruton. Sommigen trekken hieruit de conclusie dat dieren 'rechten' zouden moeten hebben.
- 54 Bodelier, 'Dierenbevrijding door erkenning van dierenrechten?', p. 114.
- 55 Bodelier, o.c., p. 111.
- 56 Bodelier, o.c., p. 113.
- 57 Zie de inleiding van Oderberg tot David Oderberg, *Moral Theory. A non-consequentialist approach*, Blackwell, Oxford, 2000.
- 58 Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, p. 2.
- 59 Bodelier, o.c., p. 113.
- 60 Bodelier die ontwikkelingsprojecten in Afrika heeft opgezet, zal dat ongetwijfeld zelf wel eens gehoord hebben. Zie ook zijn voortreffelijke roman *Atheïst in Afrika*, Thomas Rap, Amsterdam, 2001.
- 61 Bodelier, o.c., p. 113.
- 62 Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, p. 4.
- 63 Bodelier, o.c., p. 113.
- 64 Bodelier, o.c., p. 116.
- 65 Bodelier, o.c., p. 118.
- 66 Bodelier, o.c., p. 118.
- 67 Bodelier, o.c., p. 118.

IN FEITE HEBBEN
DE MEESTE MENSEN
MINDER OOG
VOOR

VOEDSEL
EN
ETHIEK



DAN
VOOR

VOEDSEL
EN
DIETIEK.



Voedsel als een niet-neutraal publiek goed

Michiel Korthals

Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.

Berthold Brecht

Inleiding: neutrale of kwalitatieve opvatting?

In de meeste westerse landen worden voeding en de productieprocessen die daaraan voorafgaan, opgevat als een industrie die niet verschillend behandeld dient te worden als de auto- of bouwindustrie. In het verlengde van deze opvatting wordt voeding gezien als een neutraal goed dat rechtvaardig verdeeld moet worden over de bevolking, zodat niemand van de honger omkomt. De ethische kwesties die met voeding en productieprocessen verbonden worden, zijn daarmee de rechtvaardige verdeling van voeding en van landbouwgronden, en de vraag of deze verdeling beter via markt of via overheid tot stand gebracht kan worden. De nadruk op verdelingskwesties impliceert dat voeding als een kwantiteit gezien wordt, en dat kwalitatieve aspecten (verschillen in smaak, verschillen in productie- en boerenstijlen) slechts zijdelings aan de orde komen. Ook in de wijsgerige ethiek is deze kwantitatieve benadering jarenlang toonaangevend geweest: voeding wordt daarbij net als gezondheid gezien als een neutraal publiek goed, dat in voldoende mate aanwezig dient te zijn, zodat de bevolking zich aan haar eigenlijke taken, zoals werken, slapen en genieten van vrije tijd, kan wijden. Honger in de ontwikkelingslanden werd daarom ook gezien als een probleem van te weinig productie, niet een probleem van de kwaliteit van de productie.

Deze dominante opvatting wordt de afgelopen tien jaren meer en meer gelogenstraft door technologische en maatschappelijke ontwikkelingen. De technologische ontwikkelingen hebben betrekking op nieuwe vormen van productie die in de ogen van veel consumenten niet voldoen aan ethische maatstaven van dierenwelzijn of andere ethische standaards, zoals respect voor kleine boeren. Deze consumenten brengen dus geen argumenten naar voren die betrekking hebben op de ongelijke verdeling van voeding, maar op de kwaliteit van voeding of de productieprocessen die daartoe leiden. De maatschappelijke ontwikkelingen slaan vooral op een toenemende bekendheid met andere voedingskeuzen, zodat velen steeds meer gaan beseffen dat hun voedselkeuze niet de enige is en er kwalitatief verschillende productielijnen mogelijk zijn. Tevens wordt steeds duidelijker dat honger niet wordt veroorzaakt door onvoldoende productie, maar door een

bepaalde kwaliteit van productie, die geen rekening houdt met milieu en sociale en culturele factoren.

Hoewel in de ethiek slechts incidenteel aandacht aan voeding wordt geschonken, valt er toch tussen de regels door het een en ander op te maken: de neutrale, kwantitatieve benadering domineert daarbij. In dit hoofdstuk zal ik de achterliggende ethische opvatting behandelen die voeding als een instrumenteel en kwaliteitsloos publiek goed behandelt en vervolgens aangeven welke ernstige problemen daardoor optreden, en wat de ethisch verantwoorde alternatieven zijn. Hierbij zal ik vooral aandacht besteden aan de opvatting die voeding ziet als een niet-neutraal publiek goed en dus als een levensbeschouwelijk goed; de nadruk ligt daarbij op respect voor het individu als lid van gemeenschappen en pluralisme van levensstijlen.

Rechtvaardigheid versus het goede leven

Het liberale gezichtspunt legt veel nadruk op autonomie en rechtvaardigheid en daarbij wordt als volgt geformuleerd: gegeven het feit dat individuen kwetsbaar zijn, en bescherming nodig hebben, zijn er regelingen nodig (vaak rechten genoemd) die voor iedereen gelden en die het samenleven van deze kwetsbare individuen mogelijk maakt. Deze regelingen (rechten) appelleren dus aan het redelijk inzicht van een ieder, en hebben vooral betrekking op een recht op overleven en daarmee op gezondheid, eigendom et cetera. Belangrijk bij dit perspectief is het principe van autonomie: ieder individu wordt geacht zelf zijn of haar leven in te kunnen richten, in de zin van het zelfstandig kunnen kiezen van een levenspartner, werk, levensovertuiging of geloof.

Hierbij komt een ander perspectief om de hoek kijken, het perspectief van het goede leven (vaak genoemd: *comprehensive doctrines of the good*, of van levensstijlen), dat is gericht op de identiteit van het individu als deelnemer in een bepaalde gemeenschap. Dit perspectief richt zich dus op het individu als lid van een bepaalde cultuur, en appelleert niet aan algemene instemming, maar alleen aan de leden van die cultuur.

Het onderscheid kan ook nog op een andere manier worden verwoord. De Engelse filosoof Stuart Hampshire maakt een onderscheid tussen twee soorten morele claims: 'die claims die, wanneer in twijfel getrokken, verwijzen naar universele behoeften van menselijke wezens en hun redelijke overwegingen [...] en die claims, die, wanneer in twijfel getrokken, verwijzen naar de beschrijving van een gewenste en gerespecteerde vorm van leven' (1983, p. 138).

De liberale benadering kiest voor een nadruk op het eerste perspectief, en laat het tweede perspectief over aan het individu; de communitaristische benadering meent dat alleen het laatste, op culturele gemeenschappen gerichte perspectief geldigheid heeft, en ontkent de mogelijkheid van een universeel perspectief. Voeding en gezondheid (voedsel en geneesmiddelen) kunnen, afhankelijk van het

gekozen ethisch perspectief, hetzij onder de categorie van universele behoeften vallen, hetzij onder die van bijzondere behoeften, hetzij onder beide perspectieven. Het onderscheid in de twee genoemde perspectieven is gemeengoed onder de meeste ethici, en het betekent dat voeding hetzij onder het principe van rechtvaardigheid/autonomie valt (volgens sommige liberalen), hetzij onder het domein van levensstijlen en *comprehensive doctrines of the good* (volgens de communitaristen). In het eerste perspectief gaat het erom dat individuen recht hebben op een overheid die preventief optreedt en zorg draagt voor de veiligheid van de individuen en een rechtvaardige verdeling organiseert en dus moet zorgen voor een ordelijk verloop op markten. In het tweede geval gaat het erom dat individuen kunnen participeren in gemeenschappen en culturen die in staat worden gesteld die vormen en typen van voeding te produceren en consumeren die essentieel zijn voor hun identiteit.

Rechtvaardigheid (neutraal)	Goede leven (afhankelijk van levensvorm)
Voeding bevordert veiligheid en gezondheid; is universeel neutraal goed	Voeding geldt voor een bepaalde gemeenschap, waarin gezondheid, natuur of smaak of een andere waarde dominant is

Het neutrale liberale perspectief op voeding

Het liberale perspectief is op fundamentele manier voor het eerst door John Locke (1632-1704) uitgewerkt. Hij stelt: 'de gemeenschap is voor mij een maatschappij van mensen slechts gesticht omwille van de voorziening, bewaking en bevordering van hun eigen burgerlijke belangen. Burgerlijke belangen zijn leven, vrijheid, lichamelijke gezondheid en vrijheid van pijn en het bezit van externe dingen, zoals geld, land, huizen, meubels en dergelijke' (Locke *A letter concerning toleration*, 1689, p. 234; in andere vertalingen van het Latijnse origineel staat in plaats van 'belangen', 'goederen'). Alleen de neutrale, niet levensbeschouwelijk gebonden regeling van civiele goederen valt onder het principe van rechtvaardigheid. Levensbeschouwelijke kwesties vallen hier niet onder, en rechten van individuen, met als consequentie de overheid, zijn 'anti-perfectionistisch' van aard, ze drukken niet een bepaald ideaal van het goede leven uit. Rechten spelen zich af op het gebied van de neutraliteit met betrekking tot levensovertuiging. Locke geeft als voorbeeld het wassen met schoon water: 'de magistraat mag kinderen opdracht geven te worden gewassen indien hij meent dat wassen goed is voor de genezing of de preventie van een ziekte, maar niet om hun zielen te reinigen' (idem 1689, p. 241).

Het neutraliteitsstandpunt, kenmerkend voor het lockeaanse perspectief van

rechtvaardigheid, houdt in dat een overheid alleen dan mag voorschrijven dat een kind gewassen wordt met schoon water, indien ze de gezondheid van het kind voor ogen heeft, en niet indien ze het heeft over de zuivering van de ziel. Alleen in het geval van wetenschappelijk aan te tonen feiten kan ingegrepen worden in de persoonlijke levenssfeer. Dus, indien iemand op basis van levensbeschouwelijke argumenten tegen wassen is, kan hij of zij gedwongen worden zich te wassen, als het heilzame ervan wetenschappelijk bewezen is. Inherent aan het liberale perspectief is derhalve een beroep op de onafhankelijke, waarde-vrije wetenschap. Voor Locke kunnen alleen goederen in het domein van rechtvaardigheid vallen (ofwel dat van de politiek en de overheid), indien zij vanuit welke levensovertuiging dan ook kunnen worden genoten. Iedereen heeft opvoeding nodig of gezondheidsvoorzieningen en daarom gelden deze goederen als ‘polyvalent’ en ‘instrumenteel’. Kortom, politiek en overheid mogen alleen vanuit een neutraal uitgangspunt gezondheid bevorderen.

De universele lijn van Locke wordt voortgezet door de rechtsfilosoof John Rawls (1921-2004); zijn aanvullingen zijn essentieel voor het moderne liberale perspectief. Hij stelt de vraag welke universele principes van rechtvaardigheid ons zullen leiden, met de sluier der onwetendheid (Rawls 1972, p. 136): individuen weten niet welke rol zij in de samenleving zullen spelen. Vanuit deze onbekendheid moeten ze beslissen over de ethische principes die hen zullen leiden (p. 139). ‘Het is duidelijk dat, aangezien de verschillen tussen de partijen hen onbekend zijn, en iedereen even rationeel en gelijkelijk gesitueerd is, iedereen overtuigd is van dezelfde argumenten. Daarom kunnen we willekeurig welke keuze in de oorspronkelijke positie beschouwen.’ Uit deze beginsituatie leidt Rawls twee principes af. Het eerste is: ‘iedere persoon dient gelijke rechten te hebben’ (p. 302) en het tweede: ‘sociale en economische ongelijkheden dienen zo geordend te zijn dat zij beide zijn: ten voordele van de minst bevoordeelden en consistent met het rechtvaardige spaarprincipe’. De formulering voor beide principes luidt: ‘alle sociaal primaire goederen – vrijheid en gelijke kansen, inkomen en rijkdom, en de grondslagen van zelfrespect – moeten gelijkelijk worden verdeeld, tenzij een ongelijke verdeling van een van deze goederen in het voordeel is van de minst bedeelden’ (p. 303).

Met deze twee principes kan Rawls laten zien dat een rechtvaardige maatschappij gelijke kansen garandeert voor haar burgers met betrekking tot opvoeding en cultuur, bijvoorbeeld door openbare scholen en subsidies (p. 275). Tevens onderscheidt hij vier manieren waarop de overheid economische rechtvaardigheid bewerkstelligt, namelijk door de instelling van vier overheidsdepartementen. De eerste is het allocatieve bureau, met als doel de prijzen en het systeem van prijzen competitief te houden; de tweede is een stabilisatiebureau, om volledige werkgelegenheid te bewerkstelligen; de derde is een transferbureau, om een sociaal minimum te handhaven; en de laatste is een distributiebureau om eigendomsrechten aan te passen en op elkaar af te stemmen.

Op de openbare scholen mogen geen visies op het goede uitgedragen worden, ook geen liberale, want alle publieke goederen moeten neutraal zijn. De overheid dient steeds de gelijke toegang te bewerkstelligen, zowel bij scholen, als bij het gezondheidssysteem en bij markten. Ze moet verhinderen dat monopolieposities op markten producten te duur laten zijn. Maar zoals gezegd, de overheid mag niet perfectionistisch handelen (dat wil zeggen volgens een bepaald ideaal van het goede leven). In *Political Liberalism* (1993) heeft Rawls dit idee verder uitgewerkt, zodanig dat rechtvaardigheid als *fairness* gelijke kansen bewerkstelligt voor iedere conceptie van het goede leven die de principes van rechtvaardigheid respecteert. Basisinstituties en openbaar beleid dienen zo ontworpen te worden dat ze niet willekeurig welke *comprehensive doctrine* bevoordelen (1993, p. 194). Den Hartogh vat deze positie als volgt samen.

Onder de klasse van dingen die je met rede kunt willen, kunnen we noemen: opvoeding, gezondheidszorg en de vermindering van armoede, de bescherming van het milieu, de vermindering van geweld en bedrog, strafvoorziening, de bouw van wegen en de instandhouding van de infrastructuur, nationale verdediging en de instandhouding van het cultureel erfgoed. Dit zijn allemaal neutrale goederen, niet gebonden aan een specifieke comprehensive doctrine van het goede leven. (Den Hartogh 2000, p. 20)

In een van de latere papers, *Social Unity and Primary Goods*, betoogt Rawls heel duidelijk dat de primaire goederen niet berusten op een conceptie van het goede leven, en dat ze essentieel zijn voor iedere burger van de maatschappij, en daarom noemt hij ze ook *social primary goods*: iedereen heeft die nodig, ongeacht de levensbeschouwelijke voorkeuren.

Bij de primaire goederen die Rawls en anderen in de liberale traditie onderscheiden, wordt nooit voeding genoemd, maar het lijkt me dat het niet onwaarschijnlijk is dat voeding grotendeels onder gezondheid valt, aangezien het hierbij toch ook gaat om een voorziening die noodzakelijk is voor het voortbestaan van de politieke gemeenschap en die iedereen, ongeacht overtuiging en leefstijl, nodig heeft. De vraag is welke aspecten van voeding (net als gezondheid en opvoeding) onder het principe van rechtvaardigheid/autonomie zouden vallen en welke onder het domein van *lifestyle/comprehensive doctrine of the good*. In het eerste, neutrale, perspectief gaat het erom dat een overheid preventief optreedt en zorg draagt voor de veiligheid van de individuen en een rechtvaardige verdeling tot stand brengt volgens het *difference principle*; dus zorg draagt voor gelijke toegang tot markten.

In het tweede geval gaat het erom dat gemeenschappen in staat gesteld worden die vormen en typen van voeding te produceren en consumeren die essentieel zijn voor hun identiteit (zonder in strijd te komen met het eerste perspectief).

In het eerste perspectief zijn gezondheid en voeding neutrale goederen. Indien de gezondheid en veiligheid van burgers op het spel staan, heeft de burger recht op ingrijpen van de (rechtvaardige) overheid zoals in Lockes voorbeeld van het wassen. Immers, dan wordt een van de voorwaarden voor het uitoefenen van

autonomie van burgers geschaad. Schade slaat hier op medisch-wetenschappelijke te constateren gebeurtenissen, en niet op een levensbeschouwelijke of metafysische aanduiding. Maar de overheid kan ook vanuit een positieve houding optreden. Indien blijkt op basis van wetenschappelijke gegevens dat voeding inderdaad de gezondheid bevordert, is er voor de overheid geen reden de gezondheidsvoeding niet te bevorderen, sterker nog, de overheid moet er alles aan doen om de gezondheidsvoeding te bevorderen.

We zien nu waarom in de liberale benadering voeding nooit genoemd wordt: het valt simpelweg onder gezondheid. De liberale benadering kan eigenlijk geen strikt onderscheid maken tussen gezondheid en voeding: immers, het principe van rechtvaardigheid dekt, net als bij Locke, alleen gezondheid als publiek goed; voeding valt enerzijds onder gezondheid, en dan dient het neutraal geregeld te worden; anderzijds, voorzover het neutraal is ten opzichte van gezondheid (de gezondheid van burgers niet schaadt), valt het onder de leefstijlen en levensbeschouwelijke opvattingen (*comprehensive doctrines*) van burgers en consumenten, en kunnen ze eten wat ze willen.

Van groot belang bij deze redenering is het onderscheid tussen burger, handelend in de politieke sfeer, en consument, handelend op de markt. Traditionele liberale theorieën ontlenen dit onderscheid aan Rousseau's onderscheid tussen 'bourgeois' en 'citoyen', ofwel tussen 'amour propre' en 'amour de soi', dat wil zeggen liefde georiënteerd op de relatie tussen ego en anderen, en liefde georiënteerd op ego en zijn of haar eigen natuurlijke behoeften (Rousseau 1959). Op basis van dit onderscheid kan de consument (bourgeois) op de markt vrijelijk handelen volgens zijn of haar private voorkeuren en in de politieke sfeer gemeenschappelijk handelen en zijn of haar gemeenschappelijke voorkeuren ontwikkelen (vergelijk Korthals 2002).

Volgens de traditionele liberale traditie van autonomie hebben consumenten op markten recht op informatie over voedingsmiddelen en op keuzemogelijkheden, maar politieke of ethische kwesties horen niet op de markt thuis, maar in de sfeer van de politiek. In het verlengde hiervan hebben overheden de taak te zorgen voor het vermijden van veiligheidsrisico's; voor het voedselsysteem betekent dit dat overheden moeten zorgen voor voldoende veterinaire en gezondheidsmaatregelen. De preventie van risico's is de taak van de overheid. Het recht op informatie is een van de goede redenen voor labelling, zowel in algemene zin als meer specifiek, dat consumenten recht hebben om te worden geïnformeerd over de gezondheidsrisico's van voedingsmiddelen. Thompson (1989) trekt hieruit de voor sommige liberalen wel erg vergaande consequentie van een dialoog tussen producenten en consumenten over risico's: 'Producenten in de landbouw moeten deelnemen aan de dialoog die leidt tot sociaal leren en sociale consensus over risico's en zij moeten bereid zijn bij te dragen met tijd en andere middelen om de positie van hun medeburgers te kunnen begrijpen en duidelijke uitspraken te doen over hun eigen positie.'

Problemen van de liberale benadering

Het belangrijkste probleem van de liberale benadering is de opvatting dat voeding en gezondheid neutrale goederen zijn, en meer fundamenteel, dat de overheid een neutraal instrument dient te zijn bij de verschaffing of facilitering van deze goederen.

Voeding en gezondheidszorg zijn echter intrinsieke goederen. Het lijkt erop dat de liberale benadering dit in zekere zin erkent, en daarmee creëert ze een inconsistentie. Want volgens de liberale benadering moeten deze goederen (in ieder geval gezondheidszorg, waar ze alleen over spreekt) als concrete goederen worden geleverd, en niet in de vorm van geld of vouchers. Indien deze goederen uitsluitend neutraal zouden zijn, en indien de liberale theorie inderdaad alleen de autonomie van burgers om hun leven zelf gestalte te geven, serieus neemt, en niets anders, dan zou geld voldoende zijn (Den Hartogh 2000).

In de tweede plaats zijn voeding en gezondheidszorg uitdrukking van gemeenschappelijke elementen van opvattingen over het goede leven van een bepaalde cultuur. In feite maken de controverses rond voeding en de *consumer concerns* dit duidelijk. Want ze laten zien dat de consensus over gezondheid met betrekking tot voeding aan herijking toe is, en berust op een tijdelijk compromis tussen allerlei inhoudelijke opvattingen over voeding. De algemene opvatting over voeding in de vorm van de schijf van vijf die voor iedereen moest gelden, was niet een neutrale, maar een bepaalde, tijdelijke momentopname van een consensus tussen de belangrijkste voedingsopvattingen.

Een derde probleem van de liberale benadering betreft de onmogelijkheid om een onderscheid te maken tussen voeding en medicijn. Indien wordt geclaimd dat bepaalde voedingsmiddelen op een fundamentele manier bijdragen tot de bevordering van de gezondheid, kan het liberale standpunt, vanwege het sterke belang dat gehecht wordt aan gezondheid als een goed dat voorwaarden schept voor de uitoefening van individuele autonomie, niets anders dan positief staan tegenover de identificatie van voeding en medicijn. Burgers hebben vanuit dit perspectief recht op gezondheidsvoeding; de overheid hoort gezondheidsvoeding te bewerkstelligen, en burgers kunnen zelfs gedwongen worden gezondheidsvoeding aan te schaffen, indien de effecten daarvan wetenschappelijk vaststaan. Plotseling wordt het liberale perspectief een dwingend perspectief! (Boughton, 1984, laat eenzelfde omslag zien in de gezondheidszorg.) Voeding is echter, in onderscheid tot gezondheid, een essentieel element van informele en formele relaties van communicatie en interactie. Zonder dit type relaties kan een politieke gemeenschap niet voortbestaan, en daarom is het van belang onderscheid te maken tussen voeding en gezondheid.

Vanuit het liberale perspectief kan voeding alleen beoordeeld worden op veiligheids- en gezondheidsaspecten. In de literatuur wordt vaak het standpunt ingenomen dat ook consumenten voeding op die aspecten beoordelen (Powell & Leiss 1998). Maar het blijkt keer op keer dat risico's en veiligheid slechts bepaalde en beperkte vertalingen zijn van de meer normatieve oriënteringen van de consu-

menten, bijvoorbeeld met betrekking tot dierenwelzijn of een faire regeling voor arme boeren in de ontwikkelingslanden. Van groot belang is hierbij de overweging dat een burger/consument op een tweeledige manier risico's beoordeelt: in de eerste plaats vanuit de informatie die een deskundige aangeeft, en in de tweede plaats vanuit de gepercipieerde betrouwbaarheid van de deskundige die de informatie aanreikt. Dit laatste heeft te maken met vertrouwen in instituties en deskundigen, een notie die moeilijk te rijmen valt met het liberale idee van autonomie van keuzevrijheid en recht op autonomie (Korthals 2001). Vertrouwen in een bepaalde expertise en een bepaalde maatschappelijke institutie impliceert immers dat individuen niet alles zelf kunnen beoordelen en dat ook accepteren, en dat het recht op keuzevrijheid en informatie zijn grenzen heeft bij de expertsystemen waar de individuen op vertrouwen. Dit vertrouwen in maatschappelijke instituties is geen blind vertrouwen. Het kent allerlei gradaties, maar een essentieel onderdeel is transparantie, geen belangenverstengeling en openheid van de maatschappelijke organisatie waaraan vertrouwen wordt gegeven.

Ten slotte is ook het scherpe onderscheid tussen burger en consument zoals dat door de liberale visie gemaakt wordt, problematisch. Want burgers formuleren vanuit hun belangen hun politieke en normatieve meningen, en die belangen en meningen bepalen ook hun aankoopgedrag. Het is het ene individu dat in beide sferen handelt, en dat geconfronteerd wordt met verschillende eisen; daarmee zijn het echter niet twee verschillende rollen of twee verschillende individuen. Het onderscheid tussen burger en consument is zo niet meer te maken; recentelijk opgekomen *consumer concerns* geven aan dat consumenten ook op de markt politieke eisen stellen. Alleen vanuit een beperkte neoklassieke opvatting van een regelingsvrije markt is zoiets economisch gezien ongeoorloofd. Bovendien kunnen overheden niet alles reguleren; ze zijn niet meer de centrale spin in het maatschappelijke krachtenveld, zodat centrale ethische/politieke kwesties tussen marktpartners geregeld dienen te worden.

Wel is er een verschil tussen economische rationaliteit en politieke rationaliteit en soms worden deze rationaliteitsvormen in de liberale traditie door elkaar gehaald. Zo beweert Rawls bijvoorbeeld: 'Een economische maatschappij bevordert dat haar burgers bepaalde deugden cultiveren zoals vlijt, ijverigheid, punctualiteit/stiptheid en rechtschapenheid en dat handel tot vrede kan leiden.' (1999, p. 46) Maar de markt kan ook negatieve deugden bevorderen, zoals wellust, geldzucht, fraude (Enron!), rücksichtslose uitputting van grondstoffen, en erosie van fatsoensnormen. Ook meer structureel onrecht kan zij bewerkstelligen door bijvoorbeeld, zoals in Europa in de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw, de onrechtvaardigheden van de markt via externe veroveringsoorlogen draaglijk te maken.

Deliberatief perspectief op voeding: Habermas

Het deliberatief perspectief van de Duitse filosoof Jürgen Habermas bekritiseert een aantal punten van het met Locke systematisch verwoorde liberale perspectief, zoals het uitgangspunt dat een democratische staat neutraal hoort op te treden, en hoort af te zien van alle verschillen tussen burgers met betrekking tot overtuiging en levenswandel. In de deliberatieve opvatting horen het vermogen autonoom vorm te geven aan het eigen leven en aan het openbare maatschappelijke leven bij elkaar, en dienen beide vormen van autonomie elkaar wederzijds te versterken.

Centraal uitgangspunt van het deliberatieve perspectief is een tripartite maatschappij-opvatting: overheid en recht, markt en de burgerlijke maatschappij met de openbare mening zijn de drie categorieën, waar zich normatieve kwesties voordoen. Daarnaast ontwikkelt Habermas een drietal vormen van normatieve discoursen, die in meer of mindere mate in deze drie maatschappelijke gebieden geïnstitutionaliseerd zijn. De eerste is het morele discours, en komt min of meer overeen met de eerder gegeven omschrijving van Hampshire. Hier worden argumenten met universele strekking naar voren gebracht, en kwesties van rechtvaardigheid, die voor iedereen dienen te gelden, aan de orde gesteld. Onpartijdigheid, verregaande distantie van de eigen belangen is hierbij noodzakelijk.¹ In het ethische discours daarentegen komen kwesties van zelfbegrip van een gemeenschap aan de orde (leefstijlen of leefvormen). Onpartijdigheid betekent hier niet afzien van de eigen identiteit en gemeenschap, maar juist nagaan hoe de eigen identiteit vormgegeven kan worden, in acht genomen concrete uitdagingen en problemen. ‘Problemen van ethisch zelfbegrip ontstaan binnen de horizon van een persoonlijk leven en ethische discussies vereisen een andere vorm van distantie dan morele discussies’ (Habermas 1998). Habermas noemt ethische discussies ook wel *Selbstverständigungsdiskurse*, dat wil zeggen discussies waarin een gemeenschap al dan niet consensueel stelling neemt ten opzichte van uitdagingen met het oog op eigen identiteit.² Het derde type discussie is een pragmatistisch of prudentieel discours, gericht op een adequate verbinding van doelen en middelen en is vooral een discussie voor deskundigen.³

Het belangrijkste verschil met de eerdergenoemde liberale positie is dat volgens Habermas de drie maatschappelijke domeinen, overheid, markt en burgerlijke maatschappij, een bepaalde mengvorm van deze drie discussies zijn. Overheid en recht (politiek) zijn nooit alleen maar een realisatie van universele normen, maar ook van tijd- en plaatsgebonden waarden en normen van gemeenschappen. In *Faktizität und Geltung* (1992) ontwerpt Habermas een deliberatief procesmodel van democratische politiek. Dit model wordt gekenmerkt door een veelheid van onderling vervlochten communicatievormen, waarbij de drie typen discoursen worden aangevuld met strategische onderhandelingen gericht op eerlijke compromissen, en worden afgedekt door juridische discussies, die de uitkomsten beoordelen op juridische consistentie. Het model ziet er als volgt uit.

Pragmatische discussies (overheerst door experts)

[1]

Ethische discussies
(gelijkgerestige coëxistentie)

[2a]

Morele discussies
(rechtvaardigheid)

[2c]

Strategische
onderhandelingen
(eerlijke compromissen)

[2b]

Juridische discussies

[3]

Een bepaalde kwestie wordt, ideaaltypisch gezien, eerst via expertise en contra-expertise bewerkt in pragmatische discussies. Experts stellen adviezen op, die worden in de publieke arena beoordeeld op ethische en morele aspecten in respectievelijk ethische en morele discussies. Vervolgens wordt nagegaan of een compromis kan worden bereikt in strategische onderhandelingen, of dat zo iets onmogelijk is, en de maatschappij een al dan niet tijdelijke coëxistentie van verschillende opvattingen dient te tolereren. Dit alles wordt vanuit juridische discussies begeleid met betrekking tot de vraag of de gekozen oplossingen in overeenstemming zijn met de reeds overeengekomen juridische wetten en regels.

Algemene politieke en collectieve doelen die nationale erkenning hebben gevonden, worden op deze manier in rechtssystemen opgenomen. Overheids-optreden en rechtssystemen zijn dus niet neutraal, want zij weerspiegelen de geschiedenis van de concrete levensvormen (p. 252). De ethische inkleuring van wet en politiek betekent overigens ook dat deze steeds een tijdelijk compromis representeren, waarbij de dominante levensvorm zijn stempel op het geheel kan drukken. Het politieke domein kan niet en dient niet te worden gereinigd van levensbeschouwelijke, ethische argumenten, en kan en mag zich niet uitsluitend concentreren op morele, ofwel universele argumentaties. Habermas hoopt dat de trots voor de eigen grondwet en haar instituties de abstracte, politieke identiteit van burgers van een bepaalde staat kan dragen, en niet de taal, de heersende cultuur of iets dergelijks. Deze vorm van politieke integratie noemt hij 'staatsburgerlijk patriotisme'.

Wel dient een overheid onpartijdig te zijn met betrekking tot de levensbeschouwelijke opvattingen die aanwezig zijn. Ten opzichte van andere overheden en rechtssystemen kan een bepaald rechtssysteem dus nooit neutraal zijn, maar ten opzichte van de eigen subculturele levensgemeenschappen dient ze onpartijdig te zijn. De levensbeschouwelijke opvattingen dienen te worden gerespecteerd en elkaar te respecteren (zoals het universele morele discours aangeeft). Habermas meent dat respect voor het individu (morele discours) respect met zich meebrengt voor de culturele gemeenschap(en) (ethische discours) waartoe deze behoort. Vanuit het politieke domein kan het recht op respect voor culturele gemeenschappen en hun opvattingen worden verlangd, zonder dat dit betekent

dat de individuele rechten aan collectieve rechten worden opgeofferd. De verschillende levensvormen dienen in een sfeer van ethisch gelijkgerechtigde coëxistentie met elkaar om te gaan, waarbij de individuen het recht op *exit* en op *voice* hebben (dat wil zeggen de mogelijkheid moeten hebben om uit een gekozen leefvorm te stappen respectievelijk hun stem te laten horen in een leefvorm; Hirschman 1992).

Het ethische discours in een land neemt daarmee twee vormen aan, want er zijn minimaal twee vormen van ethisch zelfbegrip: in de eerste plaats met betrekking tot de nationale constitutie en nationale politieke issues, en in de tweede plaats met betrekking tot de meer specifieke levensvormen van individuen (Habermas 1996). In de openbare mening, essentieel onderdeel van de burgerlijke maatschappij, strijden de verschillende groepen en culturen met argumenten met elkaar en worden de drie typen argumenten met elkaar verbonden: morele, ethische en prudentiële argumenten.

Hier ontstaat de eerdergenoemde verbinding tussen de privé-autonomie van het kiezen van een concrete levenswandel (levensvorm) met de openbare autonomie van de vormgeving aan het maatschappelijke leven. De privé-autonomie van burgers om te kiezen en de openbare autonomie van burgers om wetten te maken, dienen derhalve hand in hand te gaan.

De beschaafde strijd tussen culturele opvattingen over de kwaliteit van leven is een vorm van vreedzame en gelijkgerechtigde coëxistentie, gebaseerd op het neutrale recht op respect dat een culturele opvatting kan claimen. De coëxistentie kan verregaande vormen van zelfbeheer met zich meebrengen, zolang overigens de constitutionele regels niet geschonden worden. Want de verplichting om levensbeschouwingen te erkennen betekent dat deze zichzelf kunnen organiseren, met eigen specifieke regelingen en communicatievormen. Deze verplichting tot erkenning en de daaruit voortvloeiende nadere regelingen zijn rechtsaanspraken, en niet gebaseerd op de eventuele juistheid van de levensbeschouwing. Niet omdat een bepaalde subcultuur iedereen iets te zeggen heeft, of voor iedereen van belang zou zijn, dient ze te worden gerespecteerd. Individueel hebben recht op gelijk respect, alsmede op de levenssamenhang die hun identiteit vormgeeft, en die zij op hun beurt vormgeven. Hoe fout of irrationeel een bepaalde levensovertuiging volgens anderen ook is, alleen daarom kan zij niet verboden worden, en zij dient te worden gerespecteerd zolang zij de constitutie niet overtreedt. Dit respect houdt bovendien niet een garantie op voortbestaan in en wanneer een subcultuur haar leden verliest, zich niet verjongt en vernieuwt, is het voorbij.

Net als bij Rawls ontbreekt ook bij Habermas iedere verwijzing naar voeding als een publiek goed. Niettemin zal ik hier pogen aan de hand van de onderscheidingen enig licht te brengen in de ethiek van voeding. Vanuit Habermas' begrippenapparaat zijn gezondheid en voeding cultureel bepaalde publieke goederen die object zijn van een onpartijdige, morele en tegelijk levensbeschouwelijk gekleurde voedingspolitiek. In schema is het verschil als volgt.

<i>Rawls</i>	Rechtvaardigheid (neutraal)	Goede leven (afhankelijk van levensvorm)
	Alle voeding dient veiligheid en gezondheid als universeel goed te bevorderen	Geen pluralisme van voedingsstijlen
<i>Habermas</i>	Rechtvaardigheid (niet-neutraal en onpartijdig) (= moreel)	Goede leven (afhankelijk van levensvorm) (= ethisch)
	Politiek zoekt via ethische/morele/pragmatische/juridische discussies naar standaarden van veiligheid en gezondheid	Coëxistentie van voedingsstijlen: natuurvoeding geldt voor een gemeenschap, waarin natuur hoogste waarde is; daarnaast andere voedingsstijlen, zoals gezondheid, gemak et cetera

Naar een niet-neutrale, maar onpartijdige voedingsethiek en -politiek

Voeding is zoals gezegd verbonden met een bepaalde levensvorm, een bepaalde levensovertuiging. Maar tegelijk is het een politiek onderwerp, waarbij het een morele connectie heeft, namelijk met (verdelende) rechtvaardigheid en veiligheid. Volgens Habermas zou voeding net als volgens Rawls enerzijds onder het principe van rechtvaardigheid en openbare autonomie vallen en anderzijds onder het domein van de leefstijl (*comprehensive doctrine of the good*). Maar een belangrijk verschil met Rawls is dat Habermas erkent dat publieke goederen zoals voeding niet neutraal zijn, en uitdrukking zijn van een historisch gegroeide consensus. Daarmee wordt de interactie tussen de levensvormen en daarbijhorende voedingsstijlen van groot belang, oftewel het pluralisme van voedingsstijlen. Terwijl in het perspectief van Rawls pluralisme van voedingsstijlen (in tegenstelling tot dat van religieuze opvattingen) niet serieus wordt erkend, is dat gezien vanuit het perspectief van Habermas wel het geval. Vanuit het principe van rechtvaardigheid en vanuit het feit dat voeding een niet-neutraal publiek goed is (en dus ook onderwerp van het morele discours), gaat het erom dat een overheid preventief optreedt en let op veiligheid en gezondheid van voeding en op fatsoenlijke productieprocessen (hieronder kunnen dus ook eisen van dierenwelzijn, respect voor levende wezens et cetera vallen).

In de tweede plaats dient de overheid erop toe te zien dat een rechtvaardige verdeling ervan tot stand wordt gebracht volgens universele principes en zorg draagt voor het recht op *voice*, op *exit* en op gelijke toegang tot markten. Dit laatste recht, toegang tot markten (voor producenten en consumenten) betekent een aanzienlijke uitbreiding van het tot nu toe bekende liberale duo van recht op exit en stem à la Hirschman tot een trio. Het impliceert dat nieuwkomers (hier: producten op basis van nieuwe voedingsstijlen) geen onnodige barrières in de weg

mogen worden gelegd. Het betekent bovendien dat het liberale onderscheid tussen burger en consument wordt opgeheven.⁴

Vanuit ethisch gezichtspunt gezien dient de overheid de coëxistentie van gelijkgerechtigde leefstijlen en daarmee verbonden voedingsstijlen te bevorderen. De keuze van individuen voor bepaald voedsel, dat past binnen het eerste gezichtspunt, dient te worden gerespecteerd, of individuen zich volgens sommigen nu onverantwoordelijk of onsmakelijk voeden of niet. Hier wijk ik dus af van bijvoorbeeld liberalen als Muschenga, die plotseling van een puur liberale opvatting overstappen naar een puur perfectionistische, bijna paternalistische opvatting van levensvormen. Muschenga (Den Hartogh 2000) stelt immers dat een bepaalde minderheidscultuur beschermd dient te worden, indien die zo excellent is dat ze voor de rest van de wereld moet worden bewaard. Maar stel dat er een subcultuur is die deze unieke waarde niet kan bewijzen, heeft die dan geen bestaansrecht? En stel dat een bepaalde subcultuur nauwelijks leden heeft, moeten dan anderen, in strijd met het recht op exit, daartoe worden gedwongen? Subculturen dienen mijns inziens echter niet te worden erkend op basis van perfectie en excellentie, maar op basis van respect voor de betreffende personen en de culturen waar ze deel van uitmaken. Indien een individu stelt: 'Ik heb honger', of 'Ik heb zin in x', dan beschrijft hij/zij niet een stand van zaken in de werkelijkheid, zoals wanneer iemand zegt: 'Deze auto heeft geen benzine' of 'Deze auto heeft diesel nodig'. Uiting geven aan honger, of aangeven dat men trek heeft, is niet het constateren van een defect, maar een toeschrijving van een toestand aan jezelf op basis van gekozen waarden en normen (Korthals 1983). Respect voor de voedselkeuze van iemand is de onmiddellijke implicatie van respect voor de betreffende persoon.

De politiek dient zich niet alleen te bekommeren om zekerheid en veiligheid van voeding, maar ook om de bevordering van bepaalde gezondheids- en voedingsopvattingen. Indien nieuwe opvattingen (zoals de omgang met landbouwhuisdieren, ecologische kwesties of landschapsbehoud) de bestaande algemeen aanvaarde opvattingen uitdagen, dient een nieuw ethisch standpunt te worden ontwikkeld over de waarde van deze nieuwe opvattingen.

Historisch gezien is de serie van goederen op het gebied van voeding die individuen kunnen aanschaffen de afgelopen vijftig jaar gedomineerd door een bepaalde opvatting van gezonde en goede voeding, en die opvatting is nu verschoven, zodanig dat er nu ook mogelijkheden zijn voor voedingsmiddelen gericht op verbetering van gezondheid via verrijkt voedsel. De veelheid van keuzemogelijkheden in verband met voeding die de individuen op de markten wordt aangeboden, wordt niet meer alleen bepaald door kwantiteit (voedselveiligheid), maar ook door bepaalde kwalitatieve overwegingen, zoals overwegingen in verband met gezondheid of overwegingen van genieten en het handhaven van tradities, zoals bij de *slow food* beweging. Deze kwalitatieve overwegingen dienen in een democratisch proces nader vormgegeven te worden, en de overheid dient daarbij een voorwaardenscheppende rol te vervullen.

De coëxistentie van voedingsstijlen is een belangrijk issue en impliceert dat exclusieve claims van levensbeschouwingen over voeding niet op hun plaats zijn, omdat ze getuigen van gebrek aan respect voor verschil in interpretatie ten aanzien van gezonde en goede voeding. De consequentie van deze coëxistentie zijn compromissen zoals bijvoorbeeld segmentatie van markten, met aparte regelingen zoals tot nu bestaat voor bijvoorbeeld kosjer voedsel of islamitisch voedsel.

Conclusie

In dit essay is, in meer technisch wijsgerige termen gesteld, een pleidooi gehouden voor een ethiek en politiek die zich met voeding op smal perfectionistische basis bezighoudt en de kwalitatief verschillende opvattingen over voedingsstijlen in vruchtbare dialoog bij elkaar brengt. Onder smal perfectionistisch versta ik dus dat het grote gewicht van culturele leefstijlen, inclusief voedingsstijlen, wordt erkend, terwijl tegelijkertijd de oriëntatie op regels die voor iedereen dienen te gelden, wordt gehandhaafd, met de aantekening dat ook die regels altijd weer cultureel zijn bemiddeld (en dus meer kunnen omvatten dan alleen veiligheid en gezondheid, zoals in het liberale perspectief). Een (breed) perfectionistische benadering zou de oriëntatie op algemene regels slechts als een van de vele oriëntaties zien, en zou daarmee de coëxistentie van leefstijlen aan het toeval overlaten; terwijl een anti-perfectionistische benadering zich alleen inlaat met algemene regels voor iedereen, en de vreedzame coëxistentie in het midden laat.

De geschetste samenhang tussen niet-neutrale algemene regels met betrekking tot voeding en een levendige coëxistentie van voedingsopvattingen biedt een vruchtbaar perspectief om het voedingsbeleid van de meeste Europese naties van de afgelopen decennia te beschouwen. De algehele consensus over voeding uit de jaren vijftig over een voedingsopvatting, die de regels rond veiligheid en gezondheid bepaalt, blijkt immers zo langzamerhand slechts een opvatting te zijn die andere opvattingen naast zich moet dulden, maar nog steeds is neergeslagen in allerlei overheidsmaatregelen.

Zeker, de Nederlandse overheid is in toenemende mate bezig haar voedselbeleid te wijzigen, en meer aandacht te besteden aan andere vormen van landbouw en voedingsproductie. Mijns inziens zou ze onpartijdig dienen te zijn ten opzichte van bepaalde opvattingen rond voeding. Onpartijdigheid betekent hier iedere enigszins uitgekristalliseerde voedingsstijl gelegenheid geven tot toegang tot de markt, mits die zich houdt aan de wettelijk overeengekomen regels van veiligheid, gezondheid en fatsoenlijk produceren, en indien die voldoet aan bepaalde regels, bijvoorbeeld rond koopgedrag en andere uitingen van belangstelling. Bovendien, als blijkt dat bepaalde voedingsgewoonten en -stijlen nog niet zijn doorgedrongen in het voedingsstelsel, maar wel kunnen rekenen op aanzienlijke aanhang in het voedselstelsel, dan is hier een achterstand (op basis van het recht op toegang of entree), die met bepaalde voorkeursmaatregelen ongedaan

kan worden gemaakt. Dit betekent niet een inbreuk op het gelijkheidsbeginsel, want er zijn anti-discriminerende maatregelen mogelijk die de toegang tot markten van dergelijke voedingsstijlen vergemakkelijken en die bekendheid en afname regelen. Dit zijn maatregelen die juist dienen om gelijkheid tussen subculturen te bevorderen, in dit geval met betrekking tot het recht op entree op markten.

Internationaal gezien impliceert deze opvatting dat honger niet bestreden dient te worden door puur en alleen productieverhoging. De sterke nadruk op hogere opbrengsten houdt in dat alleen kwantitatieve overwegingen tellen, en culturele, sociale en ecologische factoren buiten beschouwing blijven. Indien voeding en landbouw inderdaad niet-neutrale, cultureel en sociaal betwiste goederen zijn, dan dient wereldhonger niet bestreden te worden door productieverhoging, maar door een breed palet van zowel agronomische als sociale en culturele factoren, die zorg dragen voor versterking van de capaciteiten van lokale bevolkingsgroepen.

Appendix

In dit hoofdstuk heb ik één kernprobleem van de ethiek rond voedsel behandeld. Er zijn er veel meer. Ik noem enkele. Een serie van dilemma's rond voeding is verbonden met de thematiek van eten en gegeten worden. Opdat we kunnen eten en daarmee blijven voortbestaan, wordt het voortbestaan van zeer veel levende wezens (planten en dieren) beëindigd; eten en doden hangen nauw en intrinsiek samen. Mag je alles eten? Met de eigenlijke productie van voeding hangen ook allerlei dilemma's samen. Zo worden in verband met milieu- en gezondheidseffecten steeds hogere eisen aan voeding gesteld; daarmee zal voedsel in toenemende mate bewerkt moeten worden, terwijl anderzijds veel consumenten juist natuurlijk en onbewerkt voedsel verlangen. De bewerking van grondstoffen, onder meer in verband met eisen voor de volksgezondheid, betekent dat de verstedelijking van landbouw onvermijdelijk is en dat grondgebruik (zoals in de extensieve veehouderij) aan banden gelegd wordt. Hierbij is er dus een conflict tussen milieu- en volksgezondheidseisen en kwesties van esthetische waardering van het landschap. Vanuit het oogpunt van milieu kunnen varkens-, kippen- en koeienflats misschien positief zijn, vanuit het perspectief van landschappelijke schoonheid valt hier wel wat op af te dingen.

Rond moderne biotechnologie zijn er eveneens dilemma's. Met behulp van moderne biotechnologie (genetische modificatie) kunnen gewassen en landbouwhuisdieren zo veranderd worden dat het milieu er ten eerste door wordt verbeterd. Koeien en varkens kunnen genetisch zo worden gemodificeerd dat het houden van deze dieren geen of veel minder milieuproblemen oplevert. Tegelijkertijd kunnen deze technieken het welzijn van de betreffende dieren aantasten, zien velen ze als een bedreiging van de intrinsieke waarde van dieren en planten. Voor al deze dilemma's geldt dat ze knellend zijn, en dat ze een uitdaging vormen voor de voedselethiek om een oplossing te vinden, die nooit definitief zal zijn; er zullen altijd verliezende partijen zijn.

Literatuur

- Boughton, B. J. (1984), 'Compulsory health and safety in a free society', *Journal of Medical Ethics*, 4 (10), p. 186-188.
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1998), 'Habermas responds to his critics', in: M. Rosenfeld and A. Arato (eds.), *Habermas on Law and Democracy*. Berkeley: University of California Press, p. 381-453.
- Hampshire, S. (1983), *Morality and Conflict*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartogh, G. den (ed.) (2000), *Good Life as a Public Good*, Dordrecht: Kluwer.
- Heesterman, J. (2003), 'Non-violence and the Mitra-Varuna cow', in: S. Adhami (ed.), *Paitimana, Essays in honor of H.P. Schmidt*, Costa Mesa (CA): Mazda Publishers.
- Held, D. (1996), *Models of Democracy*, London: Polity Press.
- Hirschman, A. E. (1970), *Exit, voice and loyalty. Responses to decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Korthals, M. (1983), *Filosofie en intersubjectiviteit*, Alphen aan den Rijn: Samsom.
- Korthals, M. (2001), 'Ethical dilemmas in sustainable agriculture', *International Journal of Food Science and Technology*, 36, p. 813-820.
- Korthals, M. (2001), 'Taking consumers seriously: Two concepts of consumer sovereignty', *Journal of Agricultural and Environmental ethics*, 14 (2), p. 201-215.
- Korthals, M. (2002), *Voor het eten*, Amsterdam/Meppel: Boom.
- Locke, J. (1689/1727), *A letter concerning toleration*, in: idem, *The Works*, third edition, London.
- Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1982), 'Social Unity and Primary Goods', in: A. Sen en B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 159-185.
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Thompson, P. B. (1989), 'Values and food production', *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 2, p. 209-223.

Noten

- 1 Zeer problematisch acht ik Habermas sterke nadruk op (morele) consensus en zijn daarmee verbonden opvatting dat een moreel probleem slechts een juist antwoord heeft. Wat het eerste betreft, Habermas denkt dat politieke consensus bereikbaar is, zij het als resultaat van compromissen, faire onderhandelingen, en prudentiële overwegingen (p. 257). Mijns inziens zijn instituties nodig om beslissingen te nemen en moet er een goed onderscheid gemaakt worden tussen deliberatie (gericht op de ontwikke-

ling van interessante meningen) en besluitvorming (gericht op het nemen van besluiten die al dan niet op consensus berusten). Wat mijn tweede punt van kritiek betreft, zie: 'The democratic process promises to deliver an imperfect but pure procedural rationality only on the premise that the participants consider it possible, in principle, to reach exactly one right answer for questions of justice' (Habermas in: Rosenfeld en Arato 1998, p. 403); het voortdurend optreden van nieuwe ontwikkelingen op het gebied van voeding maken een uniek juist antwoord echter veelal onmogelijk (zie Korthals 2001).

- 2 Een fundamentele vraag die Habermas niet aansnijdt is wat tot een levensbeschouwing behoort of, anders gezegd, wat een culturele gemeenschap tot een culturele gemeenschap maakt. De term wordt over het algemeen vrij losjes gebruikt, maar het is zonneklaar dat de regels ter bepaling van een levensbeschouwing die in een natie heersen weer opnieuw dienen te worden bepaald in een ethische discussie en niet door de dominante cultuur. Het impliceert dat iedere vorm van regelgeving moet worden gezien als een tijdelijk compromis, dat op den duur door nieuwe ontwikkelingen kan worden veranderd, en waarin machtsfactoren een belangrijke rol spelen. Met betrekking tot voeding betekent dit dat de erkenning van verschillende voedingsculturen steeds een historisch compromis is, dat op basis van nieuwe ontwikkelingen weer kan worden gewijzigd.
- 3 Habermas heeft een blinde vlek voor de waardebeoordeling van opvattingen van deskundigen en neigt ertoe de objectiviteit van wetenschappelijke gegevens buiten de normatieve rationaliteit van ethische en morele discussies te houden.
- 4 In sommige publicaties handhaaft Habermas het hier bekritiseerde onderscheid tussen burger en consument, bijvoorbeeld wanneer hij de 'self-interested attitude of market participants' contrasteert met het vermogen van burgers 'to exercise their political liberties in the service of mutual understanding' (Habermas in: Rosenfeld en Arato, 1998, p. 385), maar in andere publicaties doorbreekt hij dat onderscheid (Habermas, 1996, p. 206).

DE INTERNATIONALE VERDRAGEN
INZAKE BIODIVERSITEIT ROEPEN
EEN SPANNINGSVELD IN HET LEVEN
TUSSEN EEN AANTAL ZEER
SPECIFIEKE BELANGEN.



DIE IN ZEER
SPECIFIEKE TERMEN
WORDEN GEREGLD.



EN HET
ALGEMEEN
BELANG



DAT IN ZEER
ALGEMENE TERMEN
WORDT GEREGLD.



De juridische regulering van biodiversiteit

Een ethische analyse van drie internationale verdragen

Sigrid Sterckx

Inleiding

De term 'biodiversiteit' verwijst naar de variatie van het leven op aarde. Hij dekt individuele organismen en de genetische variabiliteit tussen organismen, alsook ecosystemen. Zoals bepaald in art. 2 van het VN Verdrag over Biologische Diversiteit (*UN Convention on Biological Diversity*, zie noot 2).

'Biological diversity' means the variability among living organisms from all sources including inter alia, terrestrial, marine and other aquatic ecosystems and the ecological complexes of which they are part; this includes diversity within species and of ecosystems.

Het grootste deel van de biodiversiteit van onze planeet bevindt zich in het Zuiden.

Cary Fowler merkt terecht op dat de regulering van biodiversiteit een zeer complexe aangelegenheid is.

The resource is geographically widespread – one could say it is literally found in every field. [...] There are 'genebanks' devoted to its preservation, containing millions of samples, most publicly available, and duplicated in more than one country. The resource appears in countless combinations (eg species and varieties) and gradations (the shades of pink in a rose blossom, the degrees of resistance to frost). It mutates. Sometimes it (a gene) is 'expressed' and can be seen or inferred. But it may be present and 'silent' and no less a 'resource'. It moves in daily commerce and 'in the wind' in the form of pollen. Its origins are typically obscure and certainly ancient [...]

Vandaag de dag is het genoegzaam bekend dat, om het behoud van biodiversiteit te bevorderen, toegang tot en uitwisseling van genetisch materiaal van cruciaal belang zijn. We weten eveneens dat inheemse gemeenschappen en traditionele landbouwers aanzienlijke bijdragen hebben geleverd tot het behoud van biodiversiteit en de selectie van nieuwe gewassen. Zogenaamde 'bioprospectie'-activiteiten zijn vaak gebaseerd op de kennis van deze inheemse gemeenschappen en traditionele boeren – doorgaans bestempeld als 'traditionele kennis'.

De laatste jaren is een aantal pertinente vragen gerezen met betrekking tot de kwestie of de verzameling van genetisch materiaal moet worden gereguleerd – en zo ja, onder welke voorwaarden. We geven een paar voorbeelden van dergelijke vragen.

- Dient de *voorafgaande geïnformeerde toestemming* van mensen wier kennis heeft bijgedragen tot de verzameling van genetisch materiaal te worden verkregen opdat die verzameling (moreel) ‘legitiem’ zou zijn?
- Indien dergelijke voorafgaande geïnformeerde toestemming inderdaad wenselijk wordt geacht, dient zij dan ook te slaan op de *specifieke gebruiksmogelijkheden* van het genetisch materiaal in kwestie?
- Zouden de mensen wier kennis heeft bijgedragen tot de verzameling van genetisch materiaal een *aandeel in de voordelen* voortvloeiend uit het gebruik van dat materiaal moeten krijgen?

In geïndustrialiseerde landen is de patentering van biologisch materiaal en levende organismen – die we als ‘elementen van biodiversiteit’ kunnen bestempelen – wijdverbreid. Ook deze praktijk heeft talloze vragen doen rijzen, bijvoorbeeld de volgende.

- Is de verlening van dergelijke patenten *legitiem* (zowel in juridische als in morele zin)?
- Wat is de vermoedelijke *impact* van de handhaving van dergelijke patenten op het behoud van *biodiversiteit*?
- In de veronderstelling dat het patenteren van genetisch materiaal gerechtvaardigd is: dient de *voorafgaande geïnformeerde toestemming* van de mensen wier kennis heeft bijgedragen tot de verzameling van het genetisch materiaal ook te worden verkregen opdat het genetisch materiaal zou kunnen worden *geclaimd in een patentaanvraag*?

In deze bijdrage zullen we het hebben over de antwoorden die op sommige van de bovengenoemde vragen zijn gegeven door de *UN Convention on Biological Diversity* (1992, verder CBD genoemd),² en de *FAO International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture* (2001, Internationaal Verdrag over plantaardige genetische hulpbronnen voor voeding en landbouw, verder het Verdrag genoemd).³ We zullen deze antwoorden tevens contrasteren met een aantal principes bepaald in de *Agreement on Trade Related aspects of Intellectual Property rights* (1994, Overeenkomst over de handelsaspecten van intellectuele eigendomsrechten, verder TRIPs genoemd),⁴ een multilaterale overeenkomst afgesloten in de context van de Wereldhandelsorganisatie. We zullen ten slotte ook aandacht besteden aan een welbepaald aspect van de vraag naar de legitimiteit van het patenteren van ‘elementen van biodiversiteit’, namelijk de problematiek van uitvinding versus ontdekking.

De oorsprong van de CBD en de TRIPs Overeenkomst

De oorsprong van de CBD kan worden gesitueerd in de jaren 1970-1980.⁵ In 1980 stelde de *World Conservation Union* een nieuwe internationale raamover-

eenkomst voor om de diverse milieuverdragen die indertijd bestonden te versterken en te harmoniseren. De ontwikkelingslanden zagen dit voorstel niet zitten. Zij waren allesbehalve enthousiast over het vooruitzicht van een globaal verdrag dat wel eens een ‘noordelijke’ agenda zou kunnen promoten en hen zou kunnen beletten om hun natuurlijke hulpbronnen te gebruiken ter bevordering van hun sociale en economische ontwikkeling. Na langdurige debatten verkregen de ontwikkelingslanden verschillende concessies van de geïndustrialiseerde landen. Het feit dat het overgrote deel van de biodiversiteit zich in ontwikkelingslanden bevindt, was daar zeker niet vreemd aan. De concessies hadden onder meer te maken met beloften van financiële steun en technologieoverdracht, en bepalingen over de regulering van de toegang tot genetisch materiaal en het delen van de voordelen voortvloeiend uit het gebruik van dergelijk materiaal. De CBD laat het aan de nationale regeringen van de lidstaten over om deze principes op te nemen in hun wetgevingen. Het is een raamovereenkomst – hoewel ze juridisch bindend is, moeten de bepalingen ervan hetzij via nationale wetten, hetzij via zogenaamde ‘protocols bij het verdrag’⁶ worden opgenomen. Op het niveau van nationale regeringen – zelfs die van rijke landen – blijft de bescherming van biodiversiteit vooralsnog een lage politieke prioriteit, zelfs meer dan tien jaar na de ondertekening van de CBD.

De TRIPs Overeenkomst vond haar oorsprong begin jaren tachtig. In de Verenigde Staten werden door diverse industriële lobby’s enorme verliezen gerapporteerd, die werden toegeschreven aan schendingen van intellectuele eigendomsrechten, onder meer patenten, in het bezit van Amerikaanse bedrijven. De bescherming van patenten in ontwikkelingslanden werd gepercipieerd als te zwak. De ontwikkelingslanden argumenteerden echter: (1) dat de evolutie van regimes van intellectuele eigendom in geïndustrialiseerde landen altijd ‘gestuurd’ is geweest door wat deze landen beschouwen als hun nationaal belang; en (2) dat ontwikkelingslanden lagere beschermingsstandaarden nodig hebben omwille van hun economische noden.

De Verenigde Staten – hierin later gevolgd door andere geïndustrialiseerde landen – waren van mening dat intellectueel eigendom een geschikt thema was voor de GATT,⁷ gezien het toenemend belang ervan als een component van nationale welvaart en als voorwerp van internationale handel. Bovendien vonden sommige geïndustrialiseerde landen dat de ontwikkelingslanden te veel invloed hadden in het traditionele forum voor onderhandelingen over intellectuele eigendom, de VN-gerelateerde *World Intellectual Property Organisation* (WIPO). De agendering van het thema intellectuele eigendom in de GATT liep niet van een leien dakje, maar uiteindelijk zouden de Verenigde Staten hun slag slaan. Zeven jaar na de aanvang van de zogenaamde *Uruguay Round* van multilaterale handelsbesprekingen (1986-1993) werd de TRIPs Overeenkomst geboren.

TRIPs heeft de beschermingsstandaarden voor onder meer patenten aanzienlijk omhooggestuwd. De overeenkomst impliceert tevens een duidelijke uitbreiding van het concept van patenteerbaarheid – daarmee bedoelen we dat ze twee

praktijken van de geïndustrialiseerde landen heeft geglobaliseerd: (1) het inkapselen in het patentsysteem van steeds meer domeinen die tevoren uitgesloten waren van patentbescherming; en (2) het steeds enger interpreteren van de overblijvende uitzonderingsbepalingen. Deze trend is bijvoorbeeld duidelijk zichtbaar in de domeinen van geneesmiddelen en biotechnologie.⁸

De CBD, toegang tot genetisch materiaal en het beginsel van voorafgaande geïnformeerde toestemming

De CBD heeft drie hoofddoelen:⁹ (1) ‘the conservation of biological diversity’, (2) ‘the sustainable use of its components’, en (3) ‘the fair and equitable sharing of the benefits arising out of the utilization of genetic resources, including by appropriate access to genetic resources and by appropriate transfer of relevant technologies, taking into account all rights over those resources and to technologies, and by appropriate funding.’ De doelstelling van een billijke verdeling van voordelen houdt vanzelfsprekend verband met de manier waarop de toegang tot genetisch materiaal wordt geregeld. In dit verband stipuleert de CBD een principe van voorafgaande geïnformeerde toestemming. Art. 15(5) bepaalt immers het volgende.

Access to genetic resources shall be subject to prior informed consent of the Contracting Party providing such resources, unless otherwise determined by that Party.

Hier doet zich reeds een probleem voor: wat wordt bedoeld met ‘the Contracting Party providing such resources’? Hoe moeten landen bepalen of een zeker genetisch materiaal ‘van hen’ is – en dus of hun geïnformeerde toestemming vereist is? Art. 15(4) luidt als volgt.

For the purposes of this Convention, the genetic resources being provided by a Contracting Party [...] are only those that are provided by Contracting Parties that are countries of origin of such resource or by the Parties that have acquired the genetic resources in accordance with this Convention.

Het concept ‘country of origin’ wordt gedefinieerd in art. 2.

‘Country of origin of genetic resources’ means the country which possesses those genetic resources in in-situ conditions.

De volgende vraag die dan rijst is: wat wordt bedoeld met ‘in-situ conditions’? Volgens art. 2 het volgende.

‘In-situ conditions’ means conditions where genetic resources exist within ecosystems and natural habitats, and, in the case of domesticated or cultivated species, in the surroundings where they have developed their distinctive properties.

Omwille van deze definitie is de toepassing van de CBD op aan landbouw gerelateerde biodiversiteit erg problematisch.¹⁰ Heel wat van deze diversiteit is immers, zoals we verder zullen uitleggen, reeds ‘ontsnapt’ en vrij beschikbaar.¹¹ Bovendien wordt het concept ‘distinctive properties’ – een cruciaal element van de definitie van ‘in-situ conditions’ – niet gedefinieerd. Betekent het ‘uniek’, of eerder ‘typisch’? Moet men zich afvragen welke de onderscheidende eigenschappen zijn van de soort dan wel van het genetisch materiaal in kwestie (de individuele plant)? Fowler stelt het volgende vast.

[There is a] technical problem of pinpointing the ‘surroundings’ where the distinctive property was developed. We simply have no biological history of individual genes or traits. Most crops – in their domesticated form – have been evolving over millennia. Their wild progenitors evolved over millions of years. Where did the apple become red? [...] Which shade of red, which degree of resistance are we considering when we try to identify the place where it first arose?¹²

Dit brengt hem ertoe te besluiten dat de manier waarop de CBD de kwestie benadert wanneer genetisch materiaal ‘verschafft’ (‘provided’) is door een bepaald land, ‘encouraged by legal necessity, but thwarted by biological reality’ is.¹³ De visie dat toegang tot genetisch materiaal de voorafgaande toestemming vereist van de regering van het land van origine van dat genetisch materiaal, vloeit logisch voort uit een andere bepaling van de CBD, namelijk art. 15(1).

Recognizing the sovereign rights of States over their natural resources, the authority to determine access to genetic resources rests with the national governments and is subject to national legislation.

Indien de soevereine rechten over natuurlijke hulpbronnen, inclusief genetisch materiaal, bij nationale regeringen berusten, is er dan nog enige ruimte voor rechten van personen die waardevolle informatie hebben verschafft over het genetisch materiaal in kwestie? Met betrekking tot informatie afkomstig van (leden van) inheemse en lokale gemeenschappen vereist art. 8(j) van elk van de lidstaten:

[...] subject to its national legislation, [to] respect, preserve and maintain knowledge, innovations and practices of indigenous and local communities embodying traditional lifestyles relevant for the conservation and sustainable use of biological diversity [...]

Deze bepaling klinkt niet alleen vrijblijvend; ze verschafft evenmin duidelijkheid over de kwestie in welke mate inheemse en lokale gemeenschappen inspraak kunnen hebben in wie toegang krijgt tot het genetisch materiaal dat in ‘hun’ territoria zijn oorsprong vindt. De bovenvermelde verplichting om de kennis, innovaties en praktijken van deze gemeenschappen te ‘respecteren’, blijft zeer vaag.

Het concept ‘toegang’ lijkt ook de *verzameling* en het *gebruik* van genetisch materiaal te omvatten. Dit doet alweer een andere vraag rijzen: dient de vooraf-

gaande toestemming van de houders van traditionele kennis, wier informatie een belangrijke bijdrage heeft geleverd tot de identificatie van (mogelijke gebruikswijzen van) nuttig genetisch materiaal, te zijn verkregen opdat de verzameling en het gebruik van dat genetisch materiaal legitiem zou zijn? Indien men aanvaardt dat de soevereine rechten over de genetische hulpbronnen in een bepaald land bij de nationale regering van dat land berusten – en dit is het uitgangspunt van de CBD –, dan komt het vanzelfsprekend die regering toe te beslissen of inheemse en lokale gemeenschappen enige inspraak moeten hebben in beslissingen hieromtrent. Een ‘soft’ scenario zou er bijvoorbeeld in kunnen bestaan dat de regering deze gemeenschappen moet vragen wat hun visie is, maar dat zij daardoor niet gebonden is. In het meest extreme scenario zou de toestemming van inheemse en lokale gemeenschappen een noodzakelijke voorwaarde zijn voor de verzameling en het gebruik van bepaald genetisch materiaal.

Maar waarom zouden nationale regeringen soevereine rechten moeten hebben over genetisch materiaal? Waarom deze rechten niet toekennen aan lokale gemeenschappen? Maar, is dan de volgende vraag, waarom zouden de rechten over genetisch materiaal bij lokale gemeenschappen moeten liggen? Waarom genetisch materiaal niet beschouwen als gemeenschappelijk erfgoed van de mensheid (‘common heritage of mankind’)? Deze vragen zijn te complex om hier te worden beantwoord, maar ze zijn in elk geval uiterst relevant en het uitgangspunt van de CBD vereist een expliciete justificatie, die momenteel ontbreekt.

Alvorens onze opmerkingen over het beginsel van toestemming af te ronden, dient te worden benadrukt dat het concept ‘toegang’ van de CBD niets te maken heeft met de kwestie van *eigendom* van genetisch materiaal. Genetisch materiaal wordt immers gepatenteerd – dus voorwerp gemaakt van *private eigendomsrechten* – en de CBD bevat geen enkele bepaling die dit onmogelijk zou maken. Volgens art. 16(2) CBD luidt het zo.

Access to and transfer of technology [...] to developing countries shall be provided and/or facilitated under fair and most favourable terms [...] In the case of technology subject to patents and other intellectual property rights, such access and transfer shall be provided on terms which recognize and are consistent with the adequate and effective protection of intellectual property rights.

De rechten over genetisch materiaal dat het voorwerp vormt van een patent liggen bij de eigenaar van dat patent. Art. 28(1) van de TRIPs Overeenkomst bepaalt inderdaad dat het bezitten van een patent impliceert dat men het recht heeft anderen te verbieden het voorwerp van het patent te maken, te gebruiken, te koop aan te bieden of te verkopen, of het voor een van deze doeleinden te importeren – het gebruiksrecht is dus een van de exclusieve rechten van de patenthouder. Zonder zijn toestemming mag niemand het voorwerp van het patent gebruiken. In het licht van de voortdurende stijging van het aantal patenten op ‘elementen van biodiversiteit’ – genen, biologisch materiaal en ‘hele’ levende organismen waaronder

planten en dieren – kan men zich afvragen of de bepalingen van de CBD over voorafgaande toestemming meer zijn dan ‘gently floating irrelevances’.

Het beginsel van ‘benefit sharing’ in de CBD

Zoals reeds opgemerkt is de derde doelstelling van de CBD het verzekeren van een eerlijke en billijke verdeling van de voordelen voortvloeiend uit het gebruik van genetisch materiaal. Dit beginsel is neergelegd in art. 15(7).

Each Contracting Party shall take legislative, administrative or policy measures, as appropriate [...] with the aim of sharing in a fair and equitable way the results of research and development and the benefits arising from the commercial and other utilization of genetic resources with the Contracting Party providing such resources. Such sharing shall be upon mutually agreed terms.

Twee aan elkaar gerelateerde soorten van ‘benefit sharing’ worden hier voorgeschreven: enerzijds het delen van de resultaten van *onderzoek en ontwikkeling met betrekking tot het genetisch materiaal* en anderzijds het verdelen van de voordelen voortvloeiend uit het *gebruik* van het genetisch materiaal. Het tweede deel van art. 8(j) is ook relevant in dit verband. Het voorziet immers dat de lidstaten:

[...] encourage the equitable sharing of the benefits arising from the utilization of [the] knowledge, innovations and practices [of indigenous and local communities].

Deze bepaling suggereert dat, indien de kennis of praktijken van inheemse en lokale gemeenschappen bijdragen tot de ontwikkeling van bijvoorbeeld producten zoals geneesmiddelen of verbeterde gewassen, deze gemeenschappen zouden moeten delen in de voordelen die daaruit voortvloeien.

Wel dient te worden benadrukt dat de CBD geen juridisch bindende regels omvat in verband met ‘benefit sharing’ – en trouwens evenmin in verband met toegang tot genetisch materiaal.¹⁴ Tijdens de zevende (meest recente) *Conference of the Parties*¹⁵ werd een werkgroep opgericht die mogelijke manieren van ‘benefit sharing’ met ontwikkelingslanden en inheemse gemeenschappen moet onderzoeken. Er werd echter geen consensus bereikt over de kwestie of de regels juridisch bindend moeten zijn. De ontwikkelingslanden menen van wel, maar heel wat geïndustrialiseerde landen zijn het daar niet mee eens. In de slotverklaring werd de volgende – holle – formule gebruikt.

It is noted that the international regime could be composed of one or more instruments within a set of principles, norms, rules and decision-making procedures, legally-binding and/or non-binding.

Een verdeling van de voordelen voortvloeiend uit het gebruik van genetisch materiaal kan op overtuigende wijze worden gejustificeerd op gronden van distributieve rechtvaardigheid – met argumenten die sterk gelijken op diegene die vaak worden ingeroepen om de verlening van patenten te verdedigen. Daar uitvinders een dienst bewijzen aan de samenleving, vereist de rechtvaardigheid dat zij worden beloond (en het patentsysteem wordt door velen beschouwd als een gepaste manier om dat te doen). Volgens deze denkwijze is het oneerlijk anderen een ‘free ride’ toe te laten op de rug van een uitvinder. Om het met de woorden van John Stuart Mill te zeggen:

[I]t would be a gross immorality in the law to set everybody free to use a person's work without his consent and without giving him an equivalent.¹⁶

In dezelfde lijn zou men kunnen zeggen dat het oneerlijk is een patentaanvrager of een patenthouder een ‘free ride’ toe te laten op de rug van mensen die hebben bijgedragen tot het totstandkomen van de uitvinding (bijvoorbeeld mensen die traditionele kennis hebben gedeeld met ‘bioprospectoren’).

Ook hier weer moeten we echter wijzen op de spanningen tussen de doelstellingen van de CBD en het patentregime, in het bijzonder het sterke patentregime zoals TRIPs. Het delen van de resultaten van onderzoek en ontwikkeling kan immers worden belet of belemmerd door het bestaan van patenten. Om slechts twee voorbeelden te geven: (1) tenzij de patenthouder instemt, kunnen gepatenteerde planten niet worden gebruikt als ‘vertrekmateriaal’ om nieuwe planten te ontwikkelen; en (2) boeren mogen geen gepatenteerde zaden bewaren en herplanten. Het is nochtans juist dit soort praktijken dat de ‘vermeerdering’ van biodiversiteit mogelijk maakt. Zoals Carlos Correa opmerkt:

Access to existing genetic materials is necessary for the continuous adaptation and improvement of plants for food and agriculture. A new plant variety cannot be created from scratch. In the field of plant development there is no actual ‘creation’ [...] The improvement of crops can only take place on the basis of the use and modification of what nature has created. Innovation in breeding activities is essentially of an ‘incremental’ nature [...] in the sense that it progresses on the basis of successive changes to available varieties.¹⁷

Uitvindingen komen inderdaad nooit in een vacuüm tot stand. Onderzoek en ontwikkeling – zowel in de ‘formele’, ‘wetenschappelijke’ zin (bijvoorbeeld in laboratoria) als in de ‘informele’, ‘traditionele’ zin (bijvoorbeeld uitvindingen van leden van inheemse gemeenschappen) – zijn doorgaans een kwestie van samenwerking tussen vele mensen. Bovendien doen uitvinders niet alleen beroep op ideeën van collega’s of andere tijdgenoten; uitvindingen komen vaak tot stand doordat iemand heeft voortgebouwd op de ideeën en verwezenlijkingen van voorgangers. In een editoriaal uit 1850 in *The Economist* werd het volgende gesteld.

*Before [...] [the inventors] can [...] establish a right of property in their inventions, they ought to give up all the knowledge and assistance they have derived from the knowledge and inventions of others. That is impossible, and the impossibility shows that their minds and their inventions are, in fact, parts of the great mental whole of society [...].*¹⁸

Ook Fritz Machlup heeft dit argument treffend verwoord.

*[...] inventions really are arbitrarily differentiated slices of a more or less continuous social growth in which the individual contribution cannot reasonably be identified.*¹⁹

Een belangrijke kritiek op het patentsysteem is dat het slechts diegenen beloont die de ‘finishing touch’ aanbrengen aan de verwezenlijkingen van anderen, slechts diegenen die de laatste stap zetten op de weg naar praktische toepasbaarheid. Dit wordt terecht bestempeld als onrechtvaardig. Het patentsysteem biedt geen ruimte voor de erkenning van bijdragen tot uitvindingen geleverd door bijvoorbeeld leden van inheemse gemeenschappen. Zoals opgemerkt in een publicatie van de *American Association for the Advancement of Science (AAAS)*.

*There has been a clear bias in the operation of [intellectual property] laws in favor of the creative efforts of corporations, for example, pharmaceutical and other industries in industrialized nations. Within the context of scientific progress, modern intellectual property laws have allowed these industries to monopolize the benefits derived from their use of indigenous knowledge with disregard for the moral rights and material (financial) interests of indigenous peoples themselves.*²⁰

Deze onrechtvaardigheid zou kunnen worden rechtgezet op drie manieren: (1) leden van inheemse gemeenschappen zouden zelf patenten kunnen aanvragen; (2) een mechanisme van (verplichte) verdeling van voordelen, inclusief het delen van voordelen met ‘verschaffers’ van traditionele kennis, zou kunnen worden geïncorporeerd in het patentregime; (3) een mechanisme voor een billijke verdeling van voordelen zou kunnen worden ontwikkeld *buiten* de context van patenten.

Eerste mogelijkheid – Men kan argumenteren dat leden van inheemse gemeenschappen die vermoeden dat ze op iets nuttigs ‘gestoten’ zijn, daarop zelf een patent moeten aanvragen. Een dergelijk voorstel is echter problematisch, om verschillende redenen. Een eerste probleem is dat het verkrijgen en instandhouden van patenten zeer duur is. Ten tweede is het zo dat, voorzover inheemse gemeenschappen *überhaupt* eigendomsrechten erkennen, traditionele kennis vaak wordt beschouwd als het eigendom van de gehele gemeenschap – niet van een bepaald individu of een bepaalde groep binnen de gemeenschap. De aanvraag van een patent impliceert echter dat de uitvinder(s) moet(en) worden vermeld – dus dat de kennis/informatie moet worden ‘toegeschreven’ aan een individu of een aantal individuen. Ten derde: traditionele kennis is vaak een voorbeeld van een ont-

dekking eerder dan een uitvinding – en bijgevolg niet patenteerbaar in bijvoorbeeld lidstaten van het Europees Octrooi Verdrag.²¹ Ten vierde is het doorgaans onmogelijk aan te tonen dat traditionele kennis nieuw en niet voor de hand liggend is. ‘Nieuwheid’ en ‘inventiviteit’ zijn echter twee fundamentele patenteerbaarheidsvereisten.²² Traditionele kennis wordt gezien als ‘informele’ kennis, in contrast met ‘formele’ kennis die als typisch ‘westers’ wordt beschouwd (zoals moderne wetenschap). Terwijl de eerstgenoemde doorgaans mondeling wordt overgeleverd (bijvoorbeeld via oudere leden van de gemeenschap of via ‘verlichten’ zoals traditionele genezers), is ‘formele’ kennis meestal schriftelijk neergelegd.²³ In het reeds vermelde rapport van de AAAS wordt het als volgt omschreven.²⁴

Traditional knowledge (TK) is the information that people in a given community, based on experience and adaptation to a local culture and environment, have developed over time, and continue to develop. This knowledge is used to sustain the community and its culture and to maintain the genetic resources necessary for the continued survival of the community.

Traditional knowledge [...] may include such information as trees and plants that grow well together, and indicator plants, such as plants that show the soil salinity or that are known to flower at the beginning of the rains. It includes practices and technologies, such as seed treatment and storage methods and tools used for planting and harvesting. TK also encompasses belief systems that play a fundamental role in a people's livelihood, maintaining their health, and protecting and replenishing the environment.

The term ‘traditional’ used in describing this knowledge does not imply that this knowledge is old or untechnical in nature, but ‘traditionbased’. It is ‘traditional’ because it is created in a manner that reflects the traditions of the communities, therefore not relating to the nature of the knowledge itself, but to the way in which that knowledge is created, preserved and disseminated.

Opdat het zou voldoen aan het criterium ‘nieuwheid’, mag het voorwerp van een patentaanvraag geen deel uitmaken van de stand van de techniek – het mag niet ‘ter beschikking van het publiek’ zijn. Wat betekent dit? Onder het Europees Octrooi Verdrag, bijvoorbeeld, wordt de stand van de techniek (‘state of the art’) omschreven als ‘everything made available to the public by means of a written or oral description, by use, or in any other way, before the date of filing of the European patent application’ (art. 54). Onder de Amerikaanse patentwet is de nieuwheidsstandaard echter niet absoluut – een eventuele onthulling van de uitvinding buiten de Verenigde Staten, *die geen schriftelijk karakter heeft*, kan de nieuwheid van de uitvinding niet vernietigen.²⁵ Zoals reeds opgemerkt is traditionele kennis zelden of nooit schriftelijk neergelegd.

Opdat het zou voldoen aan het criterium ‘inventiviteit’, moet het voorwerp van een patentaanvraag een zogenaamde ‘inventieve stap’ omvatten. Onder het Europees Octrooi Verdrag is aan deze voorwaarde voldaan indien, ‘having regard

to the state of the art, it is not obvious to a person skilled in the art' (art. 56). In de Amerikaanse patentwet luidt het dat geen patent kan worden verkregen 'if the differences between the subject matter sought to be patented and the prior art are such that the subject matter as a whole would have been obvious at the time the invention was made to a person having ordinary skill in the art to which the subject matter pertains'.²⁶ De ambtenaren van het patentbureau moeten dus uitmaken of de uitvinding, in het licht van de stand van de techniek in het domein in kwestie ten tijde van de patentaanvraag, beschouwd zou zijn geweest als voor de hand liggend (niet inventief) door een specialist in het betreffende domein ('person skilled in the art'). De hypothetische 'person skilled in the art' die de ambtenaren zich moeten inbeelden zal typisch een 'moderne wetenschapper' zijn, die traditionele praktijken en 'technologieën' doorgaans zal beschouwen als voor de hand liggend.

Tweede mogelijkheid – Een andere manier om de erkenning van bijdragen tot uitvindingen geleverd door inheemse en lokale gemeenschappen mogelijk te maken, zou kunnen bestaan in het incorporeren van een mechanisme van (verplichte) verdeling van voordelen, inclusief het delen van voordelen met 'verschaffers' van traditionele kennis, in het patentregime. Dit zou echter een fundamentele herziening van de essentie van patentrechten vereisen. Indien we bijvoorbeeld de bepalingen van de CBD over technologieoverdracht bekijken,²⁷ lijkt de conclusie onvermijdelijk dat, hoewel de principes die worden uitgedrukt in deze bepalingen zeer lovenswaardig zijn, zij eenvoudigweg in strijd zijn met wat het bestaan van een patent inhoudt. Dat blijkt reeds uit art. 16(5) van de CBD.

The Contracting Parties, recognizing that patents and other intellectual property rights may have an influence on the implementation of this Convention, shall cooperate in this regard subject to national legislation and international law in order to ensure that such rights are supportive of and do not run counter to its objectives.

Men kan zich moeilijk voorstellen wat mogelijkerwijze zou kunnen worden gedaan, in overeenstemming met de globale regulering van patenten die tegenwoordig van kracht is, om ervoor te zorgen dat patentrechten 'are supportive of and do not run counter to' de CBD-doelstellingen. Deze doelstellingen omvatten immers het garanderen van toegang tot (gepatenteerd) genetisch materiaal, de overdracht van relevante technologieën en een eerlijke en billijke verdeling van de voordelen voortvloeiend uit het gebruik van (gepatenteerd) genetisch materiaal. Patenten hebben niet te maken met het garanderen van toegang, maar met het *beperken* van toegang, opdat de eigenaar van het patent de voordelen (winsten) die hij haalt uit het gebruik van de uitvinding zou kunnen maximaliseren.

Hoe waarschijnlijk is het dat de globale regulering van patenten zou worden herzien? Er lijkt weinig reden tot optimisme, aangezien patenten in steeds toenemende mate worden beschouwd als natuurlijke eigendomsrechten – rechten die moeten worden gerespecteerd, ongeacht de gevolgen.

Derde mogelijkheid – Een derde optie zou erin bestaan dat men zoekt naar een mechanisme voor een billijke verdeling van voordelen *buiten* de context van patenten, mede gezien het feit dat de praktijk van het patenteren van ‘elementen van biodiversiteit’ moeilijk te rechtvaardigen is, om diverse redenen. Daarover handelt het laatste deel van deze bijdrage. Eerst gaan we nog kort in op de bepalingen van de *International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture* over toegang en ‘benefit sharing’, en vergelijken we deze met de bepalingen van de CBD.

‘Access’ en ‘benefit sharing’ volgens de ITPGRFA

De benadering die we terugvinden in de *International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture* van de FAO is duidelijk verschillend van die van de CBD. Terwijl de CBD geen specifieke procedures aanbeveelt en daardoor uiteenlopende regelingen met een nationaal of bilateraal karakter bevordert, heeft het Verdrag een zogenaamd ‘multilateraal systeem’ bedacht voor de regulering van (bepaalde soorten) biodiversiteit.

Zoals Fowler²⁸ opmerkt, is de regulering van aan landbouw gerelateerde genetische hulpbronnen veel complexer dan de regulering van veel andere soorten van biodiversiteit. Een groot deel van de aan landbouw gerelateerde biodiversiteit heeft zich gedurende duizenden jaren over de wereld verspreid en kan zich in verschillende genenbanken in totaal verschillende delen van de wereld bevinden. Zo heeft onderzoek van de FAO bijvoorbeeld aangetoond dat van de meer dan zes miljoen stalen van genetisch materiaal die in genenbanken worden bewaard, waarschijnlijk slechts 1 à 2 miljoen ‘uniek’ zou zijn.²⁹

Het Verdrag erkent, net zoals de CBD, ‘the sovereign rights of States over their own plant genetic resources for food and agriculture’ (art. 10.1). Het richt een ‘multilateraal systeem’ op om de toegang tot dit genetisch materiaal te vergemakkelijken en om op een eerlijke manier de voordelen voortvloeiend uit het gebruik van dit genetisch materiaal te verdelen (art. 10.2). Het Verdrag is enkel van toepassing op een nogal beperkte lijst van gewassen – een lijst die werd opgesteld op basis van de criteria voedselzekerheid en wederzijdse afhankelijkheid (art. 11.1).³⁰

De lidstaten verbinden zich ertoe ‘facilitated access’ te verschaffen tot plantaardig genetisch materiaal voor voeding en landbouw – van de gewassen vermeld op de lijst – dat onder hun ‘management and control’ en ‘in the public domain’ is (art. 11.2). ‘Access’ verwijst naar de toegang voor doeleinden die te maken hebben met voeding en landbouw, zoals bepaald in art. 12(3)(a).

Access shall be provided solely for the purpose of utilization and conservation for research, breeding and training for food and agriculture, provided that such purpose does not include chemical, pharmaceutical and/or other non-food/feed industrial uses. In the case of multiple-use crops (food and non-food), their importance for food security should be the determinant for their inclusion in the Multilateral System and availability for facilitated access.

De toevoeging dat de lidstaten de toegang moeten vergemakkelijken tot materiaal dat onder hun beheer en controle valt, wijst erop dat het Verdrag eigendomsrechten op genetisch materiaal erkent.³¹ De mate waarin *intellectuele* eigendomsrechten – bijvoorbeeld patenten – worden erkend, is echter onduidelijk. Hoewel art. 12(3)(f) bepaalt dat toegang tot materiaal dat het voorwerp vormt van intellectuele en andere eigendomsrechten in overeenstemming moet zijn met relevante internationale en nationale wetten, stipuleert art. 12(3)(d) het volgende.

Recipients shall not claim any intellectual property or other rights that limit the facilitated access to the plant genetic resources for food and agriculture, or their genetic parts and components, in the form received from the Multilateral System.

Maar wat houdt dit in? Betekent het dat het Verdrag tegen intellectuele eigendomsrechten is – aangezien dergelijke rechten ‘facilitated access’ beperken? Of betekent het dat intellectuele eigendomsrechten kunnen worden verworven zolang ze geen belemmering vormen voor een vergemakkelijkte toegang?

Art. 12(3)(d) doet ook nog andere vragen rijzen: wat impliceert de toevoeging ‘or their genetic parts and components’? Betekent dit dat genen van een plant uit het multilateraal systeem niet mogen worden gepatenteerd? Een ander fundamenteel probleem is het gebrek aan duidelijkheid over de betekenis van ‘in the form received from the Multilateral System’. Kan een gen dat geïsoleerd is – zonder zelfs te zijn gewijzigd – uit een plant die tot het multilateraal systeem behoort, worden gepatenteerd (omdat de ‘received form’ niet een geïsoleerd gen was maar een plant in zijn geheel)? Of is isolatie onvoldoende? En in het laatste geval: welke mate van wijziging is vereist, opdat de plant of delen ervan niet langer ‘in the form received from the Multilateral System’ zouden zijn? Of moet een gen van de plant zelf ook beschouwd worden als ‘received from the Multilateral System’?

Wat betreft ‘benefit sharing’ gaat het Verdrag uit van het principe dat het krijgen van vergemakkelijkte toegang tot genetisch materiaal (in het multilateraal systeem) verplichtingen creëert om verkregen voordelen te verdelen, en dit via diverse mechanismen: de uitwisseling van informatie, toegang tot en overdracht van technologie, ‘capacity-building’, en het verdelen van de voordelen voortvloeiend uit commercialisering (art. 13.2).

Een betaling moet worden overgemaakt aan ‘an appropriate mechanism, such as a Trust Account’ (art. 19.3.f), in gevallen die voldoen aan de volgende beschrijving (art. 13.2.d.ii): een partij krijgt vergemakkelijkte toegang tot materiaal in het multilaterale systeem en deze partij commercialiseert een product dat dit materiaal bevat – waarbij dat product zelf een plantaardig genetisch materiaal voor voeding en/of landbouw moet zijn. Indien het product zonder beperkingen ter beschikking wordt gesteld van anderen, voor onderzoeks- en kweekdoeleinden, is er geen verplichting maar slechts een ‘aanmoediging’ tot betaling.

De verplichtingen tot het delen van voordelen worden gestipuleerd in zogenaamde ‘Material Transfer Agreements’, die moeten worden goedgekeurd door

het overkoepelend orgaan van het Verdrag (art. 12.4). De gelden die voortvloeien uit het ‘benefit sharing’ mechanisme moeten worden aangewend om activiteiten ter bevordering van het behoud van plantaardig genetisch materiaal te financieren, vooral in ontwikkelingslanden en landen met overgangseconomieën.

De legitimiteit van het patenteren van ‘elementen van biodiversiteit’ – de kwestie ‘ontdekking’ versus ‘uitvinding’

In dit laatste deel zullen we het niet hebben over de manier waarop een mechanisme voor de verdeling van voordelen buiten de context van patenten er *concreet* moet uitzien, maar zullen we trachten de stelling te beargumenteren dat zo’n mechanisme wel degelijk *buiten de context van patenten* moet worden ontwikkeld, omdat de patentering van genetisch materiaal diverse problemen stelt. Slechts één van deze problemen wordt hier besproken – de kwestie ‘ontdekking’/‘uitvinding’.³²

De patentwetten van de meeste landen bepalen dat elke uitvinding die nieuw is, niet voor de hand ligt en nuttig is – of, zoals het Europees Octrooi Verdrag het stelt, vatbaar is voor industriële toepassing – patenteerbaar is.³³ Het is niet altijd duidelijk wat wordt bedoeld met de term ‘uitvinding’. Onder de Amerikaanse patentwet kunnen patenten worden verkregen voor ‘processes’, ‘machines’, ‘manufactures’ en ‘compositions of matter’, en verbeteringen daarvan (cf. 35 USC §101). Donald Chisum legt uit dat:

[...] the three product classes [machines, manufactures and compositions of matter] exhaust all the kinds of structural entities made by mankind. This follows from the ‘catch-all’ class of ‘manufacture’ which is generally defined as including all man-made articles except machines and compositions of matter.³⁴

Bepaalde zaken kunnen niet worden gepatenteerd in de Verenigde Staten, waaronder natuurwetten, intellectuele concepten en wiskundige formules.³⁵ Ook algoritmen en methoden om zaken te doen (‘methods of doing business’) zijn niet patenteerbaar (althans in theorie). In de patentverleningspraktijk van de Verenigde Staten worden zogenaamde ‘products of nature’ beschouwd als niet patenteerbaar, aangezien zij niet behoren tot een van de categorieën ‘machines’, ‘compositions of matter’ of ‘manufactures’.³⁶ In 1889,³⁷ besliste de *US Commissioner of Patents* dat geen patent kon worden verleend voor de ‘cellular tissues of the *Pinus australis* [tree] eliminated in full lengths from [...] the pine needles’.³⁸ Hij beargumenteerde deze beslissing als volgt.

[E]ven if [...] this were the first time that men had discovered that a fiber existed in the leaves and needles of the trees which could be removed by certain processes and made useful for mankind, it is doubtful whether the invention would consist of anything more than the process by which the fiber could be taken from the natural leaf. [...] Otherwise it would be possible for

*an element or a principle to be secured by patent, and the patentee would obtain the right, to the exclusion of all other men, of securing by his new process from the trees of the forest [...] the fiber which nature has produced and which nature has intended to be equally for the use of all men. [...] [T]he fiber, when it is made free, is in nowise changed or different from its natural construction.*³⁹

In de beroemde *In re Bergy* beslissing (1977) stelde de rechtbank dat het ‘product of nature’-bezwaar enkel sloeg op materiaal dat ‘merely plucked from the earth’⁴⁰ is en in die vorm wordt geclaimd door de patentaanvrager. Volgens deze redenering zou, indien het materiaal in een andere vorm wordt geclaimd dan deze waarin het natuurlijk voorkomt, het materiaal niet mogen worden beschouwd als een ‘product of nature’ en komt het bijgevolg wel in aanmerking voor patentering.

Hetzelfde criterium werd toegepast in het nog beroemdere vonnis van het Hooggerechtshof in de zaak *Diamond v. Chakrabarty* (1980). Het Hooggerechtshof moest bepalen of een genetisch gewijzigd micro-organisme in aanmerking kwam voor patentering. Ene Chakrabarty vroeg het patent aan in 1972. De genetisch gewijzigde bacterie die hij claimde, was in staat ruwe olie af te breken en in de patentaanvraag werd gesuggereerd dat ze kon worden gebruikt voor het opruimen van olievlekken. De verantwoordelijke ambtenaar van het patentbureau verwierp de claims op de bacteriën als zodanig. Hij argumenteerde dat: (1) micro-organismen ‘products of nature’ zijn, en (2) micro-organismen levende wezens zijn en bijgevolg niet patenteerbaar zijn onder 35 USC §101. Het Hooggerechtshof oordeelde met een nipte meerderheid (5/4) dat de bacteriën als zodanig wel degelijk konden worden gepatenteerd. De redenering van de meerderheid van de rechters was de volgende.

[The] claim [at issue] is not to a hitherto unknown natural phenomenon, but to a nonnaturally occurring manufacture or composition of matter – a product of human ingenuity. [...] [T]he patentee has produced a new bacterium with markedly different characteristics from any found in nature. [...] His discovery is not nature’s handiwork, but his own; accordingly it is patentable subject matter under § 101.

*[T]he relevant distinction [is] not between living and inanimate things, but between products of nature, whether living or not, and human-made inventions.*⁴¹

De vier andere rechters stelden echter dat:

*[...] Congress plainly has legislated in the belief that § 101 does not encompass living organisms. It is the role of Congress, not this Court, to broaden or narrow the reach of the patent laws. This is especially true where, as here, the composition sought to be patented uniquely implicates matters of public concern.*⁴²

In *Ex parte Hibberd*,⁴² werd de patenteerbaarheid van planten bevestigd. In *Ex parte Allen*,⁴⁴ besliste de beroepskamer van het *US Patent and Trademark Office* dat

een ‘man-made *animal-life form*’⁴⁵ – in dit geval: polyplöide Pacifische oesters – patenteerbaar was onder 35 USC §101. In eerste aanleg was de productclaim – de claim op de oesters als zodanig – verworpen op basis van het argument dat levende entiteiten niet kunnen worden gepatenteerd. Dit argument werd in beroep echter verworpen. De beroepskamer verwees in dit verband naar de *Chakrabarty* en *Hibberd* beslissingen,⁴⁶ en stelde het volgende.

*The issue [...] in determining whether the claimed subject matter is patentable under Section 101 is simply whether that subject matter is made by man. If the subject matter occurs naturally, it is not patentable subject matter under Section 101. The fact, as urged by the examiner, that the oysters produced by the claimed method are ‘controlled by the laws of nature’ does not address the issue of whether the subject matter is a non-naturally occurring manufacture or composition of matter.*⁴⁷

Er werd dus nogmaals benadrukt dat de enige vraag die moet worden beantwoord, luidt: komt het voorwerp van de patentaanvraag voor in de natuur of is het gemaakt door de mens? Deze ‘oplossing’ lijkt op zijn minst twee ernstige problemen te impliceren. Ten eerste: het ‘living organism’-bezwaar – een levend organisme komt niet in aanmerking voor patentering – wordt eenvoudigweg genegeerd. Ten tweede: op het ‘product of nature’-bezwaar wordt wel degelijk ingegaan, maar het lijkt twijfelachtig of de voorgestelde ‘oplossing’ overtuigend is. Men kan zich afvragen in welke gevallen het gebruik van de term ‘man-made’ op zijn plaats is. Ter illustratie van deze kwestie kunnen we het voorbeeld van genetisch gewijzigde organismen gebruiken. Verantwoordt het inbrengen van één of een ‘handvol’ genen in een dier dat 30.000 genen heeft, de stelling dat het daaruit voortkomend transgeen dier een ‘uitvinding’ is? Wordt het dier ineens ‘man-made’?

Het Europees Octrooi Verdrag (1973) bevat een niet-exhaustieve lijst van zaken die niet worden beschouwd als uitvindingen en die bijgevolg niet patenteerbaar zijn: ontdekkingen; wetenschappelijke theorieën en wiskundige methoden; esthetische creaties; schema’s, regels en methoden voor het uitvoeren van mentale ‘acts’, het spelen van spellen of het zakendoen, en computerprogramma’s; presentaties van informatie.⁴⁸

Zoals reeds vermeld, heeft de TRIPs Overeenkomst het concept van patenteerbaarheid aanzienlijk uitgebreid – meer en meer domeinen die voorheen uitgesloten waren van patentbescherming zijn nu ingekapseld in het patentsysteem en tegelijkertijd worden de overblijvende uitzonderingsbepalingen enger geïnterpreteerd. TRIPs vereist namelijk dat:

*[...] patents shall be available for any inventions, whether products or processes, in all fields of technology, provided that they are new, involve an inventive step and are capable of industrial application. [...] patents shall be available and patent rights enjoyable without discrimination as to the place of invention, the field of technology and whether products are imported or locally produced.*⁴⁹

Landen die bijvoorbeeld steeds het patenteren hebben verboden van chemische producten, voedingsmiddelen en geneesmiddelen, mogen dit niet meer doen sinds de inwerkingtreding van TRIPs.⁵⁰ Het is nog steeds mogelijk bepaalde zaken uit te sluiten van patenteerbaarheid,⁵¹ maar TRIPs bevat geen lijst van zaken die niet worden beschouwd als uitvindingen. Ontdekkingen zijn niet uitgesloten van patenteerbaarheid onder TRIPs.

De niet-patenteerbaarheid van ontdekkingen en het verschil tussen een ‘ontdekking’ en een ‘uitvinding’ zijn nochtans zeer belangrijke aangelegenheden in het domein van de biotechnologie. Hier rijst namelijk de vraag *of (delen van) levende organismen uitvindingen dan wel ontdekkingen zijn. De facto* worden deze ‘zaken’ gepatenteerd ‘aan de lopende band’. Het voornaamste argument dat wordt gebruikt ter verdediging van dit soort patenten luidt dat de loutere *isolatie* van een stof uit de omgeving waarin ze natuurlijk voorkomt, of de loutere *zuivering* ervan, die stof doet veranderen van een ontdekking in een uitvinding.

Deze visie komt bijvoorbeeld tot uiting in de Preambule van de EU Richtlijn over de wettelijke bescherming van biotechnologische uitvindingen (1998),⁵² in het bijzonder in de paragrafen waarin wordt uitgelegd waarom elementen, geïsoleerd uit het menselijk lichaam of anderszins geproduceerd via een technische werkwijze, patenteerbaar zijn. Art. 5 van de Richtlijn bepaalt het volgende.

1. *The human body, at the various stages of its formation and development, and the simple discovery of one of its elements including the sequence or partial sequence of a gene, cannot constitute patentable inventions.*
2. *An element isolated from the human body or otherwise produced by means of a technical process including the sequence or partial sequence of a gene may constitute a patentable invention, even if the structure of that element is identical to that of a natural element.*
3. *The function of a sequence or a partial sequence of a gene must be disclosed in the patent application.*⁵³

Volgens paragraaf 21 van de Preambule zijn elementen, geïsoleerd uit het menselijk lichaam of anderszins geproduceerd via een technische werkwijze, patenteerbaar aangezien zij ‘bijvoorbeeld’ het resultaat zijn van technieken die enkel door mensen kunnen worden toegepast en die de natuur niet ‘op haar eentje’ kan verwezenlijken. De gevolgde redenering is dat, zolang iets zich bevindt in het lichaam van een mens, het een natuurlijk element is en bijgevolg niet kan worden gepatenteerd. Zodra het echter wordt geïsoleerd uit het menselijk lichaam, komt het wel in aanmerking voor patentering, *zelfs indien de structuur ervan identiek is aan deze van een natuurlijk element*, aangezien de werkwijzen die zijn aangewend om het element te verkrijgen, technische werkwijzen zijn.

Dit is een zwakke argumentatie, want zelfs indien een natuurlijk element uit zijn omgeving is geïsoleerd met behulp van technische middelen, verandert dit niets aan de ‘natuurlijkheid’ van dat element – en een zuivering van het element verandert daar al evenmin iets aan.⁵⁴ Natuurlijke elementen kunnen enkel wor-

den ‘ontdekt’ – niet ‘uitgevonden’. Zelfs indien dergelijke geïsoleerde of anderszins via technische werkwijzen verkregen elementen voldoen aan de fundamentele patenteerbaarheidsvereisten – zoals ‘nut’, bijvoorbeeld voor de productie van een geneesmiddel of een nieuw gewas – blijven het natuurlijke elementen. Verwijzingen naar het technisch (tegenover natuurlijk) karakter van de isolatie-procédés kan alleen een argument vormen ter verdediging van de patenteerbaarheid van *die werkwijzen zelf*, maar niet van de elementen die met behulp van die werkwijzen geïsoleerd zijn (bijvoorbeeld genen). Zoals Peter Drahos terecht opmerkt met betrekking tot het onderscheid ontdekking/uitvinding.

The foundations of patent law had been laid in an era of mechanical invention. Drawing a distinction between invention and discovery and applying it in the case of a steam engine was comparatively easy. As companies moved into the patenting of chemical compounds the invention/discovery distinction started to get fuzzier. Drawing on the metaphor of engineering, one could liken the synthesis of new compounds to invention in mechanical engineering. The use of the metaphor becomes more problematic in the case of organic chemistry where the chemist finds molecules that exist in nature and have useful properties. In the case of patent claims over DNA instructions and their corresponding proteins, the metaphor seems even weaker. It is hard to claim an entitlement to the DNA code on the basis that it had been engineered. It, after all, had been in existence for thousands of years before the genetic engineer and corporate laboratories. It had been uncovered or found rather than designed and built.⁵⁵

Wanneer moet worden beslist al dan niet een beloning (patent) te verlenen, is het handhaven van een onderscheid tussen zaken die ‘gecreëerd’ zijn en zaken die ontdekt zijn, zeer zinnig. Beide gevallen leiden immers tot verschillende morele intuïties. Iemand die ‘slechts’ iets heeft ontdekt, kan in onze ogen niet zo’n sterke claim daarop laten gelden als iemand die iets heeft gecreëerd. Het doen van een ontdekking kan weliswaar zeer arbeidsintensief zijn, maar zoals een oud vonnis van een Amerikaanse rechtbank het zo mooi verwoordt:

A discovery may be brilliant and useful, and not patentable. No matter through what long, solitary vigils, or by what importunate efforts, the secret may have been wrung from the bosom of Nature, or to what useful purpose it may be applied. Something more is necessary.⁵⁶

Tegenwoordig zien we dat patenten worden verleend voor allerlei zaken die zich voorheen in het publiek domein bevonden, ook al zou dit onmogelijk moeten zijn indien men de wet – in het bijzonder de patenteerbaarheidsvereisten ‘nieuwheid’ en ‘inventiviteit’, die moeten beletten dat het publiek domein ‘leeggedraineerd’ wordt – strikt zou interpreteren.

In zijn fascinerende boek *Shamans, Software & Spleens. Law and the construction of the information society*,⁵⁷ heeft James Boyle het in verband met *auteursrecht* over een ‘triade’ van elementen: (1) de figuur van de romantische auteur; (2) het thema van originaliteit; (3) het conceptuele verschil tussen een idee en de uit-

drukking van een idee.⁵⁸ Boyles centrale stelling is dat deze triade een fundamenteel probleem stelt, namelijk dat het romantische concept van auteurschap noodzakelijkerwijze leidt tot een *onderwaardering* van het belang van externe bronnen (die bijdragen tot het eindresultaat), omwille van het feit dat de genialiteit van de auteur en de originaliteit van zijn werk worden *overgewaardeerd*.

We kunnen Boyles schema ook toepassen op het *patentrecht*. Hier kunnen we dan een triade zien van: (1) de figuur van de ondernemende uitvinder; (2) het thema van inventiviteit en genialiteit (bijvoorbeeld de welbekende stelling van Thomas Jefferson, ter verdediging van het patentsysteem, dat ‘ingenuity should receive a liberal encouragement’⁵⁹) en (3) het conceptuele verschil tussen wat tot het publiek domein behoort en wat nieuw is.

Wanneer we de gevolgen bekijken van het momenteel geldend globaal patentregime voor de mogelijkheden om biodiversiteit te beschermen, lijken er verschillende indicaties te zijn dat de bovengenoemde triade in het domein van de patenten dezelfde effecten teweegbrengt als diegene die Boyle detecteerde in het domein van de auteursrechten. Deze effecten zijn: (1) de verlening van te veel patenten, wat leidt tot het ontstaan van een ‘anti-commons’ die verdere innovatie zal vertragen of tot stilstand zal brengen⁶⁰; (2) een onderwaardering van het belang van de ‘bronnen’ of de ‘verschaffers’ van informatie die door uitvinders wordt gebruikt als ‘vertrek materiaal’ (bijvoorbeeld traditionele kennis); (3) een onderwaardering van de belangen van ‘het publiek’ – en dit slaat zowel op het publiek in het algemeen als op welbepaalde groepen die voordelen zouden kunnen hebben bij de toegang tot en het gebruik van de uitvinding, bijvoorbeeld patiënten⁶¹ en landbouwers.⁶²

Noten

- 1 Cary Fowler (2004), ‘Regime change. Plant genetic resources in international law’, *Outlook on Agriculture* 33(1), p. 7-14 [hierna Fowler (2004)], p. 8.
- 2 Ondertekend op de *UN Conference on Environment and Development* in Rio de Janeiro in 1992. Zie www.biodiv.org/convention/articles.asp. Dit verdrag trad in werking in december 1993.
- 3 Zie www.fao.org.
- 4 Annex 1C van de *Agreement Establishing the World Trade Organization*, ondertekend in Marrakech op 15 april 1994. Zie GATT Secretariat (ed.) (1994), Annex 1C: Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights, in: *The Results of the Uruguay Round of Multilateral Trade Negotiations. The Legal Texts*. Genève: WTO, p. 365-403. Ook beschikbaar op www.wto.org/english/docs_e/legal_e/27-trips.doc.
- 5 Zie de bijdrage over biodiversiteit van Cristian Samper, op de website van *Science and Development Network*, www.scidev.net.
- 6 Het enige protocol dat tot nog toe werd goedgekeurd is het *Cartagena Protocol on Biosafety*. Dit is de eerste juridisch bindende internationale overeenkomst met betrekking tot het transport van genetisch gewijzigde organismen (GGO’s) over grenzen heen. Het werd van kracht op 11 september 2003. Het Protocol vereist dat de regeringen van de lidstaten worden verwittigd wanneer levende GGO’s in het land worden

gebracht met de bedoeling ze in het milieu te introduceren. Eenieder die GGO's zoals zaden of planten transporteert, voor directe vrijlating in het milieu, moet van tevoren toestemming verkrijgen van het importerende land. Organismen die bestemd zijn voor rechtstreekse consumptie door mensen, voor diervoeder of voor gebruik in voedselverwerking kunnen vrij worden uitgevoerd, op voorwaarde dat een centraal orgaan – 'biosafety information clearing-house' – werd verwittigd (hoewel de importerende landen een transport kunnen laten stopzetten of vertragen door een risico-inschatting te vragen). Het Protocol is niet van toepassing op GGO's die bestemd zijn voor beperkt gebruik (bijvoorbeeld in een laboratorium), voor transit door derde landen, of voor gebruik als menselijke farmaceutica.

- 7 *General Agreement on Tariffs and Trade* (1948), de voorganger van de *World Trade Organization*.
- 8 Zie Graham Dutfield (2003), *Intellectual Property Rights and the Life Science Industries. A Twentieth Century History*. Aldershot: Ashgate. Zie ook Sigrd Sterckx (ed.) (2000), *Biotechnology, Patents and Morality*, Aldershot: Ashgate [hierna Sterckx (2000)].
- 9 Zie art. 1 CBD.
- 10 Fowler (2004), p. 11.
- 11 Ibid.
- 12 Ibid.
- 13 Ibid.
- 14 In april 2002 kwamen vertegenwoordigers van de lidstaten bijeen in Bonn om deze twee aangelegenheden te bespreken. Deze bijeenkomst leverde de zogenaamde Bonn Guidelines op. Dit zijn niet-bindende richtlijnen die een kader bieden voor het ontwerpen van nationale wetgevingen over 'access' en 'benefit sharing'. Ook de beslechting van eventuele geschillen komt erin aan bod. Onder impuls van een coalitie van biodiversiteitsrijke landen ging de *World Summit on Sustainable Development* (Johannesburg, 2002) een (grote) stap verder. Deze coalitie riep namelijk op tot de oprichting van een 'international regime', binnen de context van de CBD, voor de verdeling van voordelen.
- 15 Gehouden te Kuala Lumpur, Maleisië, 9-20 februari 2004.
- 16 John Stuart Mill (1866), *Principles of Political Economy, with some of their applications to social philosophy*, People's Edition, London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, Boek V ('On the influence of government'), Hfdst. X ('Of interferences of government grounded on erroneous theories'), §4, p. 563.
- 17 Carlos M. Correa (2001), 'Access to Plant Genetic Resources and Intellectual Property Rights', in: Peter Drahos & Blakeney Michael, *IP in Biodiversity and Agriculture: Regulating the Biosphere*, London: Sweet & Maxwell, p. 110.
- 18 *The Economist* (London), 28 december 1850, p. 1434.
- 19 *Study No. 15 of the Subcommittee on Patents, Trademarks, and Copyrights*, US Senate, 1958, p. 29.
- 20 Stephen Hansen & Justin VanFleet (2003), *Traditional knowledge and intellectual property: A handbook on issues and options for traditional knowledge holders in protecting their intellectual property and maintaining biological diversity*, Washington, DC: AAAS (Science and Human Rights Program) [hierna AAAS Report], p. 5. De term 'biopiraterij' gebruiken we hier doelbewust niet, gezien de 'natuurrecht'-connotatie van het concept 'piraterij'. In dit verband is de volgende vaststelling uit een andere context – een reactie op het bestempelen van iemand die een inbreuk pleegt op een patent als 'piraat' – interessant: 'Nor do vague and angry declarations that invention is property, and the lavish use of the expressions "pirate" and "pilfer", and "stealing the fruit of other men's minds and labour", prove more than that certain persons gain an advantage rightly or wrongly, which they wish to keep.' Rogers, Rev. J.E.T. (1863), 'On the

- rationale and working of the patent laws', *Journal of the Statistical Society of London*, 26, p. 128. Zie ook de opmerking van Edith Penrose in haar indrukwekkende boek *The economics of the international patent system*: '[...] the loose use of the word "stealing" remains in most patent discussions to remind us of the natural property right conception of patents. Stealing [...] is used in a [wide] and [vague] sense to include the use by another of a man's ideas even though they are not in fact patented or patentable under the law applying to him who uses them. Upon this concept all charges of "piracy" are based when they are levelled against nations who permit their nationals to use freely inventions patented elsewhere but which are not patentable under their own laws'. Edith Tilton Penrose (1951), *The economics of the international patent system*, Baltimore: Johns Hopkins Press, p. 24-25.
- 21 We zullen op deze kwestie terugkomen in het laatste deel van deze bijdrage.
- 22 Andere fundamentele patenteerbaarheidsvereisten zijn 'nut' en 'voldoende mate van onthulling'. Zie Philip Grubb (1999), *Patents for Chemicals, Pharmaceuticals and Biotechnology: Fundamentals of Global Law, Practice and Strategy*, Oxford: Clarendon Press.
- 23 Zie Darrell A. Posey & Graham Dutfield (1996), *Beyond Intellectual Property: Toward Traditional Resource Rights for Indigenous Peoples and Local Communities*, Ottawa: IDRC.
- 24 AAAS Report, p. 3.
- 25 Zie Afdeling 35 van de *United States Code*, paragraphs 101 and 102(a), 102(e) and 102(g).
- 27 Zie, onder meer, art. 16(3) CBD: 'Each Contracting Party shall take legislative, administrative or policy measures, as appropriate, with the aim that Contracting Parties, in particular those that are developing countries, which provide genetic resources are provided access to and transfer of technology which makes use of those resources, on mutually agreed terms, including technology protected by patents and other intellectual property rights, where necessary [...]'.
28 Fowler (2004), p. 9.
- 29 FAO (1998), *The state of the world's plant genetic resources for food and agriculture*, Rome: FAO.
- 30 Zie Annex I van het Verdrag, beschikbaar op www.fao.org.
- 31 Het Verdrag stipuleert ook dat: 'Access to plant genetic resources for food and agriculture under development, including material being developed by farmers, shall be at the discretion of its developer, during the period of its development.' Zie art. 12(3)(e).
- 32 Voor een bespreking van diverse andere redenen waarom de legitimiteit van het patenteren van genetisch materiaal ter discussie moet worden gesteld: zie Seth Shulman (1999), *Owning the future. Inside the battles to control the new assets – Genes, software, databases, and technological know-how – that make up the lifeblood of the new economy*, New York: Houghton Mifflin [hierna Shulman (1999)], Hfdst. 6 ('Soybean dreams'). Zie ook Drahos, Peter en John Braithwaite (2002), *Information Feudalism. Who owns the knowledge economy?* London: Earthscan [hierna Drahos (2002)], Hfdst. 10 ('Biogopolies'), Sterckx (2000), en Commission on Intellectual Property Rights (2002), *Integrating Intellectual Property Rights and Development Policy*, Hfdst. 3 ('Agriculture and genetic resources').
- 33 Een andere algemene aanvaarde vereiste is dat een patentaanvraag de uitvinding moet onthullen op een manier die voldoende duidelijk is, opdat een zogenaamde 'person skilled in the art' de uitvinding zou kunnen overdoen. In het domein van de biotechnologie wordt deze vereiste echter in veel gevallen niet ernstig genomen bij de beoordeling van patentaanvragen. Dit leidt tot de verlening van al te brede patenten, waardoor nuttig onderzoek kan worden ontmoedigd. Het houdt tevens een risico in op een verregaande privatisering van wetenschappelijke kennis.
- 34 Donald S. Chisum (1997), *Chisum on Patents. A Treatise on the Law of Patentability*,

- Validity and Infringement*, New York: Matthew Bender [hierna Chisum (1997)], Vol. I, Ch. I, § 1.01, p. 1-8.
- 35 Robert P. Merges (1997), *Patent law and policy. Cases and materials*, 2nd ed. Charlottesville: Michie, p. 63.
- 36 Chisum (1997), supra noot 34, § 1.02[7], p. 1-32.
- 37 Commissioner's Decisions 13 (1889).
- 38 Geciteerd in Chisum, supra noot 34, § 1.02[7][a], p. 1-33.
- 39 1889 Commissioner's Decisions, 125-27, geciteerd in Chisum, supra noot 34, § 1.02[7][a], pp. 1-33 - 1-34.
- 40 *In re Bergy*, 563 F.2d 1031, 1036, 195 USPQ 344 (C.C.P.A. 1977), geciteerd in Chisum, supra noot 34, § 1.02[7][a], p. 1-34.
- 41 447 U.S. 303, 206 USPQ 193 (1980) (mijn cursivering).
- 42 *Ibid.*
- 43 227 USPQ 443 (US Patent and Trademark Office Board of Patent Appeals & Interferences 1985).
- 44 2 USPQ 2d 1425 (US Patent and Trademark Office Board of Patent Appeals & Interferences 1987).
- 45 *Ibid.* (mijn cursivering).
- 46 De claims in de zaak *Allen* werden niettemin verworpen wegens een gebrek aan inventiviteit. Zie Chisum (1997), supra noot 34, § 1.02[7][d], p. 1-51.
- 47 2 USPQ 2d, 1426-27 (mijn cursivering).
- 48 Art. 52(2) EPC.
- 49 Art. 27(1) TRIPs (mijn cursivering).
- 50 In de geïndustrialiseerde landen trad TRIPs in werking op 1 januari 1996. In ontwikkelingslanden en landen die in een overgangsfase zitten tussen een planeconomie en een markteconomie trad TRIPs in werking op 1 januari 2000. De zogenaamde 'minst ontwikkelde landen' kregen uitstel tot 1 januari 2006. Tijdens de Ministeriële Conferentie van de WTO te Doha (november 2001) werd beslist dit uitstel, voor wat betreft de invoering van patenten op farmaceutische producten, te verlengen tot 1 januari 2016.
- 51 Zie art. 27(2) TRIPs: 'Members may exclude from patentability inventions, the prevention within their territory of the commercial exploitation of which is necessary to protect 'ordre public' or morality, including to protect human, animal or plant life or health or to avoid serious prejudice to the environment, provided that such exclusion is not made merely because the exploitation is prohibited by their law.' Zie ook art. 27(3) TRIPs: 'Members may also exclude from patentability: (a) diagnostic, therapeutic and surgical methods for the treatment of humans or animals; (b) plants and animals other than micro-organisms, and essentially biological processes for the production of plants or animals other than non-biological and microbiological processes. However, Members shall provide for the protection of plant varieties either by patents or by an effective sui generis system or by any combination thereof. [...]'
- 52 Richtlijn 98/44/EC van het Europees Parlement en de Raad van 6 juli 1998 over de wettelijke bescherming van biotechnologische uitvindingen (OJ L 213, 30 juli 1998, p. 13). De goedkeuring van deze Richtlijn impliceert duidelijk een uitbreiding van het concept van patenteerbaarheid. Vele van de argumenten die ten grondslag liggen aan deze uitbreiding zijn niet overtuigend. Zie Sigrid Sterckx, 'European patent law and biotechnological inventions', in: Sterckx (2000), p. 37-63.
- 53 In paragraaf 24 van de Preamble wordt uitgelegd dat aan deze voorwaarde moet worden voldaan opdat het voorwerp van het patent vatbaar zou zijn voor industriële toepassing (een fundamentele patenteerbaarheidsvereiste in het Europees Octrooi Verdrag, vergelijkbaar met de Amerikaanse eis van nut of 'utility'). Het Europees

Octrooi Verdrag vermeldt niets over de patenteerbaarheid van mensen en delen van het menselijk lichaam. De bovengenoemde bepalingen van de Richtlijn vormen echter een 'officialisering' van een patentverleningsbeleid dat reeds jaren wordt gevolgd door patentbureaus in geïndustrialiseerde landen.

- 54 Over de kwestie van de zuiverheid van een product als criterium voor patenteerbaarheid vermeldt Chisum dat, volgens het vonnis in *Parke-Davis & Co. v. H.K. Mulford & Co.* [189 F. 95 (S.D.N.Y. 1911)], de vraag die moet worden beantwoord luidt: verschillen de stoffen 'in kind' of 'in degree'? Zie Chisum (1997), supra noot 34, § 1.02[9], p. 1-54 - 1-55. Chisums visie is dat, tenzij de gezuiverde vorm van de stof een complete nieuw nut heeft, er geen sprake kan zijn van een verschil 'in kind'. Ibid., p. 1-55 - 1-57. Heel wat van de genen, afkomstig van mensen en andere levende organismen, die 'aan de lopende band' worden gepatenteerd, zouden deze 'test' niet doorstaan.
- 55 Drahos (2002), p. 157.
- 56 *Morton v. New York Eye Infirmary*, 17 F. Cas. 879, 884 (No. 9865) (S.D. N.Y. 1862).
- 57 James Boyle (1997), *Shamans, Software & Spleens. Law and the construction of the information society*, Cambridge: Harvard University Press.
- 58 In theorie kunnen onder het auteursrecht alleen rechten worden verleend voor een specifieke *uitdrukking* van een idee – niet voor het idee zelf, dat, wederom in theorie, in het publiek domein blijft.
- 59 *Letter to Oliver Evans*, mei 1807, in Washington (ed.), *Writings of Thomas Jefferson*, Vol. V, pp. 75-76, geciteerd in Robert P. Merges (1997), *Patent Law and Policy. Cases and Materials*, Second Edition. Charlottesville: Michie, p. 483.
- 60 Dwijen Rangnekar (2004), *Can TRIPs Deter Innovation? The Anticommons and Public Goods in Agricultural Research*, Paper voor de internationale workshop 'Governance of biodiversity as a global public good: Bioprospection, intellectual property rights and traditional knowledge', Centre de Philosophie du Droit, Université Catholique de Louvain, 5-6 February 2004, Louvain-la-Neuve, België.
- 61 Zie bijvoorbeeld Sigrid Sterckx (2004), 'Patents and access to drugs in developing countries: An ethical analysis', *Developing World Bioethics* 4(1), p. 58-75.
- 62 Zie bijvoorbeeld Shulman (1999), Hfdst. 6.

DE STANDPUNTEN
VAN DE PUBLIEKE
OPINIE

WORDEN MEESTAL
BEPAALD DOOR DE



STANDPUNTEN
VAN DE
CAMERA'S.



Media en ethiek

Rob van Es

Inleiding

De massamedia bestrijken een breed veld: radio en televisie, dag- en weekbladen, internet en film. Op dit brede veld komen we zeer uiteenlopende producten tegen. Televisie-programma's variëren van *Idols* en *Dr. Phil* tot *Nova*. Dag- en weekbladen variëren van *Story* en *Panorama* tot *NRC Handelsblad*. Internet biedt niet alleen spelletjes zoals *Lemmings* maar ook zoekmachines als *Yahoo* en encyclopedieën als *Britannica on line*. Films variëren van *Halloween 4* en *Bend it like Beckham* tot *Etre et avoir*. Op dit brede veld van uiteenlopende massaproducten dienen zich ook morele kwesties aan. Sommige van die kwesties zijn betrekkelijk lichtvoetig, bijvoorbeeld als ze uitsluitend met verschillen in smaak te maken hebben. Andere kwesties zijn van serieus gewicht, omdat ze het publieke belang raken. Voor het onderscheiden en hanteren van morele kwesties zijn instrumenten en contexten nodig.

Dit hoofdstuk heeft vier delen. In het eerste deel worden basisbegrippen van de praktische ethiek behandeld. De nadruk ligt op de verschillende domeinen van morele waarden: het persoonlijke, het professionele, het organisationele en het publieke domein. Het tweede deel brengt de massamedia in beeld. We kijken naar de ontwikkeling van technologie en de commercialisering ervan. En we kijken naar het belang van de publieke sfeer en de visualisering van de massamedia. Het derde deel gaat specifiek in op de deelterreinen entertainment, infotainment, organisatiecommunicatie en journalistiek. De morele kwesties op deze deelterreinen zijn van wisselend publiek belang; journalistiek verdient en krijgt de meeste aandacht. In het vierde deel wordt media-ethiek opgevat als procesethiek en ter afsluiting wordt een agenda voor media-ethiek opgesteld.

Basisonderscheidingen in de praktische ethiek

Praktische ethiek gaat over morele waarden en normen die horen bij een specifieke praktijk. Morele waarden zijn collectieve voorstellingen van het goede. We drukken ze vaak uit in trefwoorden, bijvoorbeeld vrijheid en gelijkwaardigheid of billijkheid en trouw. Morele normen zijn gedragingen die mensen van elkaar verwachten; het zijn aanwijzingen tot handelen. Daarom zijn ze goed als voorschriften te formuleren: 'Kom je beloften na' of 'Wees oprecht'. De morele waarden en normen die in een praktijk actief zijn, noemen we de moraal of moraliteit van die

praktijk. Praktische ethiek is niet alleen de actie van de praktijk, maar juist ook de reflectie daarop. Die reflectie start met het stellen van een aantal kritische vragen. Welke morele waarden en normen zijn niet actief in deze praktijk, maar horen er eigenlijk wel bij? Waarom zijn zij niet geactiveerd? Ethiek analyseert de argumenten en geeft zo mogelijk alternatieven. Je kunt dus een ethische analyse maken van de specifieke moraal van een praktijk. Daarin schuilt het kritisch vermogen van de praktische ethiek.

De termen juridisch en ethisch hebben veel met elkaar te maken, maar vallen beslist niet samen. Het juridische heeft betrekking op de rechtskunde en op de wetgeving. Dit zijn de morele opvattingen van onze ouders en grootouders, voorzover ze in wet- en regelgeving zijn vastgelegd. De overeenkomst tussen het juridische en het ethische is dus vooral te vinden in de verleden tijd: de mores van het recente verleden. De ethicus is meer gericht op de actualiteit en grijpt op de ontwikkelingen vooruit. Daarom is ethiek ook minder geformaliseerd: ze heeft bewegingsruimte nodig. Ethici produceren regelmatig inzichten en argumenten op basis waarvan juridische regels later veranderen. De bemiddeling tussen het juridische en het ethische vindt plaats in de jurisprudentie: de fusie van bestaande juridische regels, actuele morele inzichten en maatschappelijke druk. Het verschil tussen het juridische en het ethische keert ook terug in het onderscheid tussen rechtmatigheid en rechtvaardigheid. Een handeling noemen we rechtmatig indien ze in overeenstemming is met de rechtsregels. Een handeling noemen we rechtvaardig als deze in overeenstemming is met een opvatting van billijkheid of redelijkheid. Natuurlijk is ook hier overlapping: sommige rechtsregels zijn er juist om de rechtvaardigheid te bevorderen. Vraagstukken van rechtvaardigheid gaan in het bijzonder over datgene wat individuen en groepen in hun samenleving van elkaar mogen verwachten en hoe zij de lusten en de lasten onderling op billijke wijze willen verdelen. Daarover blijven onze opvattingen in beweging.

Ten slotte: morele kwesties zijn niet eenduidig. Morele vragen zoeken specifieke kennis om tot een moreel antwoord te komen; morele problemen zoeken een strategie om tot een oplossing te komen en morele dilemma's vragen om vanuit een levensvisie tot een gezichtsbepalende keuze uit twee kwaden te komen. Zo



Figuur 1. Vier basisonderscheidingen in de praktische ethiek

komen we tot vier basisonderscheidingen in de praktische ethiek die in figuur 1 samen worden genomen.

Domeinen van praktische ethiek en het publieke debat

In de praktische ethiek kunnen morele kwesties goed verhelderd worden door een onderscheid te maken in vier waardedomeinen: het persoonlijke, professionele, organisationele en publieke domein. Elk waardedomein kent specifieke morele waarden.

Onder het *persoonlijke domein* vallen de waarden die direct verbonden zijn met iemands persoonlijkheid. Denk aan integriteit of deugzaamheid, maar ook empathie of assertiviteit. Inzicht in eigen, persoonlijke waarden wordt versterkt door het stellen van systematische vragen (Badaracco 1997). Als ik geconfronteerd word met een morele kwestie stel ik me de vraag: wat staat hier op het spel en wat zijn mijn gevoelens daarbij? Hoe zijn die gevoelens gerelateerd aan de eerdere ervaringen in mijn leven? Maar ook: hoe kan ik mijn doelen en idealen in de praktijk brengen? (Zie Van Es 2004b).

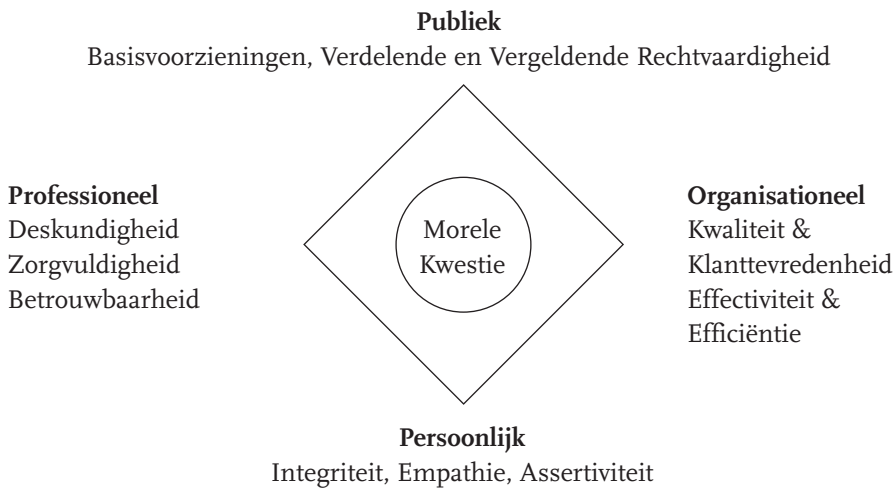
Het *professionele domein* vraagt om reflectie op de morele waarden die horen bij het goed uitoefenen van een beroep. Professionele waarden zijn bijvoorbeeld deskundigheid, zorgvuldigheid en betrouwbaarheid. Soms zijn morele afwegingen direct gerelateerd aan de positie die iemand inneemt in een organisatie. Bij verticale morele afwegingen staat de positie in de hiërarchie van de organisatie centraal: wie legt aan mij verantwoording af en aan wie leg ik zelf verantwoording af? Bij horizontale morele afwegingen staat het beroep centraal: wie oefent hetzelfde beroep uit als ik en welke keuzes maken zij? Sommige van deze vakgenoten zijn collega's in dezelfde organisatie, in veel gevallen gaat het om vakgenoten die bij andere organisaties werken.

Het *organisationele domein* geeft waarden een bedrijfsmatig karakter. Organisaties zijn er om concrete doelen te realiseren en dat vraagt om zakelijke waarden. Zo zijn er financiële waarden die de continuïteit en bestaanszekerheid van de organisatie aanduiden. Daarnaast zijn er economische waarden die gericht zijn op het optimaal gebruik van middelen: effectiviteit en efficiëntie. Ook zijn er vakinhoudelijke waarden betreffende de producten en diensten die de organisatie aanbiedt: kwantiteit, kwaliteit en klanttevredenheid. Ten slotte zijn er maatschappelijke waarden, die duidelijk maken in welke mate de organisatie geaccepteerd en gewaardeerd wordt door de maatschappij. Gesproken wordt van maatschappelijk verantwoord ondernemen (mvo), met aandacht voor verantwoord investeren en produceren, gepaste reclame en public relations, en duurzaam organiseren.

Daarmee raken we al aan de waarden van het *publieke domein*. Dat domein kent twee groepen van waarden. De eerste groep waarden betreft basisvoorzieningen: structurele voorzieningen voor alle burgers van een land in de vorm van onderdak, voedsel, gezondheidszorg, bijstand en hulp bij het zoeken naar werk en onderwijs. Dit soort voorzieningen wordt in elke democratische staat met een

minimale basiszorg welbewust geboden, alleen de mate waarin varieert. De tweede groep waarden betreft kwesties van rechtvaardigheid. Het gaat om verdelende rechtvaardigheid als we schaarse goederen als zorg, onderwijs, huizen en werk moeten verdelen onder allen die daarop aanspraak maken. En het gaat over vergeldende rechtvaardigheid als we overtredingen willen bestraffen. Dan komen kwesties als veiligheid, betrouwbaarheid, eerlijke behandeling en geweldloosheid aan de orde.

De vier waardedomeinen in de praktische ethiek worden samengenomen in de ruit van figuur 2. Morele kwesties zien alle vier de hoeken van deze ruit, maar passen zelden of nooit alleen maar in een hoek.



Figuur 2. De vier waardedomeinen van de praktische ethiek

In het publieke domein is de publieke moraal dominant. Deze moraal komt tot stand op basis van debatten over onze gemeenschappelijke deugden en ondeugden, en over de verschuivingen die we ervaren in onze rechten en plichten. Het publieke debat over morele waarden en normen kan betrekking hebben op alle vier domeinen van de praktische ethiek. Het wordt allereerst gevoerd in dag- en weekbladen, in praatshows en actualiteitenrubrieken op radio en televisie, in tijdschriften en documentaires, en op de discussiepagina's van menige website. Formeler wordt dit debat gevoerd in de democratische *gremia*: de gemeenteraad, de provinciale staten en de Staten-Generaal. Minder formeel en ook minder publiek vindt een groot deel van het voorwerk van deze debatten plaats in het scala van adviesraden, commissies en overlegorganen, waaraan niet alleen ambtenaren en politici deelnemen, maar ook vertegenwoordigers van stichtingen, verenigingen en bedrijven. Publieke morele debatten gaan zowel over inhoudelijke

kwesties zoals onderwijskwaliteit, asielzoekers, ontwikkelingshulp, vergrijzing, nodeeloos geweld en de multiculturele samenleving, als over de houding en zelfbeperkingen van functionarissen: de moraliteit in het openbaar bestuur, de publieke verantwoording van bedrijven, het wetenschappelijk onderzoek, en de mores in de media.

Met de vier basisonderscheidingen, de vier waardedomeinen en het inzicht in het belang van het publieke debat hebben we een minimaal ethisch perspectief om in de volgende paragrafen te kijken naar de massamedia. Het perspectief is minimaal en noodzakelijk maar nog niet voldoende: een voldoende ethisch perspectief komt later in dit hoofdstuk aan de orde. Eerst hebben we meer inzicht nodig in het verschijnsel massacommunicatie.

Technologische vernieuwing en commercialisering

In een tijdbestek van een eeuw is massacommunicatie mogelijk geworden door het samengaan van technologische vernieuwing en commerciële exploitatie. Technologische vernieuwing ontstaat door telkens opnieuw te speuren naar materialen en technische middelen om bestaande processen beter of anders te organiseren. Zo komen ook de instrumenten tot stand die grote hoeveelheden gegevens maatschappelijk door laten stromen van de ene partij naar de andere. Eerst worden deze instrumenten nog gebruikt door een elitegroep, maar door aanvullende instrumenten (bijvoorbeeld chips) en verbeteringen (bijvoorbeeld transistors) komen ze beschikbaar voor een breed publiek. De meeste succesvolle technologische vernieuwingen verschuiven uiteindelijk van elitecommunicatie naar massacommunicatie. In de twintigste eeuw zien we de snelheid van die verschuivingen aanmerkelijk toenemen. Figuur 3 is mijn bewerking van de data van Briggs en Burke (2002). Succesvolle technologische vernieuwing kan tegenwoordig binnen

Technologische vernieuwing	Eerste toepassing en elitecommunicatie vanaf	Ontwikkeling massacommunicatie vanaf	Aantal overgangsjaren van elite naar massa
Krant	1600	1830	230
Foto	1840	1920	80
Film	1895	1925	30
Radio	1920	1930	10
Televisie	1950	1960	10
Internet	1985	1993	8

Figuur 3. Van elitecommunicatie naar massacommunicatie

tien jaar een instrument van massacommunicatie zijn. Ook instrumenten die niet primair voor massale communicatie ontwikkeld zijn, kunnen een plaats in de keten van massacommunicatie krijgen (bijvoorbeeld de mobiele telefoon).

De ontwikkeling van elite naar massacommunicatie komt langs twee lijnen tot stand. De eerste lijn is die van vrijwilligers en amateurs die zorg dragen voor het lokale radiostation, de buurtkrant of de website van een wijk of een dorp. De tweede lijn is die van professionals en zakenmensen die nationaal en internationaal willen ondernemen. In de eerste lijn speelt huiselijkheid de hoofdrol; in de tweede lijn gaat het om omzet en winst. Het investeren van omvangrijk kapitaal vraagt om interessante winstmarges: nieuwe instrumenten moeten commercieel te exploiteren zijn. Dit betekent vergroting van de schaal waarop mediatechnologie wordt ontwikkeld en aangeboden, en vergroting van naamsbekendheid van de producten. In het functioneren van massamedia komt een zwaar accent te liggen op een beperkt aantal waarden uit het organisationele domein: het gaat in het bijzonder om effectiviteit, efficiëntie en kwantiteit. Dit kan spanningen opleveren met de andere waarden: kwaliteit, klanttevredenheid en maatschappelijk verantwoord ondernemen.

Deze twee dynamische factoren, technologische vernieuwing en commerciële exploitatie, bepalen de context van de massamedia: de overgang van vinding en elitecommunicatie verloopt steeds sneller, en de commerciële belangen die gemoed zijn met de massamedia wegen steeds zwaarder. Daarbij versterken beide factoren elkaar, zoals we aan de huidige concurrentiestrijd op het gebied van de multimedia kunnen zien.

Naast het economische verhaal van de technologie en de commercie waarin de bedrijfsbelangen centraal staan, is er nog een ander verhaal over de massamedia waarin het gaat over belangen die ons allemaal raken. Dat is het politieke verhaal van de westerse democratisering.

Publieke sfeer en intersubjectiviteit

Een belangrijke politieke stimulans tot massacommunicatie is de ontwikkeling van de publieke sfeer. Aan het eind van de achttiende eeuw en begin negentiende eeuw verandert het politieke proces in het Westen ingrijpend. Burgers willen voortaan meepraten over staatszaken en andere algemene belangen. Zij oefenen in de jonge democratieën hun pas verworven grondrechten uit: het recht van vergadering en de vrijheid je mening te uiten. Er ontstaan debatten over publieke zaken, op straat, in het café, op sociëteiten en universiteiten. Kranten doen daar verslag van en dragen zelf aan de opinievorming bij. Er ontstaat een 'publieke sfeer' waarin het publieke belang onderwerp van gesprek is, en waarin steeds opnieuw wordt bepaald wat politiek passend en publiek verantwoord is (Habermas 1962).

De publieke sfeer kan niet zonder de massamedia: zij bieden burgers een uitbreiding van hun alledaagse zintuiglijke waarnemingen. Massamedia vormen een belangrijk middel om optimaal gebruik te maken van een democratisch staatsbestel. De befaamde slagzin: ‘The medium is the message’ sluit hierbij aan. Soms wordt deze slagzin geïnterpreteerd als ‘media zijn alleen uit op zelfpromotie’ of ‘let bij media meer op de vorm dan op de inhoud’, maar de slagzin is anders bedoeld. Het medium is de technologie die een uitbreiding of versterking van het menselijk vermogen oplevert. Kleding voegt iets toe aan ons overlevingsvermogen in de kou, de walkman maakt het mogelijk helder naar muziek te luisteren tijdens het lopen of fietsen, de televisie maakt het mogelijk een ander deel van de wereld te ervaren terwijl we thuis zitten, de mobiele computer maakt het mogelijk op het web te surfen terwijl we onderweg zijn. ‘The medium is the message’ wil dus zeggen: de technologie van de media levert op verschillende wijzen en momenten een extensie van het menselijk vermogen op; daarin ligt de werkelijke toegevoegde waarde (McLuhan 1964).

De publieke sfeer en het democratisch proces zijn gediend met de volle breedte van de technologische vernieuwing. Instrumenten op zichzelf volstaan echter niet; zij worden ook op een bepaalde manier gebruikt. Een neutraal of objectief gebruik van mediatechnologie is misschien wel een wensdroom van sommigen, in de praktijk komen we dit niet tegen. Alles wat via de massamedia tot het publiek komt, krijgt een kleur mee. Die kleuring valt terug te zien in de publieke opinie. Lippman (1922) concludeerde al dat mensen niet handelen en oordelen op basis van feiten en werkelijke gebeurtenissen, maar op basis van wat zij denken dat het geval is, gezien de voorstelling die de pers ervan heeft gegeven. Die voorstelling is altijd maar gedeeltelijk juist en daar zijn twee redenen voor. Ten eerste, de pers kampt met beperkingen in tijd en ruimte en moet dus selectief zijn in het kiezen van informatiebronnen om het allemaal in kort bestek op te schrijven. De ene keer zal die selectiviteit minder kleurend uitpakken dan de andere keer. Ten tweede, achter ‘de pers’ gaan gewone mensen schuil met hun voorkeuren, angsten, betweterij en obsessies, en dit valt te herkennen in de wijze waarop zij verslag doen van het nieuws. Niets menselijks is de massamedia vreemd. Dat was zo in 1922, dat zal ook zo zijn in 2022.

Naast deze kleuring door praktische omstandigheden en de ‘menselijke conditie’ kan alles wat ons via de massamedia bereikt ook om andere redenen gekleurd zijn. Ingrijpende politieke beslissingen kunnen in een democratie alleen worden genomen als de publieke opinie er rijp voor is gemaakt. Hiertoe worden reclame en propaganda gebruikt; middelen die vaak makkelijk te herkennen zijn voor burgers. Daarnaast worden andere methoden gebruikt, die moeilijker te herkennen zijn. Achter de schermen van de massamedia zijn diverse strategische allianties actief om hun belangen te behartigen. Zo zijn er allianties van politici, militairen, wetenschappers, bestuursbazen en industriëlen, die samen bepalen wat er bijvoorbeeld geproduceerd wordt aan staal en wapens en aan wie er wanneer wordt verkocht. Door te lobbyen bij politici en hogere ambtenaren,

maar ook door invloed uit te oefenen op publieke debatten, creëren deze allianties de schijn dat beslissingen in hun voordeel totstandkomen via een open democratisch proces. De instemming met dit proces door het grote publiek wordt nauwgezet georganiseerd (Herman & Chomsky 2002).

Massamedia, de journalistiek voorop, willen graag 'de waarheid' vertellen, maar dit toverwoord heeft in de laatste eeuw aanmerkelijk aan magische kracht ingeboet. Het problematische aan 'de waarheid' is dat deze door ons in veel gevallen niet of slechts gedeeltelijk te kennen is. Over die relativiteit van waarheid bestaan twee soorten claims, een extreme en een gematigde.

1. Extreme claim: er is niet zoiets als een ware loop der gebeurtenissen. Elk verhaal daarover is afhankelijk van het gebruikte interpretatiekader van de waarnemer of verteller. Vele verhalen kunnen en moeten naast elkaar bestaan, het een is niet beter dan het andere.
2. Gematigde claim: er bestaat een ware loop der gebeurtenissen maar die is vaak niet helemaal te kennen. Wat we nodig hebben is meervoudig kijken, zodat we het meest plausibele verhaal over die loop der gebeurtenissen kunnen construeren. Zo'n verhaal is nooit definitief, maar wordt steeds opnieuw bijgesteld.

Het subjectivisme van de eerste, extreme claim heeft tot consequentie dat er over ethiek en media niet veel meer te zeggen valt. De kritische functie van ethiek valt weg, immers het ene verhaal is niet beter dan het andere. De moraliteit van een praktijk valt niet langer te bekritisieren. Het denken in termen van waarschijnlijkheid van de tweede claim biedt die mogelijkheid tot kritiek wel. Het criterium dat we daarbij gebruiken is intersubjectiviteit: wat waar is wordt door ons in onderling overleg en op basis van redelijkheid bepaald. Welk verhaal over de loop der gebeurtenissen vinden we, gezien de informatie die we nu hebben, het meest plausibel? Dat is de voorlopige waarheid.

Samenvattend: de publieke sfeer vraagt om zorgvuldige stellingnames inzake publieke belangen. Massamedia maken het voor de burger mogelijk uitgebreide waarnemingen te doen ten dienste van die stellingnames. Het gebruik van die media wordt echter gekleurd door praktische beperkingen van het medium, de menselijke conditie van de berichtgevers en soms ook door welbewuste manipulatie door strategische allianties die niet geïnteresseerd zijn in democratie maar in het behartigen van hun eigenbelang. Andere partijen in de massamedia stellen daar weer andere verhalen tegenover en zo wordt de waarheid steeds opnieuw intersubjectief vastgesteld op basis van plausibiliteit. Dit betekent dat niet alleen de massamedia zelf maar ook de burgers steeds scherper moeten kijken naar de wijze waarop de media hun verhalen presenteren en wie daarvoor verantwoordelijk zijn. Daarover gaan de laatste paragrafen. Eerst zoomen we in op het verschijnsel dat verhalen steeds nadrukkelijker verteld worden met behulp van beelden.

Visualisering van de massamedia en beeldethiek

De belangrijkste trend in de ontwikkeling van de massamedia van de laatste veertig jaar is visualisering. Het beeld is dominant geworden ten opzichte van de tekst. De televisie is natuurlijk het meest in het oog springende medium, maar ook aan kranten is dit te zien. Een dagblad van 1960 biedt op de voorpagina veel tekst en enkele kleinere foto's; een dagblad van nu trekt de aandacht met behulp van foto's van drie tot vijf kolommen. Foto, film, televisie en internet hebben in de twintigste eeuw met kracht hun intrede gedaan en de massacommunicatie gevisualiseerd. Dit valt ook te zien aan de populariteit van de verschillende media. Van alle massamedia wordt verreweg het meest gebruikgemaakt van televisie (vooral door ouderen) en internet (vooral door jongeren). Op ruime afstand volgen dag- en weekbladen, goed voorzien van foto's; daarna komen (speel)films en ten slotte is er nog radio, dat van massamedium langzaam weer terug lijkt te gaan naar elitecommunicatie.

Met de visualisering van de massamedia is ook de behoefte opgekomen aan een vorm van ethiek die zich nog volop aan het ontwikkelen is (Evers 2002). Het gaat hier om de ethiek van de beeldcultuur of om beeldethiek: de ethiek van het vertonen van beelden in de vorm van foto's, films of video's. In alle gevallen staat de camera centraal. De dominantie van de beeldcultuur in de massamedia heeft uiteenlopende, nieuwe effecten voor alle partijen die bij de camera betrokken zijn: cameramensen, editors, redacties, acteurs en wetshandhavers. Beeldethiek is een vorm van narratieve ethiek: de beelden vertellen verhalen op geheel eigen wijze. Een eerste schets van beeldethiek grijpt terug op de al besproken waardedomeinen.

Beeldethiek is de kritische reflectie op morele waarden en normen die gebruikt worden bij het vertellen door middel van beelden. Dit kan ook betrekking hebben op foto's, maar het gaat in het bijzonder over bewegende beelden. Die beelden zijn te onderscheiden naar de mate van directheid en regie. Het speelveld van bewegende beelden kan worden uitgezet langs twee lijnen (zie figuur 4). De eerste lijn is de mate waarin de beelden direct tot ons komen: van directe verbinding tot weloverwogen montage. De tweede lijn is de mate waarin de beelden geregisseerd zijn: van improvisatie tot uitgekende regie.

Het liveverslag varieert van geïmproviseerde directheid (verslag van calamiteiten zoals de vliegtuigramp in de Bijlmer) tot geregisseerde directheid (de finales van grote voetbaltoernooien). In het verlengde daarvan varieert de speelfilm van vrije producties met een handcamera (de vroege films van John Cassavetes, 1959-1968) tot Hollywood blockbusters (de successen van James Cameron, 1984-1997). Reportages, als journalistieke producten, bevinden zich ergens tussen liveverslag en speelfilm in. Documentaires op hun beurt zitten tussen reportages en speelfilms in.

Waardedomeinen en verantwoordelijkheden komen in dit speelveld volop aan bod, waarbij het accent komt te liggen op journalistieke beeldproducten.

Strakke regie	<i>Sportwedstrijden</i>	<i>Hollywoodfilm</i>
	Liveverslag Reportages Documentaires Speelfilms	
Improvisatie	<i>Calamiteiten</i>	<i>Vrije productie</i>
	Direct	Montage

Figuur 4. Speelveld van bewegende beelden

Eerst en vooral het professionele waardedomein. Bij een hoge mate van directheid worden de beelden onbemiddeld doorgegeven aan de kijker. De impact van die beelden kan groot zijn en valt moeilijk te voorspellen. Kijker en commentator zitten in een overeenkomstige positie, en de commentator voegt niet altijd iets toe aan de waarneming van de kijker. In sommige gevallen zijn de observaties van de kijker juist scherper. Observaties en interpretaties zijn echter wel afhankelijk van het beeldaanbod en dat wordt bepaald door de tegenwoordigheid van geest, de receptiviteit en de intenties van de cameramensen.

Neemt de regie toe, dan is er nagedacht over de standpunten van de camera's en de beelden en overgangen die daarmee mogelijk zijn. Het gaat om shots en cuts: wat wordt er opgenomen en hoe is dat gedaan? De verantwoordelijkheid ligt hier bij de beeldregie.

Valt de directheid weg en komt er meer ruimte voor montage, dan komt het accent te liggen op het werk in de studio. Bij de montage wordt besloten welke beelden achtereen worden geplaatst. Een belangrijk criterium om dat te bepalen is het inductie-effect: tot wat voor interpretatie verleidt deze opeenvolging van beelden? De regisseur dient zich rekenschap te geven van de waarschijnlijke receptie bij de kijker. Dat wil zeggen dat reciprociteit gewicht heeft: de regisseur verplaatst zich in de positie van de kijker om van daaruit te bepalen welke montage verantwoord is.

In de studio valt volop gebruik te maken van digitale technologie. Beelden zijn makkelijk en snel te manipuleren. De wijze waarop er gemanipuleerd wordt valt niet of nauwelijks te traceren en de originele beelden zijn eenvoudig te vernietigen, er rest geen negatief.

Bij speelfilms is dit zelden een probleem, omdat het gaat om fictieve vertellingen. Bij reportages en documentaires kan dit wel een probleem zijn, als de schijn wordt gewekt oorspronkelijk materiaal te gebruiken, terwijl er in feite gemanipuleerd is. Een professionele eis bij reportages en documentaires is oprechtheid over de wijze waarop beelden zijn gemaakt, en alertheid over het bewaken van de grens van digitale manipulatie.

De beeldprofessionals hebben echter ook rekening te houden met nieuwe

sociale ontwikkelingen, die zij zelf oproepen. De aanwezigheid van camera's in het alledaagse leven leidt bij veel mensen tot andersoortig gedrag. Sommigen trekken zich terug, anderen gaan over tot toneelspel en schmieren. Dit camera-bewustzijn vertekent de sociale werkelijkheid in hoge mate en zal dus door de makers in de reportage zelf aan de orde moeten worden gesteld. Verstoring van de alledaagse werkelijkheid kan ook positief uitpakken: het medium kan een medespeler zijn om een conflict op te lossen. Partijen komen soms makkelijker tot elkaar als zij hun pogingen tot toenadering op televisie kunnen laten zien. Op dat moment is de camera een politieke actor geworden en bevinden de makers van de reportage zich geheel in het publiek domein.

Het is maar een kleine stap verder en opgenomen beelden worden afgestaan aan de handhavers van de wet. Dit zal een enkele keer gaan over reportages, vaker gaat het om steeds geavanceerder videotoezicht dat speciaal is ontwikkeld met het doel wetsovertreders te registreren. Beeldregistraties van hele of halve misdaden maken het minder makkelijk om straffen te ontlopen. Ook in dit geval positioneren beeldprofessionals zich in het publieke domein.

Media-ethiek kan niet zonder beeldethiek, maar deze laatste vorm is nog volop in ontwikkeling. Kern van beeldethiek is dat iemand als professional verantwoordelijkheid neemt voor de presentatie en impact van beelden. Punten van aandacht voor een verder te ontwikkelen beeldethiek zijn: de receptiviteit van cameramensen, de nuance in de beeldregie van shots en cuts, de reciprociteit van verantwoorde montage, de oprechtheid over digitale manipulatie, het verantwoorden van camerabewust gedrag en het verantwoorden van positie kiezen in het publieke domein voor opgenomen en uitgezonden beelden.

Entertainment, infotainment en informatie

Producten van massamedia kunnen we ook indelen naar de intentie waarmee ze gemaakt zijn: wat wordt bedoeld met het product en wat wil men ermee bereiken? Zo gezien zijn er drie hoofdtypen van massamedia (zie figuur 5). Ter illustratie fungeren de producten van massamedia zoals genoemd in de inleiding.

Elk type communicatie heeft zijn eigen doelen en middelen en morele kwesties verschillen per type sterk in gewicht. Bij entertainment staat lol, ontspanning en vermaak voorop en ethiek is hier maar af en toe relevant. Bij informatie is dat anders. Als vorm van massacommunicatie valt informatie op te delen in organisatiecommunicatie en journalistiek. Morele kwesties kunnen hier zwaar wegen. Infotainment is in veel opzichten een tussenvorm. Aan entertainment en infotainment wordt vooral in deze paragraaf aandacht besteed. Journalistiek en organisatiecommunicatie krijgen hierna ieder hun eigen paragraaf.

Onder *entertainment* of amusement rekenen we een scala van producten van massacommunicatie, variërend van soaps en politseries, via puzzels en roddel-

Entertainment	Infotainment	Informatie
Idols	Dr. Phil	Nova
Story	Panorama	NRC Handelsblad
Lemmings	Yahoo	Britannica on line
Halloween 4	Bend it like Beckham	Etre et avoir
Ontspanning, lol en vermaak		Serieuze feiten, analyse en drama

Figuur 5. Typen massacommunicatie met voorbeelden

rubrieken tot wedstrijdje en koken op het toneel. Doel is vermaak en ontspanning te brengen, en de tijd te doden voor hen die op belangrijker gebeurtenissen wachten. De morele dimensie van entertainment betreft voor een groot deel deugden. Juist in entertainment komen we voorbeeldstellend gedrag tegen. Te denken valt aan het gebruiken van (verbaal) geweld, het ontlopen van verantwoordelijkheid, en het bevestigen van bestaande rolverdelingen en machtsverhoudingen. Vermaak heeft een moreel-politieke smaak. Daarnaast zien we bij vermaak uitgesproken waarderingsverschillen. Dan gaat het vaak om opvattingen van goede smaak en fatsoen. De grenzen op dat gebied zijn de laatste veertig jaar minder eenduidig geworden. De diversiteit in de Nederlandstalige cultuur is toegenomen, en wat in de ene subcultuur ‘moet kunnen’ is in de andere ‘not done’. Ethisch gaat het dan in het bijzonder over de vraag hoe de subculturen de onderlinge verschillen hanteren. Vanuit welke houding treden we cultuurverschillen tegemoet? Het heilig verklaren van eigen fatsoensnormen gooit alle deuren dicht. In een pluriforme samenleving is dat geen vruchtbare opstelling. Op z'n minst mogen we de bereidheid verwachten goed naar elkaar te luisteren en daar waar mogelijk toenadering te zoeken.

Entertainment gaat goed samen met commercie. Dat uit zich in min of meer herkenbare vormen van sponsoring en reclame die zonder veel nuance door het entertainment heen gesneden worden. Daarnaast is er ook sluikreclame, waarin entertainment wordt gebruikt om de consument over te halen tot een levensstijl en kooppatroon. Of reclame vermomt zich als *advertorial*: de reclametekst doet zich voor als een redactioneel commentaar. Oprechtheid over producten en diensten treffen we in reclame zelden aan. Daar staat tegenover dat onoprechtheid, halve voorlichting en lichte misleiding langzamerhand tot het spel zijn gaan behoren tussen reclamemakers en potentiële klanten. Reclame wordt ook steeds meer zelf entertainment: als het niet amusant is, verlies je de aandacht van de klant. Die heeft via de afstandbediening de uiteindelijke macht.

Onder *infotainment* vallen de rubrieken die informatie en entertainment combineren. Er zijn ruwweg vier groepen: ‘nieuws’rubrieken, probleemplatforms, ‘educatieve’ programma’s en speelfilms. De nieuwsrubrieken rapporteren over

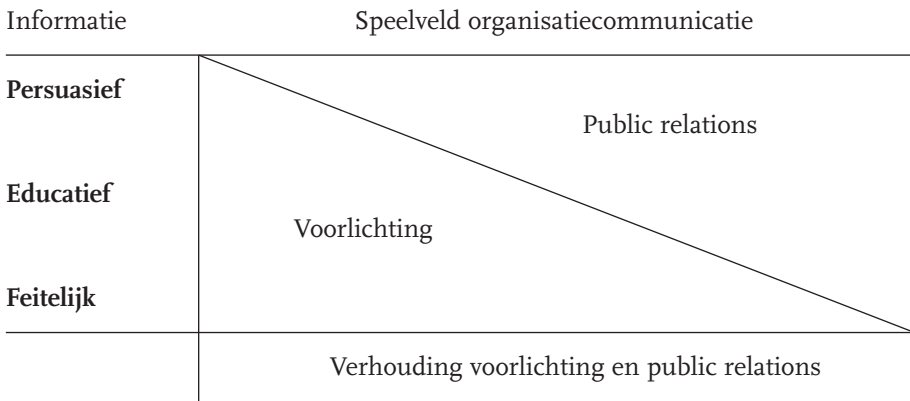
het privé-leven van bekende Nederlanders op het gebied van sport en populaire cultuur (*RTL Boulevard*); de probleemplatforms stellen levensproblemen aan de orde in de vorm van een praatshow (*Dr. Phil, Oprah*) of bieden ruimte om betrekkelijk anoniem van je af te praten, hetgeen weer informatieve tips op kan leveren (chatboxes op internet). De educatieve programma's houden het lichtvoetig en combineren de informatie en oefeningen met aparte persoonlijkheden (*Schilderen met Bob Ross*) en soms slagen speelfilms erin op een onderhoudende manier serieuze thema's te behandelen (*Bend it like Beckham*).

Infotainment wordt ervaren door lezers en kijkers die je met informatie alleen niet makkelijk zou bereiken. Dat is de positieve waarde ervan. Naarmate infotainment dichter in de buurt komt van entertainment, stijgt het gehalte *human interest*. Dat pakt niet altijd uit in het belang van de mensen om wie het gaat. Roddelnieuws maakt zelden onderscheid tussen *secrecy*: de welbewuste geheimhouding voor het grote publiek, en *privacy*: de mentale en fysieke ruimte om een privé-leven te leiden. Dat onderscheid mag je wel verwachten van de serieuze massamedia die zich voornamelijk richten op het verschaffen van informatie. Daarover gaan de volgende twee paragrafen.

Organisatiecommunicatie

Organisatiecommunicatie werd lange tijd onderscheiden in voorlichting en public relations. Voorlichting is het terrein van de overheid. Voorlichting is informatief: de burger wordt geïnformeerd over de wijze waarop het belastingbiljet moet worden ingevuld. Voorlichting is ook educatief: de burger wordt opgevoed in het kiezen van politieke vertegenwoordigers. En voorlichting is soms persuasief: de burger wordt overgehaald glasflessen in een aparte afvalbak te gooien. Public relations is het terrein van het bedrijfsleven. De bedrijfstop onderhoudt graag intern goede contacten met andere managementteams, afdelingshoofden en de ondernemingsraad. Niet minder belangrijk zijn de externe contacten met toeleveranciers, afnemers, relevante ambtenaren, politici en critici. Op die manier wordt het evenwicht tussen bedrijf en omgeving instandgehouden en het imago zorgvuldig bewaakt.

Het is niet langer zinvol een strikte scheiding te maken tussen voorlichting en public relations. Feitelijk zijn allen die op deze gebieden werkzaam zijn specialisten in organisatiecommunicatie. Wel kunnen we met behulp van de gebruikte indelingen het speelveld van deze specialisten in beeld brengen. Gemiddeld genomen bestaat de communicatie van voorlichting meer uit feitelijke informatie en bestaat de communicatie van public relations meer uit persuasieve informatie, maar wederzijdse uitstapjes komen steeds vaker voor. De schuine lijn in figuur 6 kent veel grensverkeer.



Figuur 6. Het speelveld van specialisten in organisatiecommunicatie

Organisatiecommunicatie mogen we dus zien als een ondersteunend beleidsinstrument. Specialisten in organisatiecommunicatie hebben een moeilijke opdracht. Zij dienen als professionals in communicatie adequate informatie te verstrekken; tegelijk dienen zij als ondersteuners van het organisatiebeleid loyaal te zijn met de organisatietop en de belangen van het eigen bedrijf te behartigen. De professionele waarde van adequate informatieverstrekking kan strijdig zijn met de organisatiewaarde van loyaliteit. De professionele waarde vraagt om tijdige, betrouwbare en zorgvuldige informatie; de organisatiewaarde vraagt herhaaldelijk om gedoseerde, bijgestelde en selectieve informatie. In potentie ligt daarin een moreel probleem voor de specialist in organisatiecommunicatie. Of dit in de praktijk ook het geval is, hangt af van de mate waarin de persoonlijke waarden van de specialist worden geraakt. Uiteindelijk geven die waarden de doorslag in het al of niet kunnen opbrengen van gedoseerde zorgvuldigheid en oprechtheid in het vraag en antwoordspel dat organisatiecommunicatie kenmerkt.

De basis van journalistiek

Als de hoofdredacteur van het onderzoeksprogramma *60 Minutes* zijn topjournalist verwijt dat hij met zijn nieuwsitem het hele bedrijf in gevaar brengt, bast deze terug: 'What are you? Are you a businessman or are you a newsmen?' (*The Insider*, 1999). In deze confronterende scène wordt het paradoxale van het journalistieke werk kernachtig geformuleerd: bedrijfsbelangen en professionele belangen staan met elkaar op gespannen voet.

In de journalistieke organisatie als bedrijf gaat het om de belangen van eigenaren, om de banen van medewerkers, en om een positief saldo op het eind van het jaar. In deze bedrijfskundige benadering worden lezers of kijkers gezien als consumenten. Het leidmotief is hier continuïteit: we willen de zaak wel draaien-

de houden, ook als daar stevige redactionele aanpassingen voor nodig zijn (zie ook Greven 1995). Als we snel een groter publiek willen aantrekken, dan ligt het voor de hand om het aandeel entertainment en infotainment te vergroten, ten koste van de serieuze informatie.

In de journalistiek als professionele maatschappelijke functie staat het publieke belang voorop. De regering en de inwoners van het land moeten weten wat er aan de hand is op financieel, economisch, cultureel, sociaal en politiek gebied. De journalistiek heeft de taak te bemiddelen in informatie en opinie; journalisten zijn makelaars in meningen. Het leidmotief is hier openbaarheid: dat draagt de journalistiek bij aan het democratisch proces. De lezer of kijker is geen consument maar burger. Willen we als journalisten die taak goed uitvoeren, dan ligt het voor de hand zorgvuldige en genuanceerde informatie te verschaffen, eventueel ten koste van entertainment.

Hier keert de moeizame verhouding tussen commerciële belangen en de publieke sfeer terug. Juist voor journalisten weegt deze verhouding extra zwaar. De rechtvaardiging en de basis van de serieuze journalistiek vinden we in onze politieke constellatie. De journalist handelt in naam van de openbaarheid en ten dienste van de rechtsstaat en de parlementaire democratie. De burgers geven de politieke macht in handen van een klein aantal regeerders. Burgers willen echter deelnemen aan het openbare leven, de vrije meningsvorming en de politieke besluitvorming. Zij moeten daarom weten hoe ze worden geregeerd om de regeerders te kunnen beoordelen. Burgers hebben daarom het recht goed geïnformeerd te zijn en het recht om te weten wie er verantwoordelijk is voor die informatie (Locke 1689). Ten dienste van die openbaarheid brengt de journalist zaken in de publiciteit. Ten dienste van die verantwoordelijkheid voor die publiciteit geeft de journalist ook openheid van zaken over de eigen stijl van werken. Dat is de basis van professionele journalistiek, en die openbaarheid en verantwoordelijkheid kunnen indruisen tegen de commerciële belangen van eigenaren, holdings en adverteerders.

Handelen in het publieke belang betekent het bewaken van waarden uit het publieke domein. Het gaat om het zorgvuldig berichten over en duiden van nationaal en internationaal nieuws. En het betreft het bewaken van basisvoorzieningen op het gebied van de publieke gezondheid, veiligheid en rechtvaardigheid. Vergeldende rechtvaardigheid vraagt om het helpen opsporen van misdaden en meedenken over de strafmaat. Verdelerde rechtvaardigheid vraagt om het kritisch volgen van bezuinigingen of extra bestedingen, maar ook om het voorkomen of opsporen van nalatigheid, misleiding of fraude door ambtenaren of managers.

Als professionals stellen journalisten zichzelf steeds vijf vragen, waarbij de laatste vraag vanuit moreel perspectief extra aandacht verdient.

1. Wat dient zich aan als nieuws? De journalistieke neus als hulpmiddel.
2. Wat is er dan precies aan de hand? Doorvragen als basishouding.
3. Waarom moet dit in de publiciteit worden gebracht? Zorgen voor het recht van de burger en het publieke belang.

4. Op welke wijze doen we dat het beste? Via een professionele houding en verantwoord proces.
5. Wat is in ons vak een professionele houding en een verantwoord proces?

Daarover gaat de volgende paragraaf.

Morele spelregels van de journalistiek

De morele dimensie van de journalistiek gaat over de basisvraag van het vak: wat brengen we wanneer in de publiciteit, op welke wijze en waarom? Die morele dimensie kunnen we preciseren als professionele houding en verantwoord proces. Op grond van zijn lange ervaring als BBC-correspondent ontwerpt Bell (1998) een schaal waarop de houding van journalisten kan worden geplaatst (zie figuur 7). Die schaal loopt van grote distantie tot concrete actie.

Distantie	Actie
Toeschouwersjournalistiek Betrokken journalistiek Campagnejournalistiek	

Figuur 7. Journalistieke houding

Een mooi voorbeeld van campagnejournalistiek levert Henk Rijkers. Hij volhardde in het nazoeken en doorgeven van alle informatie over de doofpotaffaire bij Defensie omtrent de dood van munitiedeskundige Rob Oova. Klokkenluider Fred Spijkers had deze zaak naar buiten gebracht, en werd vervolgens door Defensie op alle mogelijke manieren tegengewerkt. Door de blijvende aandacht van journalist Rijkers voor deze affaire kwam er uiteindelijk zoveel politieke druk dat de doofpot aan het licht werd gebracht en Fred Spijkers in ere werd hersteld. Zo kan een journalist die volhardt in het streven naar rechtvaardigheid, verregaande invloed ten goede uitoefenen (Hermans 2004).

Een extreem voorbeeld van toeschouwersjournalistiek leveren de journalisten die literaire fantasieën verwarren met onderzoek. Zo schreven Stephen Glass in 1998 bij *The New Republic* en Jayson Blair in 2003 bij *the New York Times* maandenlang bewogen artikelen over maatschappelijke misstanden en sociale spanningen op verschillende plaatsen in de Verenigde Staten. Driekwart van die artikelen was pure fictie. Toen ze uiteindelijk door de mand vielen, was dat mede een blamage voor hun hoofdredacteur. Het verhaal van Glass is verfilmd (*Shattered Glass*, 2003). Andere vormen van toeschouwersjournalistiek zien we soms letterlijk op de tentoonstellingen van succesvolle fotojournalisten. Fraaie fotoseries, in zwart-wit of kleur, doen verslag van zwaargewonden of hongerigen die duidelijk

niet geholpen werden door de fotograaf. Of later misschien, na de fotoserie? Dan kan het net te laat zijn. De vraag is dus wat prioriteit heeft: scherp stellen of helpen. In de toeschouwersjournalistiek is het antwoord helder (zie ook Wesselius 1994).

Volgens Bell kunnen we van een journalist het best de genuanceerde tussen-vorm verwachten: betrokken journalistiek. Dat is journalistiek die betrokken is op publieke waarden, die sympathiseert met en soms steun geeft aan goedwillende burgers en die kritisch staat tegenover burgers die publieke waarden schenden.

In de journalistiek is sprake van een verantwoord proces als de betrokken journalisten zich laten leiden door de morele spelregels van het vak. Bij het zelf geven van een ooggetuigenverslag zijn er twee morele richtlijnen: terughoudendheid in interpretatie en respect voor iemands privacy. Bij het gebruiken van anderen als bronnen zijn de morele richtlijnen: zorgvuldig citeren en bronnen vermelden, beschermen van bronnen waar nodig, en hoor en wederhoor toepassen. Een tegenwerping als: 'Dat lukt niet altijd in de praktijk', verandert niets aan die regels. Het betekent eenvoudig dat de journalist zich moet verantwoorden voor het afwijken van de regels. Wie daar goede morele redenen voor heeft, kan nog steeds moreel verantwoord handelen als journalist.

Soms moet voor informatie worden betaald. Dat is op zich niet verwerpelijk. Het wordt pas een moreel probleem als een journalist als routine informatie koopt tegen forse bedragen: *checkbook journalism*. Dit gaat vaak onder het motto: 'Iedereen heeft een prijs.' Op zichzelf is dit geen verheffende visie en het maakt zeker geen deel uit van een professionele houding van betrokken journalistiek. De kans is ook groot dat de privacy van een of meer personen geschonden wordt. De journalist die met euro's strooit vindt velen bereid informatie te geven, vooral die informatie die de journalist graag hoort. De vraag blijft of de gekochte informatie juist is, en of deze informatie wel in de publiciteit moet worden gebracht. In het algemeen onderscheiden serieuze journalisten zich van anderen door de *secrecy* van de wethouder die een deal heeft met de aannemer aan te pakken, maar de *privacy* van het slechte huwelijk van de wethouder te respecteren. Ook bij gekochte informatie blijven de vijf vragen van de vorige paragraaf onverkort van kracht.

Het tegemoetkomen aan de commerciële druk brengt redacties en journalisten tot allerhande vormexperimenten, die nog het best zijn te rangschikken onder de typering: popularisering van nieuws. Presentatoren van actualiteitenrubrieken proberen de leukste bruggetjes te verzinnen om van het ene item naar het andere over te gaan, of vinden het nodig zelf nog eens commentaar te leveren op een verder neutraal gebracht item. Reportages over misstanden worden gefilmd en van muziek voorzien alsof het een thriller betreft. Dagbladen zetten steeds meer columnisten in om de krant op te leuken: meestal komen deze columnisten uit de wereld van entertainment of infotainment.

Al enige jaren is een vermenging van die drie communicatietypen gaande. Meestal stappen journalisten na een aantal jaren presenteren van serieuze infor-

matie op televisie, over naar de organisatiecommunicatie of infotainment, een enkele keer naar entertainment. Wie op deze manier zijn bekendheid gebruikt, wint er misschien geld mee, maar verliest zijn geloofwaardigheid als journalist.

-
1. Terughoudendheid in interpretatie
 2. Respect voor privacy
 3. Zorgvuldigheid in citeren en bronnen vermelden
 4. Geheimhouding van bronnen in kwetsbare gevallen
 5. Toepassen van hoor en wederhoor
 6. Instaan voor geloofwaardigheid
 7. Verantwoording afleggen over gemaakte keuzes
-

Figuur 8. Morele spelregels van de journalistiek

Een serieus journalist bewaart zijn onafhankelijkheid en geloofwaardigheid en vermijdt vermenging van professionele belangen met bedrijfsbelangen of politieke belangen. Die gedachtelijn vinden we ook terug in de gedragscodes en redactiestatuten van kranten en in de redeneringen van de Raad voor Journalistiek en de Persombudsman. Kranten zoals *NRC Handelsblad*, *de Volkskrant* en *Trouw*, en televisierubrieken zoals het Journaal, Nova en Netwerk hebben de taak de dagelijkse gebeurtenissen waarheidsgetrouw, volledig en goed geïnformeerd te verslaan. Zij geven een representatief beeld van de belangrijke groepen, doelen en waarden in de samenleving.

Daardoor krijgen die groepen ook evenwaardige toegang tot andere delen van die samenleving. Voor de genoemde media stelt dit eisen aan het proces van verantwoorden. Alleen maar zeggen dat je aan maatschappelijk verantwoord ondernemen doet, is niet genoeg. Ook voor de serieuze journalisten, als specialisten in maatschappelijke informatie, geldt: wij ondernemen verantwoord en dat zullen we laten zien, uitleggen en toelichten, want dat zijn de verwachtingen die de burger momenteel heeft van zelfbewuste, professionele organisaties (Van Es 2004b).

Media-ethiek als procesethiek

Hoe komen we nu tot een passende morele theorie voor de media? In de voorafgaande paragrafen zijn diverse elementen aangedragen voor media-ethiek als een procesethiek van organiseren.

In een procesethiek komen we met elkaar overeen wat moreel juist is door een combinatie van dialoog en debat. De dialoog betreft het metaniveau van het proces: hier regelen de betrokkenen hun relatie en communicatievormen, bepalen zij de kring van stakeholders en formuleren zij hun morele overtuigingen. Het debat

gaat over de specifieke casus, de morele kwestie, waarover helderheid gewenst is: hier nemen de betrokkenen stelling, definiëren ze feiten en belangen en geven ze argumenten voor hun visie. Als de betrokkenen in het debat vastlopen, verlaten ze die arena en gaan ze naar het balkon om daar op metaniveau de dialoog weer op te pakken.

In het afwisselingproces van dialoog en debat wordt geleidelijk duidelijk of en op welke wijze de betrokkenen hun morele verantwoordelijkheid nemen. In een procesethiek van organiseren is het zinvol te onderscheiden tussen toenaderingsverantwoordelijkheid, karakterverantwoordelijkheid en handelingsverantwoordelijkheid (Van Es 2004c).

1. *Verantwoordelijkheid van toenadering.* Respecteer de morele overtuigingen van de ander, maar breng ook je eigen morele overtuigingen duidelijk naar voren, zodat toenadering van beide kanten mogelijk wordt. Een moreel besluit wordt genomen op basis van reciprociteit: ik redeneer niet alleen vanuit mijn eigen situatie maar ook vanuit de situatie van de ander en verwacht dat de ander dat eveneens voor mij doet. Onderweg komen we elkaar tegen: wat vinden we dan gepast of rechtvaardig? In deze vorm van verantwoordelijkheid pakken we mediakwesties aan als (sub)culturele verschillen over goede smaak en fatsoen in entertainment. Ook beeldethiek verdient hier uitwerking: beeldprofessionals verantwoorden de politieke en morele rol die zij spelen door hun shots, cuts, montage en uitzending. Wordt de kijker tegemoet getreden of gemanipuleerd?

2. *Verantwoordelijkheid van karakter (of cultuur).* Als individu neem ik verantwoordelijkheid voor mijn karakter; als organisatie neem ik verantwoordelijkheid voor mijn cultuur. Dit veronderstelt historische zelfkennis: hoe heeft mijn karakter of cultuur zich ontwikkeld? Het veronderstelt ook zelfbewustzijn: wat is mijn actuele karakter of cultuur? En het veronderstelt verbeeldingskracht: waar wil ik als professional en als redactie over twee of over zeven jaar staan? Ik kom tot een moreel besluit op basis van welbewuste identiteitsvorming en daarbij passende deugden. Bijvoorbeeld: receptiviteit. Ik kijk en luister goed naar anderen, geef ze ruimte en probeer ze te begrijpen. Dat vergroot mijn vermogen tot interpreteren en samenwerken en het leert me ook veel over mezelf, hetgeen mijn zelfbewustzijn ten goede komt. Bij infotainment en entertainment gaat het om de vraag wie eigenlijk een goed voorbeeld is: wie verdient navolging en waarom? Wat verstaan we onder goede smaak en fatsoen en waar ligt de grens van privacy? Specialisten in organisatiecommunicatie kampen hier met de spanning tussen loyaliteit aan de organisatie, zorgvuldigheid en oprechtheid in berichtgeving en hun eigen persoonlijke waarden. De journalistiek handelt in naam van de openbaarheid en ten dienste van de rechtsstaat en de democratie. De journalist is onafhankelijk om geloofwaardig te zijn en integer te blijven. Door morele zelfreflectie wordt de redactie zich ook bewust van de eigen cultuur en komt morele positionering beter in beeld.

3. *Verantwoordelijkheid van handelen.* Als actor neem ik de verantwoordelijkheid voor mijn handelen en voor de positieve en negatieve effecten ervan op anderen. Ik neem het krediet dat mij toekomt en accepteer het debet dat mij ten deel valt. Tegelijk maak ik een schatting van de waarschijnlijkheid dat mijn gedrag gevolgen voor anderen heeft gehad. We verkeren met elkaar in systemen van interdependentie. Vaak is er een samenspel van factoren dat een gevolg veroorzaakt. Dit nuanceert de verantwoordelijkheid voor handelen maar neemt haar niet weg: ook als ik maar gedeeltelijk verantwoordelijk ben, neem ik mijn verantwoordelijkheid. Hier gaat het in het bijzonder om de zeven morele spelregels van figuur 8: terughoudendheid in interpretatie, respect voor privacy, zorgvuldigheid in citeren en bronnen vermelden, geheimhouden van bronnen in kwetsbare gevallen, toepassen van hoor en wederhoor, instaan voor geloofwaardigheid, en verantwoording afleggen over de gemaakte keuzes.

Dialogo en debat kunnen afwisselend maar nooit tegelijkertijd plaatsvinden. Er is dus voortdurend procesbewustzijn nodig om te weten of de actoren nu spreken in het debat of in de dialoog. Morele mediators kunnen hier behulpzaam zijn. Redacties van massamedia doen er verstandig aan moreel debat en morele dialoog te integreren in hun overleg. Daardoor zullen zij niet alleen weldoordachte keuzes maken maar zijn zij dan ook in staat die keuzes moreel te onderbouwen. Woordvoerders van de redactie zullen met enige regelmaat debat en dialoog voeren met hun klanten: consumenten of burgers.

Een agenda voor media-ethiek

Met dit inzicht in de massamedia en in een procesethiek van verantwoording valt ook een agenda op te stellen voor de media-ethiek van de komende jaren. Eerst de trends in de media waarvan we mogen verwachten dat ze zich zullen voortzetten.

1. Belangenspanningen en diversiteit. Er zullen botsingen blijven tussen bedrijfsmatige belangen en professionele normen. Door internationalisering en kapitalisering zal de commerciële druk op de media toenemen. Tegelijk groeit de behoefte aan regionalisering: naast de wereldpolitiek willen we ook nieuws uit eigen dorp of buurt. Internationalisering en regionalisering vinden parallel plaats onder druk van de commercie. Ook neemt de diversiteit onder journalisten toe: er komen meer jongeren, meer vrouwen, meer allochtonen.

2. Groei van infotainment. Door dezelfde commerciële druk zal het aandeel van infotainment in het totale mediapakket verder toenemen. Dat betekent nog meer 'nieuwsificatie' van populaire cultuur, geconcentreerd rond televisiebekendheid. En het betekent popularisatie van nieuwsfeiten door ze steeds meer als vermaak te presenteren, met de daarbijbehorende bagatellisering.

3. Banalisering en culturalisering in entertainment. De groei van entertainment brengt steeds meer van dezelfde spelletjes en wedstrijdsjes die er nu al zijn, maar daarnaast zetten de trends banalisering en culturalisering zich voort.

Banalisering houdt in dat er steeds meer programma's komen waarin de grenzen van het fatsoen en goede smaak worden opgezocht en overschreden, zoals in *Jerry Springer*. Culturalisering houdt in dat er meer programma's komen met amusement dat typisch past bij een subcultuur, terwijl het toch ook een breder publiek kan aanspreken, zoals in *Raymann is laat*.

4. Verantwoording afleggen. Redacties worden in toenemende mate aangesproken op de keuzes die zij maken. Zij zullen actief hun verantwoordelijkheid moeten nemen door te anticiperen op kritische vragen. Als deze vragen komen, dienen ze ook met zorg publiekelijk te worden beantwoord. *NRC Handelsblad* heeft hierin het voortouw genomen. In het algemeen betekent dit verdere groei van professionele gedragscodes.

5. Juridificering. Ondanks de groei van de Raad voor de Journalistiek zullen de conflicten over professionaliteit en over goede smaak, fatsoen en privacy in toenemende mate juridisch worden uitgevochten. Grotere schadeclaims passen bij deze amerikanisering van de publieke ruimte. Dit leidt tot meer werk voor advocaten op *no cure no pay* basis, en meer werk voor mediators in de media.

6. Internet als norm. De opzet van websites wordt de norm van informatieoverdracht: beelddominantie ondersteund door geluid en interactief van opzet. Dit is het verwachtingspatroon van een steeds breder wordend publiek. In de presentatie van informatie zal worden gewerkt met menu's, die de gebruiker van oppervlaktegegevens naar diepte-informatie kunnen brengen. De technologische combinatie van plasmascherm, televisie en internet zal sterk aan deze ontwikkeling bijdragen. De elektronische krant hangt straks aan de woonkamerwand. Omvangrijke geschreven teksten zijn nu al uitzonderlijk en gaan behoren tot een elitaire boekcultuur.

7. Civiele controle. Het zal in toenemende mate een taak van de burger zijn ervoor te zorgen dat serieuze journalistiek mogelijk blijft, ondanks de commerciële druk. Daar is tijd, energie en geld voor nodig. Het aantal *watchdogs* neemt toe: allianties van wetenschappers, journalisten en verontruste burgers die extra zullen letten op precisie in reportages en rapporten, en op bescherming van privacy en vrijheid van meningsuiting.

Van de waarden in de geschetste geschiedenis van de massamedia kunnen we nu de wenselijkheden afleiden voor de media in de komende decennia. Daarover valt natuurlijk een debat en een dialoog te voeren, en dat is precies de bedoeling. Ter afsluiting zeven onderwerpen voor het morele debat over de media.

1. Publieke media en cultuurbehoud. Het handhaven van televisiekanalen, radiozenders en websites met een informatiefunctie in het publieke belang. Programmamakers hebben daarin de vrijheid naar eigen professionele inzichten te handelen. Programma's variëren van religieuze visies, achtergrondreportages en documentaires tot elitaire cultuurvormen zoals klassieke muziek, dans, architectuur en beeldende kunst. Voor televisie mag de BBC gelden als inspiratie.

2. Multiperspectivisme. Een veelzijdige en veelkleurige democratie vraagt om meervoudig kijken naar de vele vormen van vermaak en van informatie. Kranten, actualiteitenrubrieken, films en internet moeten die meervoudigheid blijven weerspiegelen, inclusief de achterliggende belangenverhoudingen. Scheiding van kerk, staat en bedrijf betekent principieel verzet tegen mediamonopolies. In Nederland geen Berlusconi; ook in de Europese Unie zou hij een *persona non grata* moeten zijn.

3. Entertainment en infotainment. Vermaak via de massamedia vervult een belangrijke ventiefunctie: de druk gaat van de sociale ketel door te lachen om jezelf en om anderen. Dat vermaak is niet zonder beperkingen; zo dienen we als regel de privacy van anderen te respecteren en niet te exploiteren (*La mort en direct*, 1979). Verder valt vermaak grotendeels onder fatsoen en goede smaak. Die zijn afhankelijk van cultuur, opvoeding en conjunctuur, en leiden in een pluriform land dus altijd tot stevige verschillen van mening en debatten. Dat kan op zich weer een bron van vermaak zijn.

4. Hypnoticisme vermijden. Gezien de huidige overdaad aan consumenten-elektronica ligt verslaving aan beeld en muziek op de loer. Tegen escapisme, het opgaan in fantasieën zonder actie, is op zich niets. Tegen hypnoticisme, het dwangmatig staren naar tv of pc, is wel iets: het kan fysieke en psychische deformatie tot gevolg hebben. Daarom loont het de moeite jonge mensen (en hun ouders) te stimuleren om de massamedia op een soepele manier te integreren in hun stijl van leven. Dat kan door het goede voorbeeld te (gaan) geven in het onderwijs, in sport en spel, en op invloedrijke pubertelevisie, zoals MTV (Van Es 2004a).

5. Echte beelden. Naast de ruime mogelijkheden om foto's en films digitaal in elkaar te zetten en daardoor het onmogelijke te verbeelden en het alledaagse te manipuleren, dienen we vast te houden aan documentaire foto- en filmjournalistiek. Echte beelden van historische gebeurtenissen. Zulke foto's en films bewijzen die feitelijke gebeurtenissen, hebben de status van relikwieën, en blijven dus belangrijke kennisbronnen.

6. Politieke technologie. De link tussen televisie en internet biedt mogelijkheden om burgers te betrekken bij publieke debatten op verschillende debatiniveaus. Op den duur kunnen surveys, referenda en verkiezingen digitaal plaatsvinden. Onderwerpen die wel eerst aan de orde moeten komen zijn: identiteit, identificatie, privacy en beveiliging.

7. Morele debatten en media. Massamedia kunnen heel goed morele kwesties van publiek belang aan de orde te stellen, inclusief hun eigen functioneren. Dit gebeurt ook met enige regelmaat, maar te vaak op het niveau van dorpsplein of buurtkroeg. Naast vrolijke praatrubrieken en spelletjes over moraal zou er ook ruimte moeten zijn voor een diepgaander interview over ethiek en grondige analyse van morele kwesties. Liefst voorbij de oppervlakkigheid van het zwaar overschatte *De achterkant van het gelijk* (Van Es 1997). Een grondige analyse betekent niet altijd een saai verhaal.

Literatuur

- Badaracco, J. (1997), *Defining moments*, Boston: Harvard Business School Press.
- Bell, M. (1998), 'The journalism of attachment', p. 15-22 in: Kieran (1998).
- Briggs, A. en P. Burke (2002), *Sociale geschiedenis van de media. Van boekdrukkunst tot internet*, Amsterdam: Sun.
- Engel, M. (1996), *Tickle the Public: One Hundred Years of the Popular Press*, London: Gollancz.
- Es, R. van (1997), *Ethiek op televisie*, Utrecht: HvU-Press.
- Es, R. van (2004a), 'Transcultural Ethics: Beyond the Electronic Economy of MTV', p. 145-158 in: P. Koslowski, C. Hubig en P. Fischer (eds.), *Business Ethics and the Electronic Economy*, Heidelberg: Springer.
- Es, R. van (red.) (2004b), *Communicatie en ethiek. Organisaties en hun publieke verantwoordelijkheid*, Amsterdam: Boom.
- Es, R. van (2004c), 'Veranderfilosofie en organisatie-ethiek', *M&O*, 65, p. 100-112.
- Es, R. van, en T.L. Meijlink (1995), *Ethiek en professie*, Kampen: Kok.
- Es, R. van, en T.L. Meijlink (2004), 'Het morele kapitaal. Ethiek van public relations', p. 117-128 in: Mastenbroek e.a. (red.), *Public Relations. De communicatie van organisaties*, Alphen aan den Rijn: Kluwer.
- Evers, H. (2002), *Media-ethiek. Morele dilemma's in journalistiek, communicatie en reclame*, Groningen: Wolters-Noordhoff (eerste druk 1994).
- Greven, J. (1995), 'Ethiek, moraal en de botsing tussen Creon en Antigone', p. 67-80 in: Sniijders en Van Dijck (1995).
- Habermas, J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt, am Main.
- Hamelink, C.J., 'Media tussen code en commercie – de Irak oorlog', p. 112-124 in: R. van Es (2004b).
- Herman, E. & N. Chomsky (2002), *Manufacturing Consent*, New York: Pantheon.
- Hermans, R., 'Individu versus organisatie – klokkenluider Spijkers en defensie', p. 99-111 in: R. van Es (2004b).
- Kieran, M. (Ed.) (1998), *Media Ethics*, London: Routledge.
- Lippman, W. (1922), *Public Opinion*, New York: Macmillan.
- Locke, J. (1990, eerste druk 1689), *A Letter concerning Toleration*, New York: Prometheus.
- McLuhan, D. (1964), *Understanding Media*, New York: McGraw Hill.
- Sniijders, M. En J. van Dijck (1995), *Ethiek in de journalistiek*, Amsterdam: Otto Cramwinckel.
- Wesselius, J. (1994), *Over journalistiek en moraal*, Amsterdam: Nijgh en Van Ditmar.

Films

Bend it like Beckham, UK 2002 R: Gurinder Chadha.

Etre et avoir, F 2002 R: Nicolas Philibert.

Halloween 4, USA 1983 R: Tommy Lee Wallace.

The Insider, USA 1999 R: Michael Mann.

La mort en direct, F 1979 R: Bertrand Tavernier.

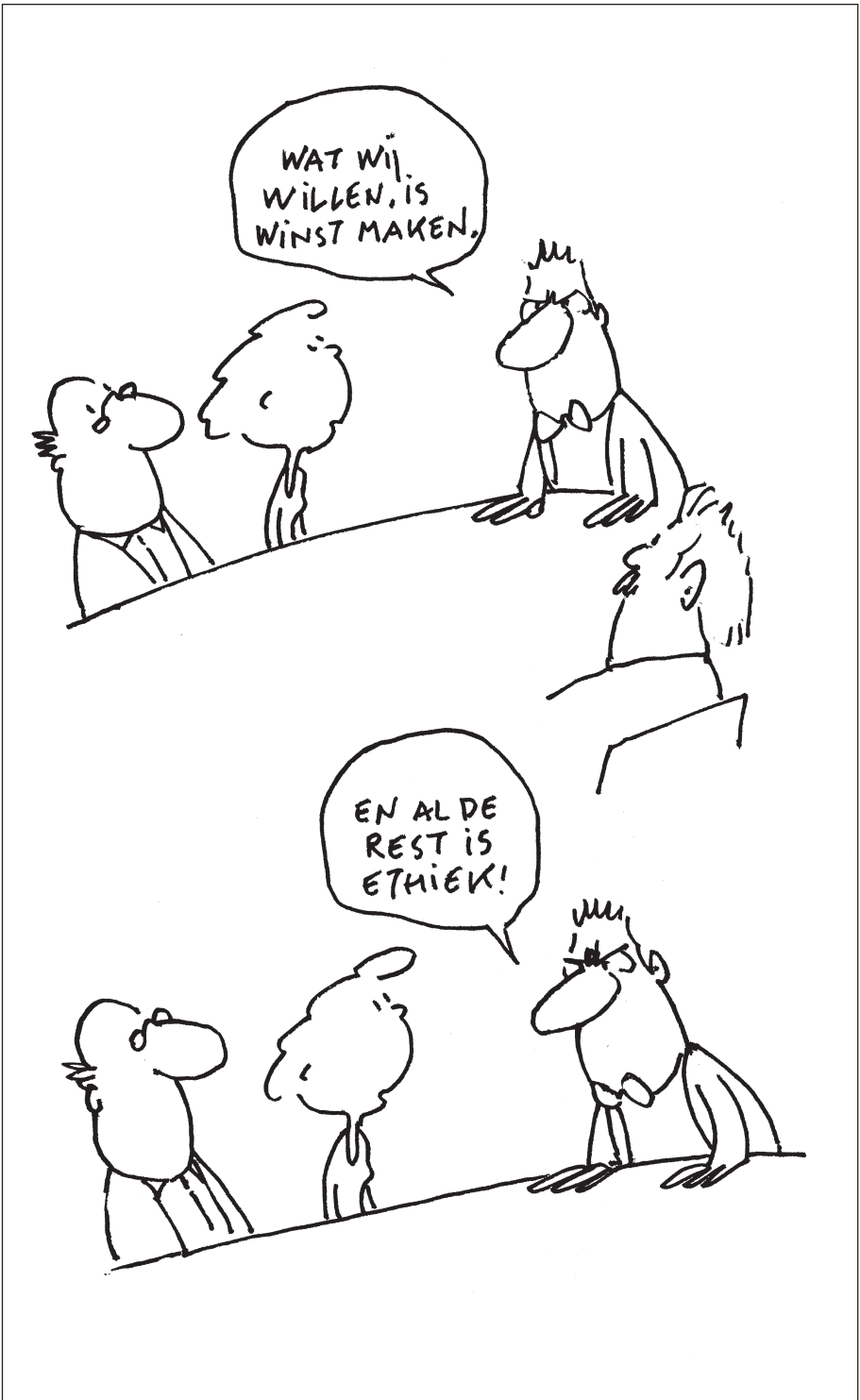
Shattered Glass, USA 2003 R: Billy Ray.

Terminator, 1984, R: James Cameron.

Titanic, 1997, R: James Cameron.

Shadows, 1959, R: John Cassavetes.

Faces, 1968, R: John Cassavetes.



WAT WIJ
WILLEN, IS
WINST MAKEN.

EN ALDE
REST IS
ETHIEK!

Bedrijfsethiek vandaag

Tussen strategische implementatie en kritische ingesteldheid

Wim Vandekerckhove

Wat is bedrijfsethiek?

Het actuele domein van de bedrijfsethiek kan afgebakend worden als de studie van bedrijfsactiviteiten en -beslissingen waarbij de beoordeling in termen van ethische waarden relevant is. Bedrijfsethiek betreft dus niet enkel de ethische beoordeling van bedrijfsactiviteiten en -beslissingen; bedrijfsethiek zou dan enkel een normatieve discipline zijn. Ook descriptieve studies, verklarende studies, en recentelijk ook sociotechnische studies behoren tot de bedrijfsethiek. Descriptieve studies pogen vast te stellen welke de ethische attitudes zijn van een bepaalde groep ten aanzien van bepaalde bedrijfssituaties. Verklarende studies gaan na welke de organisatorische en persoonlijke factoren zijn die leiden tot deze of gene ethische beoordeling van bedrijfssituaties. Sociotechnische studies tonen aan welke management-ingrepen vereist zijn om ethische bedrijfsactiviteiten te ontplooiën of bedrijfsbeslissingen te nemen.

Opkomst van de bedrijfsethiek

Dat ondernemen, in de moderne zin van het woord, ethisch relevante praktijken omvat is niet nieuw. Maar het werd ofwel gereduceerd tot een persoonlijke ethiek, ofwel geradicaliseerd tot een fundamentele kritiek van het kapitalistisch ondernemen. De opvatting dat ethisch relevante bedrijfsaspecten een persoonlijke aanpak van de ondernemer zijn, is terug te vinden in het corporatisme vanaf de industriële revolutie. Enkele ondernemers – die tevens eigenaar en bestuurder van hun onderneming waren – bouwden huizen voor hun werknemers en zorgden voor een beperkte scholing van hun kinderen.¹

Bedrijfsethiek als fundamentele kritiek op de kapitalistische productiewijze is marxistisch geïnspireerd en gebaseerd op een conflict tussen arbeid en kapitaal. In beide benaderingen staan de 'goede verhoudingen' tussen werkgever en werknemer op het spel. In de eerste benadering bestaat die 'goede verhouding' in de zorg van de werkgever voor de werknemer – hoe ontoereikend die vandaag ook mag lijken. Het betreft een persoonlijke, vaak christelijk geïnspireerde plichtsmoraal van de ondernemer. In de tweede benadering is de 'goede verhouding' niet mogelijk. De relatie werknemer/werkgever is het omgekeerde van die van de arbeider/ondernemer: het is de arbeider die zijn arbeid *geeft* (en dus werkgever is) en de ondernemer die deze arbeid *neemt* (en dus werknemer is). De bedrijfsprak-

tijk wordt geanalyseerd in termen van accumulatie van kapitaal en vervreemding van de arbeider ten aanzien van zijn arbeid. De kapitalistische productiewijze onttrekt de arbeider wat hij door zijn arbeid produceert. Normatief impliceert de ‘goede verhouding’ dat de arbeider alle productiemiddelen bezit, zodat zijn arbeid door het productieproces niet langer ontnomen wordt, en aldus niet langer vervreemd is van wat hij door zijn arbeid produceert.

Hoewel beide benaderingen nog altijd geldig zijn, hebben ze geen apart onderzoeksdomein opgeleverd. Met de groeiende interesse voor de praktische ethiek heeft zich wel een bedrijfsethiek als apart – zij het interdisciplinair – domein ontwikkeld. Begin jaren zeventig was er in de Verenigde Staten scherpe kritiek op de maatschappelijke invloed en verantwoordelijkheid van private ondernemingen. Consumentenbelangen werden een belangrijk thema, maar ook de onvrede over een starre, bureaucratische arbeidsdiscipline betekende voor de bedrijfswereld een legitimeringsprobleem. Daar heeft de huidige bedrijfsethiek haar wortels, als pogingen om denkkaders te ontwikkelen waarbinnen het private ondernemen haar legitimiteit – haar reden van bestaan – kan aantonen. Die legitimeringsproblemen en -pogingen hebben zich verder ontwikkeld en ook internationaal verspreid² als drie evoluties.

1. Sinds de jaren zeventig toegenomen internationalisering van activiteiten van private ondernemingen.
2. Privatiseringsgolven in de jaren tachtig en negentig, zowel in Europa als in Azië en de voormalige Oostbloklanden.
3. Globalisering, met name de deterritorialisering van sociale, economische en politieke activiteiten, processen en relaties.

Deze evoluties hebben ertoe geleid dat ‘ondernemen’ meer en meer gekenmerkt wordt door de begrippen flexibiliteit en complexiteit.

Er is eensgezindheid over de opvatting dat *flexibiliteit* een niet te ontkennen conditie is van globalisering (Dahrendorf 1998; Greider 1997; Sennett 1998). Voor ondernemingen betekent globalisering een druk tot meer flexibiliteit. Een flexibele organisatie is een organisatie waarvan de structuur in het bijzonder gericht is op het zich aanpassen aan onontkoombare en veranderende krachten, werkzaam binnen en in naam van de markt. ‘Vrije markt’, ‘open markt’: deze termen wijzen op de verwijdering van rigiditeit met betrekking tot toegang tot de markt en tot welke goederen en diensten op de markt verhandeld kunnen worden. Dit houdt niet zozeer een algemene afschaffing van regels in, maar eerder de erkenning van meerdere sets van regels en normen waarbinnen ondernemingen opereren of waarmee ze met elkaar concurreren. Een bedrijf kan zelf, of in onderaanneming, onderdelen van een product vervaardigen in verschillende landen of regio’s van de wereld, elk met een set van normen inzake sociaal gedrag, leiderschap, arbeidsdiscipline – als voorbeeld kunnen we het belang van vasten in sommige regio’s van de wereld nemen – en een verzameling arbeidswetten, of de

afwezigheid van zulke wetten. Er zijn uiteraard ook bedrijven die hun producten of diensten vervaardigen en verkopen binnen eenzelfde land of regio, maar die moeten dan concurreren met bedrijven die elders produceren – wat resulteert in concurrentie met betrekking tot productkwaliteit en prijs – of die elders verkopen – wat resulteert in concurrentie gerelateerd aan arbeidskracht of grondstoffen.

De flexibiliseringdruk waaraan bedrijfsorganisaties onderhevig zijn, heeft dus alles te maken met de concurrentiekracht van bedrijven. Waar competitiviteit tot voor kort in belangrijke mate een zaak was van technologische innovatie in het productieproces, is ze nu vooral een zoektocht naar het verminderen van de kosten langs de flexibilisering van het productieproces. Naast het delokaliseren van productie-eenheden spelen drie soorten flexibilisering een rol in de competitiviteit van een onderneming. (1) Kwantitatieve flexibiliteit betreft het bepalen van de kwantiteit van arbeid als functie van de fluctuering van de markt en van de vraag naar goederen en diensten, door middel van ‘outsourcing’ en een reductie van de grootte van de organisatie; (2) Functionele flexibiliteit slaat op de mogelijkheid van een organisatie om een optimale productiviteit van werknemers te verkrijgen door middel van nieuwe managementmethoden zoals jobrotatie, responsabilisering en teamwerk; (3) Contractflexibiliteit ten slotte poogt de productie minder afhankelijk te maken van vaste arbeid, vooral met betrekking tot werktijden en tijdelijke arbeidscontracten.

Om competitief te blijven, moeten ondernemingen zich dus flexibel organiseren. Daartegenover staat dat het organiseren vandaag gekenmerkt wordt door een sterke complexiteit. Bedrijfsbeslissingen resulteren in aanzienlijke hoeveelheden informatie-eenheden en er is een myriade aan factoren in overweging te nemen bij het opmaken van een bedrijfsplanning. Daardoor denkt men dat veranderingen in de omgeving onvoorspelbaar zijn. Ondernemingen moeten zich organiseren tegenover een sterk toegenomen omgevingscomplexiteit, of althans de perceptie daarvan. Zij kunnen dat enkel door zelf complexer te worden. We kunnen dit het best verduidelijken door die grotere complexiteit te duiden als twee decentralisatieprocessen (Commers en Vandekerckhove 2000).

Een eerste decentralisatieproces vindt plaats op maatschappelijk niveau. Door privatisering en uitbesteding van overheidsopdrachten delegeert de samenleving als het ware steeds meer verantwoordelijkheden aan private ondernemingen en organisaties. De invloed van de werkzaamheden van private ondernemingen en organisaties op het maatschappelijk welzijn wordt daardoor steeds groter. Dit impliceert evenwel dat de samenleving van die private ondernemingen en organisaties eist dat zij hun *know how* zullen aanwenden ten gunste van de samenleving en niet voor private belangen. De samenleving stelt steeds meer en strengere eisen. Ook in die zin stijgt de omgevingscomplexiteit. Om hierop een antwoord te bieden gaan ondernemingen en organisaties zich intern decentraliseren, het tweede decentralisatieproces. Dit houdt in dat centrale planning van en controle over de werking van een onderneming opgeheven wordt.

De plaats waar beslissingen worden genomen wordt met andere woorden

gedecentraliseerd. In plaats van alle beslissingen te nemen op één centraal punt – bovenin de hiërarchische piramide – worden veel kleine beslissingen genomen door verschillende mensen op diverse plaatsen in verschillende functies. Daarom spreekt men ook wel van het ‘vlakker’ worden van organisaties of de verschuiving van een piramidale, bureaucratische naar een netwerkachtige manier van organiseren (Castells 1996; Guéhenno 1999). In hoeverre organisaties daadwerkelijk beantwoorden aan dat nieuwe organisatiediscours is maar de vraag natuurlijk (Van Hootegem 2000). Maar het feit dat we anders over organisaties gaan spreken maakt ontegenzeggelijk dat we andere criteria gaan hanteren in een ethische beoordeling ervan.

Deze ontwikkelingen zetten enerzijds nationale wetgevingen ten dele buitenspel, anderzijds stellen ze nieuwe vragen waarvoor nog geen maatschappelijke consensus is gegroeid die als basis kan dienen voor aangepaste wetgeving. Het zijn die nieuwe vragen die vandaag de concrete onderwerpen zijn van de bedrijfsethiek.

Benaderingen

Aanvankelijk hield bedrijfsethiek zich bezig met een ethische reflectie over concrete casus. Het waren pogingen om ethische denkkaders te creëren voor problematische gevallen uit de bedrijfspraktijk. Bedrijfsethiek bleef daarmee eerder een toegepaste ethiek dan een praktische ethiek. Dat wil zeggen, discussies gingen niet over het systematisch omvormen van bedrijfsprocessen vanuit een ethische benadering, maar om dilemma's die vanuit de bestaande bedrijfspraktijken oprezen, proberen op te lossen door te kijken welke handelingen of beslissingen verschillende ethische theorieën in zulke gevallen zouden vereisen (zie bijvoorbeeld Donaldson en Werhane 1983; Donaldson 1984; Snoeyenbos et al. 1992).

Enigszins ‘klassiek’ geworden casestudies zijn de Ford Pinto-crashes en de Lockheed-affaire uit de vroege jaren zeventig, en de Bhopal-ramp van 1984. De Ford Pinto-case betrof productveiligheid. Ford had een nieuw model in productie laten gaan, niettegenstaande een duidelijke onveiligheid met betrekking tot design en plaatsing van de benzinetank, zoals bleek uit crashtestresultaten. Ford had daartoe beslist op basis van een kosten-batenanalyse die aantoonde dat het betalen van schadevergoedingen de firma minder zou kosten dan de auto veiliger te maken. De Lockheed-affaire is een verhaal van omkoping en corruptie. President Nixon zou persoonlijk de Lockheed ‘TriStar’ aangeprezen hebben bij Japanse luchtvaartmaatschappijen. Daarbij ontvingen zowel Japanse als Amerikaanse overheidsfunctionarissen steekpenningen, en werd Nixons verkiezingscampagne met Lockheeds ‘zwart geld’ gefinancierd. De Bhopal-ramp betrof een gaslek in een tank van een vestiging van Union Carbide in het Indische Bhopal, met als resultaat 3.800 doden en meer dan 300.000 gewonden. De case bleek voer voor ethische reflectie op verschillende aspecten van de gebeurtenis

(veiligheidspreventie), de relatie dochter-moederbedrijf (opleiding van het personeel, staatsinmenging, beschikbare technologie), de productlegitimiteit (het gas werd gebruikt voor de productie van pesticiden), en de aansprakelijkheid en verantwoordelijkheid van bedrijven ten aanzien van de samenleving.

Voortvloeiend uit de behandeling van de casestudies werd begin jaren negentig een aantal pogingen ondernomen om vanuit ethische theorieën een theoretisch raamwerk te construeren om bedrijfsethische vragen te behandelen op een manier die ook voor mensen uit de bedrijfspraktijk relevant zou zijn.

Een eerste aanzet

Solomon (1985, 1993) formuleerde een bedrijfsethisch denkkader vanuit een aristotelische benadering. Hij wou daarmee een 'theorie van de praktijk' opstellen, eerder dan een set van principes die geraadpleegd dienen te worden bij dilemma's. De leidende vraag om zo'n theorie van de bedrijfspraktijk op te stellen is de volgende: wat is het ethisch raamwerk van het ondernemen, omschreven als een volwaardig menselijke praktijk. Anders uitgedrukt, de ethische vraag voor bedrijfsethiek is volgens Solomon de vraag hoe een bedrijf moet handelen wil het haar plaats in de samenleving – haar *telos* – realiseren. Efficiënt produceren, groei en winst zijn dan secundaire doelen van ondernemingen waardoor ze, als onderneming, hun plaats in het groter geheel – de samenleving – waarmaken, namelijk het streven naar welvaart. Een ethisch probleem ontstaat wanneer secundaire doelen prioriteit krijgen ten aanzien van de *telos* – Solomon noemt het *purpose* – van 'het' ondernemen.

Bowie (1999) ondernam vanaf 1994 (in een reeks lezingen en papers die in 1999 resulteerden in zijn bekende boek) de poging bedrijfsethiek volgens een kantiaanse benadering te formuleren. Dit houdt in dat de ethische vraag met betrekking tot bedrijfspraktijken gericht moet zijn op de motieven van hen die handelingen stellen. Daarbij gaat het telkens om het 'willen' van de handeling, en wel omwille van de handeling zelf. Een handeling kan haar ethische verantwoording niet vinden in wat ze bereikt, of in functie waarvan ze gesteld wordt – dat valt onder de voorwaardelijke of hypothetische imperatief. Het is de handeling zelf die men moet 'kunnen willen' – Kants categorische imperatief. Een handeling is pas ethisch verantwoord indien men ze 'kan' willen. De criteria voor dat 'kunnen willen' zijn (1) dat het een handeling betreft waarvan de maxime – de handeling geabstraheerd tot algemeen principe – tot universele wet kan worden gemaakt, en (2) dat het een handeling is die de mensheid, in de eigen persoon of in die van een ander, als doel op zich beschouwt en niet als middel. Het eerste criterium betekent dat men geen handeling 'kan willen' die, moest iedereen zo handelen, de handeling onmogelijk zou maken. Dergelijke handelingen zijn onethisch. Een voorbeeld. Men mag geen belofte doen met de bedoeling de belofte niet na te komen. Want indien iedereen beloftes zou doen zonder ze na te komen, dan wordt 'een belofte doen' een onzinnig begrip. Aan 'een belofte doen' ligt immers de veronderstelling ten grondslag dat men tenminste de intentie

heeft ze na te komen. Het is dus onethisch om als onderneming te handelen volgens maximes die inconsistent zijn met de maximes die het ondernemen überhaupt mogelijk maken. Het tweede criterium, dat stelt dat mensen als ‘doelen op zich en niet als middel’ dienen te worden beschouwd, betekent dat werknemers en klanten als rationele morele wezens dienen te worden gerespecteerd. Dat houdt in dat enkel handelingen die hun autonomie – zelf beslissingen nemen en vormgeven aan de eigen levensloop – bevordert ethisch verantwoord zijn. Concreet betekent dit onder meer dat organisaties verregaande inspraak moeten geven aan werknemers en klanten en hen daartoe adequaat informeren.

Hoewel de kantiaanse en de aristotelische benaderingen bruikbare denkkaders opleveren om over cases op een systematische manier te reflecteren, bleven ze inadequaat als theoretisch kader voor de lopende bedrijfspraktijk. Solomons deugdenethiek paste in een discours van uitmuntendheid, verantwoordelijkheid en organisatiecultuur, maar bleek te vaag, in die zin dat het te weinig een onderscheid toeliet tussen goede en slechte handelingen. Ook de kantiaanse formulering van Bowie kon niet overtuigen. Ze bleek te veeleisend in een praktijk die bulkt van strategisch handelen en instrumentele verhoudingen tussen mensen. Zo is het promoten van een product, opdat het beter zou verkopen en niet omdat men dat product zoveel beter vindt dan de andere, al onethisch; net zoals de kleinste *incentive* naar werknemers toe. Hoewel de werken van Solomon en Bowie bijzonder waardevol zijn als reflectiekader, resulteren ze als beslissingsinstrument te vaak in non-activiteit.

Richard De George (1993) formuleerde algemene richtlijnen voor transnationale ondernemingen; een reeks van onderbouwde *do's and don'ts* voor het zaken doen in andere culturen en staatsbestellen.

De integrated social contract theory

Donaldson en Dunfee (1995, 1999) ontwikkelden hun *Integrated Social Contract Theory* (ISCT) als een werkbaar model voor het nemen van ethisch verantwoorde beslissingen in de bedrijfspraktijk. Zij zien drie belangrijke elementen in sociale contracttheorien: (1) instemming van het individu, (2) consensus tussen ‘morele personen’, en (3) een instrument of methode waardoor consensus (feitelijk of hypothetisch) wordt verkregen. De ISCT verschaft legitimiteit aan bedrijfspraktijken op basis van instemming van wie bij het bedrijfsleven betrokken is. Dit impliceert een akkoord tussen het bedrijf en de samenleving. Het bestaan van het bedrijf wordt gelegitimeerd door een hypothetisch akkoord, een hypothetisch sociaal contract,³ namelijk dat het bedrijf voordelen teweegbrengt voor de samenleving – klanten en werknemers – en dat het bedrijf daarvoor in ruil mag bestaan en groeien.

Men zou kunnen argumenteren dat een dergelijk hypothetisch macrosociaal contract nogal zwak is, omdat men nu eenmaal – en zeker in een wereld met een gemonialiseerde kapitalistische economie – weinig of geen alternatieven heeft, ware het niet dat de ISCT ook feitelijke microsociale contracten uit levende

gemeenschappen integreert. Gemeenschap definiëren Donaldson en Dunfee als een zelfomschreven, zelfafgegrensde groep mensen die interageren in de context van gedeelde taken, waarden of doelen, en die in staat zijn om voor zichzelf normen van ethisch gedrag op te stellen. In die zin zijn verenigingen, bedrijven, onderaannemingen, afdelingen of informele eenheden binnen een organisatie, samenwerkingsverbanden, beroepsgroepen, vakbonden en staten allemaal gemeenschappen. Wanneer binnen die gemeenschappen het *informed consent* geldt, een beroep kan worden gedaan op het recht op vrije meningsuiting en er uitstapmogelijkheden zijn, kunnen zij in het ISCT-model een rol spelen. Hoe? Door wat Donaldson en Dunfee 'morele vrije ruimte' noemen. Door dat begrip in het model te integreren, erkent de ISCT dat verschillende gemeenschappen verschillende normen kunnen hebben. Elke gemeenschap brengt immers authentieke normen en regels voort. Normen en regels dienen als authentiek te worden beschouwd wanneer ze zowel in attitude als in gedrag worden ondersteund door een substantiële meerderheid van de leden van de gemeenschap.

Om het relativisme van de 'morele vrije ruimte' te beperken, stelt de ISCT dat authentieke normen ook legitiem dienen te zijn. En dat zijn ze pas wanneer ze compatibel zijn met hypernormen. Dat zijn principes die zo fundamenteel zijn voor het menselijk bestaan dat een convergentie van religieuze, filosofische en culturele *beliefs* deze principes reflecteert, of een set van standaarden waaraan alle samenlevingen beantwoorden. Het aantal en de draagwijdte van de hypernormen zal dus klein zijn.

Dit zijn dus de gegevens voor het beslissingsmodel van de ISCT: hypernormen, legitieme authentieke normen van gemeenschappen. De ISCT bevat ook prioriteitsregels om tot beslissingen te komen. Het zijn er zes: (1) transacties die binnen één enkele gemeenschap plaatsvinden, en waarvan andere mensen of gemeenschappen geen significante effecten ondervinden, moeten geleid worden door de normen van de gemeenschap van de gastheer/gastvrouw; (2) de prioriteitsregels van een bepaalde gemeenschap kunnen gehanteerd worden zolang ze geen significant effect hebben op andere mensen of gemeenschappen; (3) hoe groter de gemeenschap die de bron is van een norm, hoe groter de prioriteit die gegeven wordt aan die norm; (4) normen die essentieel zijn voor het behoud van het economisch klimaat waarin de transacties plaatsvinden hebben prioriteit boven normen die potentieel gevaar voor dat klimaat inhouden; (5) wanneer er sprake is van meerdere conflicterende normen, dan is de mate van consistentie tussen normen een basis om prioriteiten te stellen; (6) goed gedefinieerde en afgelijnde normen hebben voorrang op meer algemene, minder precieze normen.

Hoewel de richtlijnen van De George en de ISCT van Donaldson en Dunfee een concrete beslissingsheuristiek opleveren, zijn ze geen garantie voor verantwoorde beslissingen. Ethische verantwoording behoeft dan wel een referentiekader om de gegrondheid van een beslissing of handeling te verdedigen, maar ze staat of valt met de aanvaarding van die verdediging door de ander.

Verantwoording is in die zin altijd een ‘antwoord geven’ een vraag van de ander. Het is dus een inherent interactieve aangelegenheid. De richtlijnen van De George en de ISCT van Donaldson en Dunfee lijken ethische verantwoording te solipsistisch op te vatten, als iets wat vanuit de bureaustoel in het kantoor kan worden gedaan – even de checklist doorlopen en klaar. Bovendien vertoont de ISCT volgens Soule (2002) een tekort op het vlak van de ethische inhoud. Niet alleen het identificeren van hypernormen is een moeilijkheid, er moeten ook ethische principes worden geformuleerd die toepasbaar zijn op management.

De stakeholderbenadering

Tegenover de modellen die te sterk naar een *arm chair ethics* neigen, staat een benadering die reeds begin jaren tachtig werd geformuleerd, maar pas midden jaren negentig bekendheid verwierf om uit te groeien tot wat vandaag de belangrijkste benadering binnen de bedrijfsethiek is, namelijk de *stakeholderbenadering*.

De term ‘stakeholder’ verwijst naar ‘iets op het spel hebben staan’. Wellicht is de beste Nederlandse vertaling ervan ‘betrokken partij’. De term verschijnt in de bedrijfscontext in het begin van de jaren zestig. ‘Stakeholder’ is een woordspeling op de term ‘stockholder’ of aandeelhouder, en werd geïntroduceerd als veralgemening van de notie van aandeelhouder, in de zin dat stakeholders gedefinieerd werden als voor een organisatie onmisbare groepen. De implicatie van die veralgemening was dat bedrijfsleiders aandacht moesten hebben voor de noden en bezorgdheden van stakeholders – dus ruimer dan alleen de aandeelhouders – om doelstellingen te formuleren die de noodzakelijke steun zouden leveren voor het voortbestaan van de onderneming. De uitbreiding van aandeelhouder naar stakeholder diende vooral als informatiefunctie in het proces van het opstellen van bedrijfsplannen.

In 1984 publiceert Freeman zijn boek *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, waarin hij het begrip ‘stakeholder’ dubbelzijdig omschrijft. Stakeholders van een onderneming zijn die groepen of individuen die beïnvloed worden of die invloed hebben op de onderneming in het bereiken van haar doelstellingen. Belangrijk voor het strategisch management van een onderneming is dus niet alleen de mate waarin de onderneming afhankelijk is van groepen en individuen, maar ook de invloed die de werking van de onderneming heeft op groepen en individuen in de samenleving, los van de afhankelijkheidsvraag. Bovendien verruimt Freeman het criterium van ‘noodzakelijk voor het voortbestaan’ tot ‘invloed van of op het realiseren van de doelstellingen van de onderneming’. Freemans herformulering van het begrip stakeholder betekent een verschuiving van het perspectief op de onderneming. Het dubbelzijdig begrip stakeholder van Freeman houdt immers een erkenning in van de interdependentie van de onderneming en andere maatschappelijke actoren.

Voor de bedrijfsethiek opent dit vele deuren, aangezien het de onderneming als ingebed in de samenleving bevestigt. Het betekent een verschuiving van ‘business and society’ naar ‘business in society’. Daarmee wordt ook bedrijfsethiek als

een inherent interactionele aangelegenheid benadrukt. Tijdens de jaren tachtig werd Freemans werk evenwel ongemoeid gelaten. Pas sinds begin jaren negentig begint de bedrijfsethische literatuur naar zijn werk te refereren en zijn begrip stakeholder verder te exploreren. Vandaag de dag is 'stakeholder' een ingeburgerde term, niet alleen in de bedrijfsethiek maar in bijna alle domeinen van beleidsontwikkeling en organisatiekunde. Daar zijn goede redenen voor.

Ten eerste past de stakeholderbenadering bij een ondernemingsomgeving die als uiterst complex ervaren wordt. De stakeholdergedachte laat immers toe de onderneming als een open systeem te beschouwen. Bedrijfsethisch betekent dit dat ethische verantwoording niet iets is wat de onderneming 'er bovenop' moet doen, maar dat die verantwoordelijkheden een integraal deel van alle bedrijfspraktijken moeten zijn. Ten tweede is de stakeholderbenadering compatibel met de flexibiliteitsgedachte. Die gedachte houdt de onmogelijkheid in van een centraal geponeerde regel die in uiteenlopende omstandigheden adequaat toepasbaar zou zijn. De stakeholderbenadering speelt daarop in, ervan uitgaand dat elk beleid contextueel bepaald wordt door de betrokken partijen. Bedrijfsethisch betekent dit dat praktijken ethisch verantwoord zijn in de mate dat ze aanvaardbaar zijn voor de betrokken partijen – de stakeholders. Ten derde, en dan meer specifiek voor Europa, heeft de stakeholderbenadering ingang kunnen vinden, omdat ze verder bouwt op een traditie van sociaal overleg.

Het succes van de stakeholderbenadering heeft de huidige bedrijfsethische debatten ook een specifiek karakter gegeven. De ethische vraag binnen die benadering is de vraag naar de invloed van praktijken of beslissingen op betrokken partijen. Daarmee is de stakeholderbenadering gekenmerkt door een consequentialistische ethiek. Dat betekent dat instrumentele overwegingen niet vreemd zijn aan de manier waarop bedrijfsethiek vandaag de dag gepraktiseerd wordt. De wieg van de stakeholderbenadering, namelijk het strategisch management, heeft er wel voor gezorgd dat ondernemers en academici met elkaar kunnen praten over ethiek, het is er evenzeer verantwoordelijk voor dat bedrijfsethiek zich tegenwoordig in een spanningsveld bevindt tussen ethiek en strategie. Enerzijds wordt enorm veel verwacht van onderzoek naar stakeholderdialogen, anderzijds wordt veel werk verricht op het vlak van sociotechnische integratie van bedrijfsethische inzichten in managementmodellen en bedrijfsprocessen, of met andere woorden, wat zijn de *best practices* en wat leveren ze het bedrijf op.

Thema's

Wat zijn nu de concrete thema's en vragen waar de bedrijfsethiek zich momenteel om bekommert? Het zijn er veel. Ik heb ze hier ingedeeld in twee categorieën.⁴ Het onderscheid tussen de categorieën is afhankelijk van het niveau waarop de bedrijfsethische kwestie betrekking heeft. De eerste omvat bedrijfsethische kwesties met betrekking tot het individu in het organisatieproces. Het gaat dan

om het individu tussen samenleving en organisatie. De tweede categorie omvat de kwesties die de organisatie in maatschappelijke context betreffen. Hier gaat het om de organisatie tussen samenleving en organisatieproces.

Individu in organisatieproces

De bedrijfsethische kwesties die hieronder resorteren betreffen ethische beoordelingen van de manier waarop mensen functioneren binnen het organisatieproces. Elke organisatie houdt planning, arbeidsdelingen, productiemethodes, prestatiebeoordelingen en rollenpatronen in. Deze hebben invloed op mensbeeld en gedrag. Zij impliceren 'normen van behoren' (Du Gay 1996; Gallie et al. 1998; Commers 2004). De ethische beoordeling is de vraag naar de maatschappelijke aanvaardbaarheid en vereisten ten aanzien van de wijze waarop het individu verschijnt in en door het organisatieproces.

Een eerste thema betreft uiteraard het personeelsbeleid. De hedendaagse term daarvoor is *human resource management* (hrm). Dit omvat selectie, arbeidsverdeling, prestatiebeoordeling en -controle. De perceptie van verhoogde flexibiliseringdruk en complexiteit (zie onder punt 2) resulteerden in nieuwe vormen van hrm: projectwerking, teamwerking, grotere jobcontrole, responsabilisering, meer variabele verloning op basis van prestaties, et cetera (Brewster en Larsen 2000). Deze wijzigingen in de verhoudingen op de werkvloer zijn ook verschuivingen in menselijke verhoudingen, waarbij het vooralsnog zoeken is naar grenzen en adequate normen. Stress lijkt daar een symptoom van te zijn. Het is dus een actuele vraag hoe stress kan worden ingedijkt (Siebens 1996, Schwepker et al. 1997, Vandekerckhove en Commers 2003).

De toegenomen flexibiliteit en complexiteit impliceren evenzeer een verhoogde perceptie van onzekerheid en risico met betrekking tot hrm. Door responsabilisering van teams, projectwerkingen en een meer gedecentraliseerde beslissingsbevoegdheid is directe risicobewaking en -controle minder mogelijk. Er dienen dan ook nieuwe technieken ontwikkeld te worden om die bewaking en controle te organiseren. Cameratoezicht, monitoring van telefoon- en e-mailverkeer, functiegesprekken, et cetera. Juist vanwege de nood aan transformatie van risicobewaking en -controle zal 'ethisch hrm' een belangrijke topic worden (Winstanley et al. 1996).

Een van de wijzen waarop controle veranderd is in de richting van een 'gentle domination' van organisatorische doelen over individuen, is met name door een externalisering van controle-instrumenten, zoals ethische codes, standaardisering en certificatie (Courpasson 1997). Ook Kaptein (2002) erkent het belang van ethische codes, *mission statements* of gedragslijnen, maar ziet die als spil van een integriteitsmanagement. Het gaat dan niet zozeer om het ontwikkelen van nieuwe standaarden en controles, maar eerder om een ethisch vangnet en het vormen van een gedeelde visie door alle medewerkers van een organisatie.

De meer fundamentele vraag, namelijk of hrm überhaupt ethisch *kan* zijn, wordt gesteld door Greenwood (2002). De ethische analyse van hrm behoeft vol-

gens Greenwood vooral de theorie van de stakeholder. Maar juist dat perspectief kan niet ten volle geïmplementeerd worden binnen de hedendaagse onderneming. Als alternatief kunnen ethische bekommernissen van stakeholders omgevormd worden tot ethische minima waardoor hrm-praktijken kunnen worden beoordeeld.

Ethische vraagstukken met betrekking tot personeelszaken worden naast de meer technische managementbenadering ook in termen van *leaderschap* gesteld. Meer dan vraagstukken over meet- en controletechnieken gaat het over inspiratie, visie en voorbeeldgedrag. Uit descriptieve studies naar gedrag dat ethisch leiderschap wordt gepercipieerd (Trevino et al. 2000, 2003) bleek dat niet alleen integriteit of een expliciet waardestelsel belangrijk is, maar dat ook het transactioneel aspect, waaronder communicatie en beloning, de nodige aandacht verdient. Daarenboven werden slechts die topmanagers als ethisch beschouwd, die regelmatig opvallend sociaal gedrag vertoonden. Tevens werd aangetoond dat de groepscontext weliswaar een sterke invloed uitoefent op het ethisch raamwerk van individuen, maar dat leiderschapsstijl belangrijk is voor de mate waarin ethisch conformisme wordt bereikt (Schminke en Wells 1999; Schminke et al. 2002). Trevino en Brown (2004) argumenteren dat ethisch gedrag proactief moet worden gemanaged door middel van expliciet ethisch leiderschap en bewust management van de organisatiecultuur.

Ethisch leiderschap wordt vaak onder de noemer ‘transformationeel leiderschap’ behandeld. Het gaat om het realiseren van menselijk potentieel en welbehagen bij medewerkers door middel van een leiderschap gekenmerkt door ideële invloed, inspirerende motivering, intellectuele stimulering en individuele consideratie (Bass en Steidlmeier 1999). Een andere kandidaat is het ‘dienstig leiderschap’ – *servant leadership* – dat de deugdenbenadering van het transformationeel leiderschap complementeert met deontologische en consequentialistische aandachtspunten tot wat Whetstone (2001) een tripartiete ethiek heeft genoemd. Sterk vereenvoudigd zou men kunnen stellen dat transformationeel leiderschap het individu inspireert en motiveert om zich te ontplooien tot een visionaire persoonlijkheid die als voorbeeld wordt gesteld door de leider, terwijl een dienstig leiderschap individuen bijstaat en coacht in hun zelfgekozen ontwikkeling.

Een derde thema binnen de categorie individu en organisatieproces vormen de belangenconflicten tussen *auditors* en *accountants*. Daar dit erkende beroepen zijn, komt bedrijfsethiek hier in het vaarwater van de professionele ethiek (zie Davis 2002). De recente link tussen de ‘accounting en auditing professions’ en bedrijfsethiek betreffen ethische vragen over de accountant of auditor als individu in het organisatieproces. De relevantie van die vragen heeft zich recent nog gemanifesteerd met bijvoorbeeld Enron en Arthur Andersen, of Lernaut & Hauspie en KPMG, waardoor het thema meteen ook vermengd is met dat van *corporate governance*. Issues zijn: (1) wiens belangen moeten ze dienen? Die van hun werkverschaffers door controle van de inhoud van financiële statements of de belangen van de lezers van die statements door hen informatie te verschaffen; (2)

gevoeligheid van informatie; (3) men genereert specifieke informatie over kosten en prestaties die gebruikt wordt voor ‘manipulatie’ van hen van wie informatie verkregen wordt, maar niet noodzakelijk in hun belang. Een specifiek bedrijfs-ethisch onderzoek is dat van Duska en Duska (2003), dat nagaat welke de ethische imperatieven zijn die spreken uit de verschillende gedragscodes voor accountants.

Een laatste thema betreft de problematiek van de klokkenluider. De Engelse term hiervoor is *whistleblowing* en duidt op medewerkers die binnen hun organisatie wanpraktijken opmerken en dit buiten de normale hiërarchische lijn melden. Hoewel het thema reeds een kleine dertig jaar onder die noemer bestaat, zijn Europese wetsvoorstellen of discussies die dat tot doel hebben zeer recent. De problematiek kent vele facetten, maar twee aspecten lijken cruciaal. Een eerste is een belangenconflict in termen van loyaliteit. Aan wie is de werknemer loyaliteit verschuldigd? Aan de organisatie die hem of haar werkt verschaft, of aan de ruimere samenleving waar het individu ook deel van uitmaakt. Het huidig organisatorisch discours in acht genomen – dat van flexibiliteit en complexiteit – lijkt het zo te zijn dat een organisatie niet langer een blinde loyaliteit kan eisen van haar werknemers, omdat ze zelf geen levenslange loopbaan en stabiliteit kan bieden. Het enige werkbare object van loyaliteit is tegenwoordig het expliciete corpus van *mission* en *value statement* van een organisatie. Maar een dergelijke loyaliteit impliceert dat bij wantoestanden het *whistleblowen* een loyale act is (Vandekerckhove en Commers 2004a). Wat tot voor kort dus het dilemma was met betrekking tot *whistleblowing*, is dat tegenwoordig niet meer, juist door de organisatorische verschuivingen. Een ander loyaliteitsvraagstuk dringt zich echter op, namelijk de vraag of het ethisch is iemand te verplichten om wantoestanden kenbaar te maken. Dat brengt ons tot het tweede cruciale aspect. De discussies inzake beschermingsmaatregelen voor *whistleblowers* baden in een discours van fraudebestrijding en organisatorische efficiëntie. De concrete beschermingsmaatregelen en meldingsprocedures voor klokkenluiders liggen op het randje van de panoptische organisatie, waarin elkeen zowel controleur als potentiële overtreder is. De ethische vraag heeft dan betrekking op de wijze waarop bescherming wordt geïmplementeerd en hoe mensen zich binnen dergelijke procedures tot elkander verhouden (Vandekerckhove en Commers 2004b).

Organisatie in maatschappelijke context

Bedrijfsethische kwesties die ik hieronder rangschik betreffen de onderneming als maatschappelijk instituut. Er is immers niet langer consensus te vinden rond de idee dat loutere winstmaximalisatie automatisch maatschappelijk welzijn creëert. Daartoe moeten andere bekommernissen in de beslissingsprocedures worden opgenomen. Vreemd genoeg is het zelfs zo, dat terwijl men er in talrijke debatten van uitgaat dat het nakomen van wettelijke verplichtingen onvoldoende is, dit meestal niet leidt tot een oproep om dat ‘meer’ in wettelijke regels te gieten. Bedrijfsethiek loopt op dit vlak het gevaar maatschappelijke legitimiteit van ondernemingen los te koppelen van verplichtingen.

Het bedrijf beschouwen als maatschappelijk instituut komt in de buurt van de politieke filosofie. Een eerste thema betreft de rol van ondernemingen in het promoten en beschermen van *mensenrechten*. Traditioneel was dit een taak van overheden, maar volledig in lijn met wat ik beschreef als de maatschappelijke decentralisatie (zie onder 2), wordt dit steeds meer aangezien als een taak die ook voor ondernemingen is weggelegd (Brenkert 1992; Robinson 1998; Cragg 2000; Van de Ven 2004, 2005). Daarnaast lijkt ook maatschappelijk welzijn als gedeelde verantwoordelijkheid tussen overheid, ondernemingen en ngo's een thema te zullen worden. Wie moet wat doen, volgens welke principes en procedures? De *partnerschappen tussen ondernemingen en ngo's* zijn vooralsnog zeldzame cases. (Bendell 2000; Warner en Sullivan 2004) die met lof (Bouckaert 2004) of scepsis (Demuijnck 2004) worden onthaald.

Een ander thema met betrekking tot de onderneming als instituut werd begin jaren negentig – vlak na de val van de Muur – druk besproken, namelijk *corruptie*. Vooral naar aanleiding van de overgangseconomieën – private ondernemingen zouden dat gaan doen wat staatsondernemingen hadden gedaan. Een van de grote vraagstukken is welke de noodzakelijke instituten zijn om een dergelijke overgang te laten slagen (Kornai en Rose-Ackerman 2004). Ondertussen verbond Transparency International – een ngo die zich louter bezighoudt met sensibilisatie rond corruptie – het thema corruptie met ontwikkeling, mensenrechten, transparantie, en armoedebestrijding. In het algemeen klinkt de redenering dat corruptie een rem is voor investeerders en groei, en dat corruptie tot een ineffektieve overheid leidt. Daarenboven gaat het om structurele oorzaken eerder dan om een aantal 'rotte appels' (Rose-Ackerman 1996). Daarnaast kan nog een onderscheid worden gemaakt tussen 'grand' en 'petty' corruptie. 'Petty' corruptie slaat op smeergeld dat vereist is om een dienst waar je recht op hebt te verkrijgen, of een 'oogje dicht te knijpen', of een dossier 'bovenaan te leggen'. 'Grand' corruptie daarentegen betreft de beïnvloeding van de rechters en zij die wetten maken (Rose-Ackerman 2002).

Samen met de roep om transparantie wordt ook *corporate governance* als bedrijfsethisch thema opgepikt. Corporate governance slaat op de manier waarop de relatie tussen aandeelhouders, raad van beheer en management geconstitueerd is, evenals wat de rechten van kleine aandeelhouders zijn. Traditioneel is dit een thema dat benaderd werd vanuit de 'agency theory'. Die gaat ervan uit dat managers slechts dienen te handelen in naam en belang van de aandeelhouders, waarbij het natuurlijk zaak was de juiste incentives en controles te ontwerpen om opportunisme van de kant van de manager te vermijden. Aspecten van dergelijke mechanismen worden ethisch getoetst, vooral de effecten van aandelenopties (Arya en Sun 2004), de exuberante lonen van ceo's⁵ of ethische ontsporingen bij beursintroductie (Dalton et al. 2003). Maar stilaan lijkt de institutionele dimensie van corporate governance-systemen belangrijker te worden. Men heeft het dan bijvoorbeeld over de moeilijkheid om maatschappelijke verwachtingen en belangen van stakeholders om te zetten in formele bestuursregels (Zadek 1998; Letza

et al. 2004; Lea 2004). Of men gaat het koppelen aan maatschappelijke ontwikkelingsprocessen, zoals Robertson et al. (2003) die corporate governance-regels bekijken als belangrijke systemen om ethisch gedrag te monitoren en te controleren in transitie-economieën, of Reed (2002) die de corporate governance-hervormingen bekeek in ontwikkelingslanden en daaruit een aantal vooruitzichten afleidde met betrekking tot gestelde ontwikkelingsdoelen en mogelijke alternatieven.

Maar het thema dat tegenwoordig bovenaan de bedrijfsethische agenda staat is *Corporate Social Responsibility* (csr). In het Nederlands spreekt men doorgaans van maatschappelijk verantwoord ondernemen (mvo). Het betreft zowel sociale als ecologische aspecten van ondernemen. De discussie betreft wat de verantwoordelijkheden op dat vlak precies zijn en hoe deze te concretiseren in de bedrijfsvoering. Het thema is niet nieuw, en de discussie heeft dan ook te kampen met een overaanbod van begrippen.⁶ Carroll (1979) introduceerde een driedimensionaal csr-concept. De eerste dimensie betreft de soorten verantwoordelijkheden die ondernemingen hebben ten aanzien van de samenleving (economisch, legaal, ethisch, discretionair). Een tweede dimensie bevat de verschillende houdingen die ondernemingen kunnen aannemen met betrekking tot deze verantwoordelijkheden (reactie, defensie, accommodatie, proactief). De derde dimensie ten slotte bestaat uit de maatschappelijke onderwerpen die ondernemingen dienen aan te snijden. Welke thema's dat precies waren vulde Carroll niet in, maar het model raakte wel bekend bij academici en praktijkmensen. Watrick en Cochran (1985) stelden 'issues management' voor als invulling van Carrolls derde dimensie. Daarbij gaat het niet om de specifieke onderwerpen die ondernemingen aansnijden als maatschappelijke verantwoordelijkheid, maar eerder om de mate waarin ondernemingen bereid en capabel zijn om systematisch en interactief antwoorden te geven op onverwachte veranderingen.

Wood (1991) ontwikkelde een model om csr op verschillende niveaus te analyseren (institutioneel, organisatorisch, individueel). Doel daarbij was een beter inzicht te verkrijgen in welke verantwoordelijkheidsprincipes adequaat waren voor ondernemingen. Wood argumenteerde dat Carrolls tweede dimensie categorieën evenwel niets zeggen over wat mensen motiveert om te handelen. De verantwoordelijkheidsprincipes moesten dat euvel verhelpen. Op individueel niveau stelt Wood het principe van managementbeslissingen voor, op het organisatorisch niveau het principe van publieke verantwoording, en op het institutioneel niveau het principe van legitimiteit.

Swanson (1995) legde nadruk op het belang van de persoonlijke waarden van managers en werknemers voor de manier waarop csr in de organisatiecultuur kan worden geïntegreerd. Het meest recente concept is evenwel *Corporate Citizenship*. Ronald Jeurissen (Universiteit Nijenrode, zie Jeurissen 2002) en Andrew Crane (ICCSR Nottingham, zie Matten et al. 2003) gebruiken het. Het concept omvat twee noties van de onderneming. Ten eerste de notie van de onderneming als burger en dus als samen met andere burgers een gemeenschap vormend. Ten twee-

de de notie van de onderneming die het tekortschieten van de overheid kan compenseren of corrigeren inzake het garanderen van burgerschap en de sociale inclusie van individuen.

Van een afgelijnd csr-concept is aldus geen sprake. Dat maakt dat momenteel alle voorgaande thema's opduiken in de literatuur onder de csr-noemer. De explosie van debatten, conferenties, workshops, onderzoeken en literatuur onder die noemer komt waarschijnlijk door de aandacht die het csr-concept kreeg op intergouvernementeel niveau, in tegenstelling tot het begrip bedrijfsethiek. Zowel de Europese Commissie als de VN ontplooit initiatieven onder de csr-noemer. Op de top van Lissabon in 2000 raakten Europese leiders het eens over een tekst die voornemens uitte om van Europa de meest competitieve en tezelfdertijd sociale regio ter wereld te maken. Op basis daarvan publiceerde de Europese Commissie het jaar daarop een Green Paper over csr (EC 2001). Er werd een budget vrijgemaakt voor onderzoek en verdere ontwikkeling van actiepunten, en een *multistakeholder-forum* werd opgezet op Europees niveau. Afgevaardigden uit de bedrijfswereld, de overheid, de vakbonden en andere civiele organisaties discussieerden in een aantal sessies over thema's als kennis over csr, het faciliteren van uitwisseling van ervaringen en 'best practices', csr en kleine bedrijven, csr en ontwikkelingsaspecten, en diversiteit, convergentie en transparantie van csr-praktijken en -methodes (EC 2004).⁷

In 1999 riep VN secretaris-generaal Kofi Annan in Davos de bedrijfswereld op om de Global Compact te omarmen en uit te voeren. Concreet houdt het een publiekelijk engagement in om binnen de onderneming tien principes te realiseren.⁸ De principes hebben betrekking op mensenrechten, arbeidsomstandigheden, milieuaspecten en corruptie (Fussler et al. 2004). Tal van grote multinationals haptten reeds toe, maar een kritische evaluatie en debat bleven vooralsnog uit. Niettemin heeft de Global Compact – omdat het van de VN uitgaat – een groot potentieel om de wildgroei in rapportering enigszins in te dammen. Het is immers zo dat steeds meer bedrijven verslag geven van hun inspanningen op het vlak van csr, maar dat die rapportering de burger weinig houvast biedt. Elke onderneming kan immers zelf kiezen over welke zaken ze rapporteert. Een gelijkaardig proces valt op te merken aangaande ethische labels. Het zijn er inmiddels zoveel dat men door de bomen het bos niet meer ziet.⁹ Gehoopt wordt dat initiatieven zoals die van de Europese Commissie en de VN enige consensus ter zake kunnen bereiken.

Nochtans is er één constante in de nagenoeg Babylonische spraakverwarring rond csr. Altijd wordt er gesproken van *stakeholder engagement*. Dat is enigszins vreemd, aangezien Edward Freeman – die het begrip bekendmaakte (zie onder 3) – zich afzet van het csr-concept. Zijn kritiek is vooral gericht op het 'add-on' karakter van csr-initiatieven.¹⁰ Dat wil zeggen dat ondernemingen winstgevend moeten zijn *en daarenboven* ook nog ethisch. Freeman argumenteerde reeds vroeg (Freeman 1994) dat een dergelijk onderscheid tussen economische en sociale aspecten van bedrijfsvoering niet opgaat. Hij noemt het de 'Separation Thesis'.

Kern van Freemans stakeholderbegrip is evenwel dat elke beslissing tezelfdertijd economisch als sociaal is en in termen van stakeholderrelaties dient te worden geanalyseerd en genomen. Anderzijds moeten we vaststellen dat het zoeken naar manieren waarop stakeholderrelaties concreet kunnen worden gemaakt een belangrijke tak wordt binnen csr. Mitchell et al. (1997) ontwikkelden een theorie over stakeholderidentificatie door een typologie van stakeholdergroepen op te stellen. Die typologie is gebaseerd op de mate waarin stakeholdergroepen over een of meerdere relatieattributen beschikken: macht, legitimiteit en urgentie. De theorie stelt dat managers meer oog zullen hebben voor stakeholdergroepen naarmate ze over bepaalde combinaties van relatieattributen beschikken. Daarnaast verschijnen stilaan ook 'best practices' en normatief theoretische beschouwingen omtrent de voordelen, motieven en technieken van stakeholderdialogen (Andriof et al. 2002, 2003; Hemmati 2002).

Toekomst

Bedrijfsethiek is geëvolueerd van theoretische aanzetten vanuit filosofische hoek om het 'tekort' van een kapitalistische logica te analyseren en te duiden, naar het ontwikkelen van heuristieken voor probleemoplossingen – wat moet een manager of onderneming doen als ... – vanuit allerlei disciplines, waaronder voornamelijk management en strategie. Dat betekent twee zaken. Ten eerste wijst die evolutie erop dat het thema relevant bleek voor die andere disciplines. Of, met andere woorden, de filosofische demarche kende bijval. Maar het wijst er eveneens op dat, wellicht door haar 'succes', bedrijfsethiek van een 'ter discussie stellen van' geëvolueerd is naar een 'bijschaven van'. Aan bedrijfsethiek doen is niet langer meer een zoeken naar implementatie in het organisatieproces van bijkomende vereisten dan wel een kritische ingesteldheid ten aanzien van de ondernemingspraktijk.

Deze evolutie zouden we niet moeten betreuren, ware het niet dat de huidige sterke implementatiegerichtheid een verlies van een kritische instelling met zich meebrengt. Precies dat was de analyse van Henk van Luijk op een recente EBEN-conferentie.¹¹ Hij heeft de juiste positie om een dergelijke analyse geloofwaardigheid te bieden. Zijn hoop en verwachting dat in de toekomst bedrijfsethiek opnieuw haar kritische positie zal aanscherpen dient dan ook ernstig te worden genomen. De vraag is evenwel of dat mogelijk zal zijn zonder opnieuw in een 'vraagstelling ten gronde' van het kapitalisme terecht te komen.

Literatuur

Andriof, J., S. Waddock, B. Husted, S.S. Rahman (red.), *Unfolding Stakeholder Thinking, Vol. 1. Theory, Responsibility and Engagement*, Sheffield: Greenleaf, 2002.

- Andriof, J., S. Waddock, B. Husted, S.S. Rahman (red.), *Unfolding Stakeholder Thinking, Vol 2. Relationships, Communication, Reporting and Performance*, Sheffield: Greenleaf, 2002.
- Arya, A. en H.L. Sun, 'Stock option repricing: Heads I win, tails you lose', *Journal of Business Ethics* 50(4), 2004, 297-312.
- Bass, B.M. en P. Steidlmeier, 'Ethics, character, and authentic transformational leadership behavior', *Leadership Quarterly* 10(2), 1999, 181-217.
- Bendell, J., *Terms for Endearment. Business, NGOs and Sustainable Development*, Sheffield: Greenleaf, 2000.
- Bouckaert, L., 'Politieke filosofie versus bedrijfsethiek. Twee manieren om naar globalisering te kijken', *Ethiek & Maatschappij* 7(2), 2004, 66-77.
- Bowie, N.E., *Business Ethics. A Kantian Perspective*, Oxford: Blackwell, 1999.
- Brenkert, G.G., 'Can we afford international human-rights?', *Journal of Business Ethics* 11(7), 1992, 515-521.
- Brewster, C. en H.H. Larsen (red.), *Human Resource Management in Northern Europe*, Oxford: Blackwell, 2000.
- Carroll, A.B., 'A three-dimensional conceptual model of corporate performance', *Academy of Management Review* 4(4), 1979, 497-505.
- Commers, M.S.R., 'Globalisering, flexibiliteit, en patronen van betrokkenheid in de arbeid', *Ethiek & Maatschappij* 7(2), 2004, 6-15.
- Commers, M.S.R. en W. Vandekerckhove, 'Het onderzoek inzake anti-corruptie. Een stand van zaken', *Ethiek & Maatschappij* 3(3), 2000, 39-61.
- Courpasson, D., 'Regulating and governing organizations: For a sociology of managerial action', *Sociologie du travail* 39(1), 1997, 39-61.
- Cragg, W., 'Human rights and business ethics: Fashioning a new social contract', *Journal of Business Ethics* 27(1-2), 2000, 205-214.
- Crane, A. en D. Matten, *Business Ethics: A European Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Dahrendorf, R., 'A precarious balance: economic opportunity, civil society and political liberty', In A. Etzioni (red.), *The Essential Communitarian Reader*, Oxford: Rowman & Littlefield, 1998, 73-94.
- Dalton, D.R., S.T. Certo, en C.M., 'Daily, Initial public offerings as a web of conflicts of interest: An empirical assessment', *Business Ethics Quarterly* 13(3), 2003, 289-314.
- Davis, M., *Profession, Code and Ethics*, Hants: Ashgate, 2002.
- Demuijnck, G., 'Stakeholder of partner? De NGO's en de geloofwaardigheid van de sociale clausules opgelegd door multinationale ondernemingen', *Ethiek & Maatschappij* 7(2), 2004, 78-87.
- Dentchev, N., *To what extent is business and society literature idealistic?*, Working Paper 2004/245 – Faculteit van Economie en Bedrijfskunde: Universiteit Gent, 2004.
- Donaldson, T. (ed.), *Case Studies in Business Ethics*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1984.

- Donaldson, T. en T. Dunfee, 'Integrative Social Contracts Theory: A Communitarian Conception of Economic Ethics', *Economics and Philosophy* 11 (april), 1995, 85-112.
- Donaldson, T. en T. Dunfee, *Ties that Bind: A Social Contracts Approach to Business Ethics*, Cambridge, MA: Harvard Business School Press, 1999.
- Donaldson, T. en P. Werhane (red.), *Ethical Issues in Business*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1983.
- Du Gay, P., *Consumption and Identity at Work*, Londen: Sage, 1996.
- Duska, R.F. en B.S. Duska, *Accounting Ethics*, Oxford: Blackwell, 2003.
- EC, *Promoting a European framework for Corporate Social Responsibility*, Brussel: Commission of the European Communities, COM(2001) 366 final, Green Paper.
- EC, *European Multistakeholder Forum on CSR. Final results & recommendations*, Brussel: Commission of the European Communities, 2004.
- Fussler, C., A. Cramer, en S. van der Vegt, *Raising the Bar. Creating Value with the UN Global Compact*, Sheffield: Greenleaf, 2004.
- Freeman, R.E., *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Boston: Pitman, 1984.
- Freeman, R.E., 'The politics of stakeholder theory: some future directions', *Business Ethics Quarterly* 4(4), 1994, 409-422.
- Gallie, D., M. White, Y. Cheng, en M. Tomlinson, *Restructuring the Employment Relationship*, Londen: Oxford, 1998.
- Greenwood, M.R., 'Ethics and HRM: A review and conceptual analysis', *Journal of Business Ethics* 36(3), 2002, 261-278.
- Greider, W., *One World, Ready or Not. The Manic Logic of Global Capitalism*, Londen: Penguin Books, 1997.
- Hemmati, M., *One Step Beyond. Multi-Stakeholder Processes for Governance and Sustainability*, Londen: Earthscan, 2002.
- Jeurissen, R. (red.), *Bedrijfsethiek: Een goede zaak*, Assen: Van Gorcum, 2000.
- Jeurissen, R., *De onderneming als wereldburger*, Nyenrode University Press, 2002.
- Kaptein, M. 'Guidelines for the Development of an Ethics Safety Net', *Journal of Business Ethics* 41(3), 2002, 217-234.
- Kornai, J. en S. Rose-Ackerman (red.), *Building a Trustworthy State in Post-Socialist Societies*, New York: Palgrave, 2004.
- Lea, D., 'The imperfect nature of corporate responsibilities to stakeholders', *Business Ethics Quarterly* 14(2), 2004, 201-217.
- Letza, S., X.P. Sun, en J. Kirkbridge, 'Shareholding versus stakeholding: a critical review of corporate governance', *Corporate Governance – An International Review* 12(3), 2004, 242-262.
- Matten, D., A. Crane, en W. Chapple, 'Behind the mask: revealing the true face of corporate citizenship', *Journal of Business Ethics* 45(1), 2003, 109-120.
- Mitchell, R.K., B.R. Agle, and D.J. Wood, 'Toward a theory of stakeholder identification and salience: Defining the principle of who and what really counts', *Academy of Management Review* 22(4), 1997, 853-886.

- Reed, D., 'Corporate governance reforms in developing countries', *Journal of Business Ethics* 37(3), 2002, 223-247.
- Robertson, C.J., K.M. Gilley, en M.D. Street, 'The relationship between ethics and firm practices in Russia and the United States', *Journal of World Business* 38(4), 2003, 375-384.
- Robinson, M., 'The business case for human rights', In D. Hart (red.) *Visions of Ethical Business* 1, London: Financial Times Management, 1998, 14-17.
- Rose-Ackerman, S., *When is Corruption Harmful?*, Washington D.C.: World Bank, 1996.
- Rose-Ackerman, S., "'Grand" Corruption and the Ethics of Global Business', *Journal of Banking and Finance* 26, 2002, 1889-1918.
- Schminke, M. en D. Wells, 'Group processes and performance and their effects on individuals' ethical frameworks', *Journal of Business Ethics* 18(4), 1999, 367-381.
- Schminke, M., D. Wells, J. Peyrefitte, en T.C. Sebor, 'Leadership and ethics in work groups', *Group & Organization Management* 27(2), 2002, 272-293.
- Scwepker, C.H., O.C. Ferrell, en T.N. Ingram, 'The influence of ethical climate and ethical conflict on role stress in the sales force', *Journal of the Academy of Marketing Science* 25(2), 1997, 99-108.
- Sennett, R., *The Corrosion of Character*, Norton: New York, 1998.
- Siebens, H., *Stress op het werk*, Leuven: Garant, 1996.
- Siebens, H., 'Globalisering en ethiek. De rol van sociale standaarden en labels', *Ethiek & Maatschappij* 7(2), 2004, 50-65.
- Snoeyenbos, M., R. Almeder, en J. Humber (eds.), *Business Ethics*, New York: Prometheus Books, 1992.
- Solomon, R.C., *It's Good Business*, New York: Atheneum, 1985.
- Solomon, R.C., *Ethics and Excellence. Cooperation and Integrity in Business*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Soule, E., 'Managerial moral strategies: In search of a few good principles', *Academy of Management Review* 27(1), 2002, 114-124.
- Swanson, D.L., 'Addressing a theoretical problem by reorienting the corporate social performance model', *Academy of Management Review* 20(1), 1995, 43-64.
- Trevino, L.K., L.P. Hartman, en M. Brown, 'Moral person and moral manager: How executives develop a reputation for ethical leadership', *California Management Review* 42(4), 2000, 128-144.
- Trevino, L.K., M. Brown, en L.P. Hartman, 'A qualitative investigation of perceived executive ethical leadership: Perceptions from inside and outside the executive suite', *Human Relations* 56(1), 2003, 5-37.
- Trevino, L.K. en M.E. Brown, 'Managing to be ethical: Debunking five business ethics myths', *Academy of Management Executive* 18(2), 2004, 69-81.
- Van de Ven, B., 'De betrokkenheid van multinationals bij mensenrechten in het licht van globalisering' *Ethiek & Maatschappij* 7(2), 2004, 34-49.

- Van de Ven, B., 'Human rights as a normative basis for stakeholder legitimacy', *Corporate Governance: The International Journal of Business in Society* 5(2), 2005, 48-59.
- Van Hootegem, G., *De draaglijke traagheid van het management. Tendensen in het productie- en personeelsbeleid*, Leuven: Acco, 2000.
- Van Liedekerke, L., J. Van Gerwen, en J. Verstraeten, *Business en ethiek*, Tielt: Lannoo, 2002.
- Van Luijk, H., *In het belang van de onderneming: Aantekeningen voor een bedrijfs-ethiek*, Delft: Eburon, 1985.
- Van Luijk, H., *Om redelijk gewin: Oefeningen in bedrijfsethiek*, Amsterdam: Boom, 1993.
- Van Luijk, H., *Integer en verantwoord in beroep en bedrijf*, Amsterdam: Boom, 2000.
- Vandekerckhove, W. en M.S.R. Commers, 'Downward Workplace Mobbing: A Sign of the Times?', *Journal of Business Ethics* 45(1-2), 2003, 41-50.
- Vandekerckhove, W. en M.S.R. Commers, 'Whistle Blowing and Rational Loyalty', *Journal of Business Ethics* 53(1-2), 2004a, 225-233.
- Vandekerckhove, W. en M.S.R. Commers, *Whistleblowing As A Transparency Tool*, CEVI Working Paper, World Bank Institute – <http://www.worldbank.org/wbi/corpgov/csr/econferences/csrcompet2004/readings.html> (september 2004), 2004b.
- Warner, M. en R. Sullivan (red.), *Putting Partnerships to Work. Strategic Alliances for Development between Government, the Private Sector and Civil Society*, Sheffield: Greenleaf, 2004.
- Watricks, S.L. en P.L.: Cochran, 'The evolution of the corporate social performance model', *Academy of Management Review* 10(4), 1985, 758-769.
- Weber, J. en D.M., Wasieleski, 'Managing corporate stakeholders', in: J. Andriof et al. (red), *Unfolding Stakeholder Thinking, Vol 2. Relationships, communication, reporting and performance*, Sheffield: Greenleaf, 2003, 180-201.
- Werhane, P. en R.E., Freeman, *Encyclopedic Dictionary of Business Ethics*, Oxford: Blackwell, 1997.
- Whetstone, J.T., 'How virtue fits within business ethics', *Journal of Business Ethics* 33(2), 2001, 101-114.
- Winstanley, D., J. Woodall, en E. Heery, 'Business Ethics and human resource management: Themes and issues', *Personnel Review* 25(6), 1996, 5-14.
- Wood, D.J., 'Corporate social performance revisited', *Academy of Management Review* 16(4), 1991, 691-718.
- Zadek, S., 'Balancing performance, ethics, and accountability', *Journal of Business Ethics* 17(13), 1998, 1421-1441.

Noten

- 1 Vaak aangehaalde voorbeelden van dergelijke ‘verlichte’ ondernemers zijn Robert Owen en de Delftse J.C. van Marken. Materiële restanten zijn bijvoorbeeld Tuindorp Vreewijk en Tuindorp Heyplaat in Rotterdam, die door ‘verlichte industriëlen’ werden gebouwd om hun werknemers in een gezonde omgeving te laten huisvesten.
- 2 Voor het Nederlandstalige gebied is 1983 een belangrijk jaar. Henk Van Luijk werd de eerste hoogleraar bedrijfsethiek in Europa, aan de Universiteit Nijmegen. Hij was medeoprichter van het European Business Ethics Network (EBEN) in 1987. Aan de Universiteit Nijmegen werd hij in 2002 opgevolgd door Ronald Jeurissen. (Zie van hen: Van Luijk 1985, 1993, 2000 en Jeurissen 2000.)
- 3 Analoot aan de hobbesiaanse *state of nature* moet een samenleving worden voorgesteld zonder productieve organisaties, als een *state of individual production*. Het hypothetisch contract houdt dan in dat rationele individuen, wanneer ze inzien welke problemen een productieve organisatie kan oplossen, zouden instemmen met het bestaan van productieve organisaties. Het is die gedachte waarnaar de vaak gehoorde uitdrukking ‘license to operate’ verwijst.
- 4 Andere indelingen zijn uiteraard ook mogelijk. Veelvoorkomend is de onderverdeling volgens stakeholdertype (zie bijvoorbeeld Snoeyenbos et al. 1992; Van Liedekerke et al. 2002; Crane en Matten 2004). Bedrijfsethische vragen worden dan onderverdeeld in de categorieën ‘bedrijf en werknemers’, ‘bedrijf en aandeelhouders’, ‘bedrijf en consumenten’, ‘bedrijf en ecologie’. In Werhane en Freeman (1997) werd een alfabetische rangschikking gebruikt.
- 5 Zie bijvoorbeeld de bijdrage van Toon Van de Velde in *De Tijd* van dinsdag 22 juni 2004.
- 6 Voor een overzicht van de verschillende concepten op dit vlak, zie Weber en Wasieleski (2003), Matten et al. (2003) en Dentchev (2004).
- 7 In het kielzog daarvan ging in Nederland op 24 november 2004 het MVO Kenniscentrum officieel open. Johan Wempe van de Erasmus Universiteit Rotterdam is er directeur. Zie www.mvocentrum.nl.
- 8 Aanvankelijk betrof de Global Compact negen principes. In 2004 werd evenwel het anti-corruptieprincipe toegevoegd.
- 9 Voor een aanzet tot analyse van rapporteringstandaarden en sociale labels, zie Siebens 2004.
- 10 Tijdens zijn toespraak op de EABIS-conferentie in september 2004 te Gent stelde Freeman de term Corporate *Stakeholder* Responsibility voor als vervanging van het volgens hem inadequate Corporate *Social* Responsibilities.
- 11 De conferentie was de EBEN Annual Meeting in juni 2004 aan de Universiteit Twente. EBEN (European Business Ethics Network) werd in 1987 mede door Henk van Luijk gevormd op de eerste Europese conferentie over bedrijfsethiek, die plaatsvond te Brussel.

IN ONZE
GEGLOBALIZEERDE
WERELD ZOULDEN
DE MENSEN



ZICH BETER
WAT MEER
GEDRAGEN



ALSOF DE HELE
WERELD VAN HEN
IS.



Over wereldethiek

Ronald Commers¹

Temporaliteit en Ethiek

In een artikel, getiteld 'Towards an Ethics of the Future',² heeft Jérôme Bindé onze aandacht gevestigd op een verscherpte tegenstelling die met de globalisering van de wereldeconomie is ontstaan: enerzijds het vertoog over langetermijnplanning, anderzijds het discours betreffende de altijd dreigende urgentie en de doelmatigheid op korte termijn. Aan de ene kant lijkt het alsof er voor de toekomst van de mensheid en voor het bewaren van het natuurlijke milieu een dringende behoefte bestaat aan een brede toekomstvisie en een langetermijndenken. Aan de andere kant worden wij telkens gedwongen ons te organiseren alsof de wereld morgen niet meer zal bestaan, alsof het elke dag nu of nooit is.

In dit laatste geval zijn de menselijke actoren altijd in een rampenscenario opgenomen. Het hoofdkenmerk van een dergelijk scenario is dat er geen tijd te verliezen is. Elke minuut telt. Er is geen verleden. Er bestaat geen toekomst. De zaken evolueren van minuut tot minuut en de menselijke relaties worden beheerst door de gedachte dat het morgen allemaal voorbij kan zijn. Dit complex van zingeving van het menselijke bestaan is – niet te verwonderen – dominant in de verbeelde tijdruimten van de rampenfilms uit Hollywood. In die filmische imaginaties verschrompelt het verleden tot 'daarstraks' en biedt de toekomst geen ander tijdsperspectief dan 'we zullen overleven'.

Als ik 'rampen-temporaliteit' – om een ander woord voor tijdruimte te gebruiken – uit die Californische filmindustrie aan een oppervlakkig onderzoek onderwerp, kom ik tot de volgende bevindingen. Voor alle genres samen³ bereik ik tot op vandaag een totaal van ongeveer tweehonderd films. In de laatste vijftien jaar alléén, werden iets meer dan honderd rampenfilms gedraaid. Dat geeft te denken. De eerste rampenfilm dateert uit 1931 en was Frans (Abel Gance was er de realisator van).⁴ De prent laat een kosmische ramp zien. De rampgenres die aan bod zijn gekomen in de overvloed van films tussen de periode van voor de Tweede Wereldoorlog en vandaag, zijn de volgende. Vliegtuig (een 100-tal). Asteroïde (12 maal sinds 1931; een voorbeeld is *Judgment Day* uit 1999). Lawine (5 maal sinds 1978). Aardbeving (20 maal sinds 1936; voorbeelden: *San Francisco* uit 1936 en *Earthquake in NY* uit 1999 met in datzelfde jaar, *Aftershock. Earthquake in NY*). Einde van de wereld (15 maal met in 1931 *End of the World*, in 1990, *Last Night*, in 2002, *The Core*). Brand (16 maal, in 1974 *Towering Inferno* en in 1995 *Fallout*). Overstroming (8 maal, met in 2003 *Killer Flood; The Day the Dam broke*). Buitenaardse of andere doders (5 maal met in 1996 *Independence Day*). Nucleaire

ramp (35 maal, met in 1975 *Ground Zero*, nog eens *Ground Zero* in 2000). Maritieme ramp (21 maal waaronder drie films *Titanic*). Storm (20 maal, met in 2002 *Atomic Twister*). Vloedgolf (9 maal met in 1997 *Tidal Wave: No Escape*). Terroristen (7 maal, waaronder 1974 *Juggernaut*, 1975 *Ground Zero*, 1993 *Without Warning: Terrorism Towers*, 1997 *Path to Paradise*, de laatste twee over de eerste aanslag op de *Twin Towers*). Trein (9 maal, waaronder in 1999 *Atomic Train*). Virus (16 maal, in 2002 *28 Days Later*). Vulkaan (9 maal, met in 1999 *Dante's Peak*).⁵ Alleen al de opsomming is indrukwekkend. Voorzover de gemiddelde bioscoopbezoeker overgeleverd is aan de goed georkestreerde ideologische machine van de Californische filmindustrie – een branche van miljarden dollars – worden zijn hersenen aan de spoeling blootgesteld die men moet doen geloven dat het in het menselijke bestaan voortdurend (sinds de jaren dertig van de vorige eeuw) al lang vijf over twaalf is. Tijd om plannen te maken is er niet meer.

Bindé spreekt mijns inziens niet ten onrechte over een verstoring van onze temporele voorstellingen en over een verscheurdheid in onze relatie met de tijd. Hij doet dit omdat, zoals gezegd, hij van mening is dat een urgentiedenken de bovenhand heeft gekregen op een vooruitziend denken. De toekomst van het urgentiedenken is niet die van het vooruitziend denken. In het eerste geval gaat het over een toekomst die, zonder waardering voor het verleden, op het heden wordt geplakt. Bindé spreekt over de ‘temporele myopie’. In het andere geval gaat het over een toekomst die, uit ontzag, afstand bewaart tegenover een verleden dat altijd present is in het heden. De UNESCO-directeur roept ter verdediging van het vooruitziende denken de woorden van David Brower⁶ in herinnering: ‘We do not inherit the planet from our ancestors, we merely borrow it from our children’. Wie vertrouwd is met de wijsgerige ethiek van de laatste twintig jaar weet dat voor een dergelijke benadering de verwijzing naar Hans Jonas’ *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age* (1984) voor de hand ligt.⁷ Jonas had in zijn boek een pleidooi gehouden voor een nieuwe ethische oriëntatie waarin de natuur geheiligd zou worden, het antropocentrisme afgewezen, en de verantwoordelijkheid voor de nageslachten zou worden onttrokken aan de zuivere technische – instrumentele – behandeling. Het model voor die nieuwe ethische oriëntatie vond hij in de relatie van de ouders tegenover de kinderen, een relatie die zich kenmerkt door transitiviteit. In de idee dat mensen hun levensruimte te leen hebben gekregen van hun kinderen (Brower) wordt die transitiviteit sterk beklemtoond. Als we niet de (in het beste geval bedachtzame) erfgenamen zijn van het verleden, maar wel de schuldenaren van de toekomst, is onze verhouding tegenover onszelf, de andere mensen, de andere levende wezens en het natuurlijke milieu een heel andere dan deze die in de wederzijdse verplichting wordt verondersteld. In de transitiviteit wordt de symmetrie gebroken. De transitiviteit vernietigt niet de wederzijdsheid, maar maakt ze wel ondergeschikt aan de asymmetrie van de plichten die de schuldenaren tegenover een in wezen niet te determineren toekomstigheid hebben. Het is de toekomst waarin mensen zonder naam of identiteit figureren in entiteiten die buiten het bereik van de redelijke voorspellingen vallen.

Hoe dit verder ook zij, de inzet van discussies over normen en waarden die met beleid en met individuele handelingen van mensen verbonden zijn, blijft gevat tussen de moeilijk te bepalen onmiddellijkheid van de urgentie en de principieel ongedetermineerde toekomst van het vooruitzien. Met de vraagstukken die door de globalisering op de agenda kwamen te staan, is de spanningsverhouding tussen urgentie en vooruitzien alleen maar toegenomen. De reden dat ik hierop insister heb te maken met een methodisch probleem van hoe wij de globale ethiek kunnen benaderen: als de ethiek van de toekomst gegeven een vooruitziende temporaliteit, of als de ethiek van de toekomst van een urgente temporaliteit. Eerder dan alleen maar de tegenstelling te willen beklemtonen, lijkt het mij van belang beide oriëntaties als uitersten op een continuüm te zien, waarbij het de bedoeling is zowel de temporele bijziendheid als de tijdruimtelijke verziendheid te vermijden.

Een 'common morality'

In 1990 heeft de heterodoxe katholieke theoloog Hans Küng een *Projekt Weltethos* voorgelegd.⁸ Het blijft tot op vandaag een van de meest omvattende benaderingen van de globale ethiek. Veeleer dan alleen uit te gaan van een inventaris van urgente vraagstukken, zoals de globalisering van markten, technieken, informatie, en ideologieën, heeft hij gepeild naar de historische ontwikkelingen van economie, ideologie, mondiale politieke instellingen, en godsdienstige overtuigingen. Küng is een theoloog en het spreekt vanzelf dat zijn godsdienstige overtuigingen determinerend zijn. Ikzelf spreek in dit hoofdstuk niet vanuit een katholiek standpunt. Maar het belet mij niet dat ik gevoelig ben én aan de systematische benadering van Küng, én aan de beginselen die hij voor een globale ethiek wil ontwikkelen. Het komt mij voor dat in Küngs visie daarop de klemtoon moet liggen. In delen twee en drie van zijn boek is de focus die van de dialoog tussen de godsdiensten en ideologieën met als doel de vrede te bereiken en, indien ze werd bereikt, te bewaren. Maar de niet-katholiek kan – nog afgezien van het onderschrijven van het dialogische beginsel – instemmen met een benadering vanuit synthetische beginselen voor een openbare ethiek. De auteur heeft er zes opgesomd. (1) Niet alleen vrijheid van de menselijke individuen, maar tegelijk ook gerechtigheid. (2) Niet alleen gelijkheid onder de individuen, maar tegelijk ook pluraliteit. (3) Niet alleen broederlijkheid, maar ook verwantschap en nabuurschap. (4) Niet alleen coëxistentie, maar ook vrede. (5) Niet alleen productiviteit, maar ook solidariteit met het milieu en de wereld rondom. (6) Niet alleen tolerantie, maar ook oecumene.

Als de theoloog in het eerste deel van zijn *Projekt Weltethos* de mens als doel en als criterium vooropstelt – in overeenstemming met één van Kants befaamde maxims voor het praktische handelen⁹ – en het publieke karakter van de ethiek benadrukt tegen de tendens om ethiek nog slechts uitsluitend te verbinden met

de privé gekoesterde levenskunst en met de vraagstukken van de verzorgde en aangename levensstijl, heeft hij een verantwoordelijkheidsethiek op het oog. Die verantwoordelijkheidsethiek is in essentie een verantwoordingsethiek, gericht op de *toekomst* vanuit het *verleden* dat door openbaar te verdedigen rechtvaardigingen en legitimaties van beslissings- en beleidsopties *tegenwoordigheid* behoudt. In plaats van te jammeren over het verlies aan zin en het vervallen van waarden en normen richt die verantwoordingsethiek, gegeven de snelle en exponentiële sociaal-economische en technische ontwikkelingen van concrete en tastbare aard, zich op de waarde- en normveranderingen die een normatieve en evaluatieve evolutie aanduiden. Dat is een opmerkelijk positief en zelfs optimistisch gezichtspunt waarmee de auteur van het *Projekt Weltethos* de dode straatjes van zowel de consequentialistische ethiek als de deontologische ethiek achter zich laat. Niet de eventuele en nooit exact te bepalen gevolgen én niet de vooropgestelde zin of de veronderstelde uitnemendheid van de menselijke actoren zoals in de deugdenethiek, maar wel de vooruitziende verantwoording voor de menselijke en natuurlijke omgeving nu en later is het richtpunt van het project.

De deviezen voor het derde millennium zullen daarom concreet de volgende zijn: verantwoording van de wereldgemeenschap voor de eigen toekomst, verantwoording voor de wereld waarin wij leven, voor de wereld rondom, maar ook voor de wereld die na ons zal komen.¹⁰

Het zal de lezer duidelijk zijn dat hiermee opnieuw de zaak van de tijdruimtelijkheid, waarover Bindé het heeft, op de agenda staat. Het aantrekkelijke van Küngs benadering is dat hij door zijn accentueren van een derde weg naast het consequentialisme en de deontologische moraalfilosofische weg, het theoretische nadenken betreft op de pragmatische en concrete contexten in functie van een nooit exhaustief te plannen toekomstigheid. Ethiek is door de snelle modernisering van de wereldgemeenschap ook onbetwistbaar een zaak van de openbaarheid, van het publieke leven in al zijn facetten, en daarom overschrijdt hij de eenzelligheid van een tijdruimtelijk beperkt privé-perspectief op het goede leven.

De ethiek houdt vandaag de dag verband met de vele nieuwe beslissings- en beleidsvraagstukken die door de diepgaande wijzigingen in de sociaal-economische en technische levensomstandigheden worden opgeroepen. Wij moeten dergelijke vraagstukken aanpakken, bevrijd van de oude ideologieën die een onbeperkte vooruitgang of een nakende klasseloze maatschappij hadden vooropgesteld, maar als van de weeromstuit worden we geconfronteerd met collectieve voorstellingen uit de vele conflicterende wereldgodsdiensten.

Ik kan wat Küngs perspectief aangaat een verband leggen met het ethische gezichtspunt dat Abraham Edel (1908) sinds het interbellum heeft aangehouden: ethiek betreft de door de modernisering opgroepen spanning tussen de theoretische en de praktische kennis, vanuit de overtuiging dat alle menselijke kennis met het menselijke handelen is verknoopt. Menselijke kennis is niet onverenigbaar met publieke ethische standpunten. Het is de menselijke praktijk zelf die de twee met elkaar verbindt. Edels geval is vanuit meer dan één gezichtspunt merk-

waardig. Sinds 1933 werkte hij onverminderd aan een wijsgerig programma dat als doel heeft vraagstukken van het mondiale samenleven op verstandelijke wijze, verenigbaar met de hedendaagse wetenschappelijke kennis, nuttig te maken en te normeren.

Uit een van zijn meest recente publicaties, *A Critique of Applied Ethics* (1994),¹¹ kan de lezer begrijpen dat de auteur twee moraal filosofische misvattingen wilde vermijden. De eerste is de theoretische misvatting die de betekenis van de vele concrete beslissings- en beleidsvraagstukken verbonden met een snelle en exponentiële, sociale en technische verandering van het samenleven op mondiaal vlak, miskent. De tweede is de praktische misvatting die, *à la carte* en zonder een globaal gezichtspunt, beslissingsvraagstukken in het publieke domein heeft losgekoppeld van moraal filosofische funderingen die een veralgemenende strekking hebben. Ik ben het met Abraham Edel en zijn mede auteurs eens dat de ethische bedrijvigheid vandaag de dag zich tussen die uitersten moet situeren, waarbij vanuit een pragmatisch gezichtspunt het onderscheid tussen zuivere en toegepaste ethiek – theoretische en praktische ethiek zouden geschiktere namen zijn – een vergissing is.

Dat internationale organisaties zoals de Verenigde Naties en de UNESCO aandringen op wereldwijd verbindende instituties voor het vreedzaam samenleven, in een geest van een nooit eindigende dialoog tussen de gemeenschappen, tussen de wereldreligies en tussen de naties, en met respect voor een ontwikkeld pluralisme om de diversiteit van talen en culturen te doen bloeien,¹² onderstreept twee zaken. Ten eerste: de noodzaak van een publieke ethiek. Ten tweede: de behoefte om afstand te nemen van de oude scheidingslijn tussen theoretische en praktische ethiek, een scheiding die volgens bepaalde commentatoren moet worden verbonden met de crisis van de westerse burgerlijke samenleving. Zowel bij Hans Küng vanaf de tweede helft van de twintigste eeuw, als bij Abraham Edel sinds het interbellum, bij Kofi Annan en zijn vele medewerkers in de uitvoering van resolutie 53 van de Algemene VN-Vergadering, en bij de UNESCO met haar *World Commission on Culture and Development*, kan men de roep om een ‘common morality’ beluisteren. Die ‘gemeenschappelijke morele basis’ moet volgen uit een globale consensus over fundamentele waarden en regelbeginselen, gegeven de globalisering van de economieën, de technische fundamenten van het menselijke bestaan, en de nieuwe informatie- en communicatiemiddelen. Telkens werd en wordt er aangedrongen op nieuwe instellingen die een ‘globale staatsburgerlijke wereldsamenleving’ kan helpen concretiseren en haast steeds komt hiervoor dezelfde agenda op de voorgrond: een zich uitbreidende conceptie van mensenrechten, de verdediging van minderheden, respect voor de natuurlijke omgeving, intergenerationele solidariteit, gender-bekommernis, afwijzing van de oude en de nieuwe vormen van uitbuiting, het bepleiten van transparantie betreffende het gouvernementele beleid en het privé-beheer van economische en financiële activiteiten.

Besluit

Het zal duidelijk zijn dat de notie van een ‘common morality’, met de daaraan verbonden ‘morele agenda’ van het derde millennium, toekomstgericht is. Zij is dat vanuit de herinnering aan de verschillende verledens die door de globalisering op elkaar werden betrokken en vanuit het besef van de verknoping van de vele hedens.

Wanneer we in het UNESCO-rapport over de *Cultural Policy Resources*¹³ lezen dat op het einde van de twintigste eeuw de ‘eindige wereld van zekerheden’ is veranderd in een ‘oneindige wereld van vragen en van twijfel’, dan moeten we dat niet verstaan als een belijdenis van onmacht en abdicatie. Het gaat integendeel om de ook door Hans Küng bepleite correctie op een vroeger triomfalisme van wetenschap en rede. Niet dat we niet meer zouden steunen op wetenschappelijke en technische kennis – een absurde voorstelling –, maar wel dat we die kennis in haar juiste proporties in het geheel van de nieuwe waarde- en normoriëntaties zouden kunnen zien, is aan de orde. De erkenning van de onzekerheidsfactor als een determinerend gegeven brengt juist de intersectie van de theoretische ethische preoccupaties en de praktische morele opties dicht bij elkaar. De onzekerheidsfactor is in het kader van de redelijke – veel méér dan een rationele – organisatie van onze toekomstigheid een theoretisch en beleidsmatig praktisch punt van consideratie, zonder dat zij voert naar een ‘urgentietemporaliteit’ alléén.

Hiervoor heb ik gepleit ten gunste van een continuümvisie als het gaat om het omgaan met tijd en tijdelijkheid. Maar tegelijk heb ik gewaarschuwd tegen een ethisch denken naar het voorbeeld van het rampenscenario. De urgente vraagstukken van een verantwoording in de openbaarheid der beleidsopties, gevolg van de globalisering van economieën, technieken, wereldgodsdiensten en wetenschappen, hebben niet de eigenschappen van ‘morgen kan het allemaal voorbij zijn’, of ‘het is nu of nooit’. Wie zich inlaat met het dispuut tussen enerzijds de marktideologen van De Wereldbank en het IMF – gehoorzaamend aan de ‘Washington-consensus’ waarover de ex-vice-voorzitter van De Wereldbank en Nobelprijswinnaar Economie, Joseph Stiglitz, zo’n scherpe analyse presenteerde – en anderzijds de ‘anders-globalisten’, weet dat het geenszins beantwoordt aan een Ground Zero of The Day After. Hetzelfde kan ik opmerken over de discussies aangaande het Kyoto-verdrag. Wat in beide gevallen urgent is, is het met het oog op een betere toekomst, niet in functie van een heden dat dadelijk zal aflopen. En wat in beide gevallen toekomst heeft, geldt vanuit het gezichtspunt van de urgentie.

Wanneer De Wereldbank en de Wereldhandelsorganisatie (WTO) pleiten voor de opbouw van ‘instituties voor de markten’, hebben ook zij toegegeven aan de idee dat het onafwendbaar en noodzakelijk is dat de globalisering van de economieën wordt ingebed in instituties die een regelgevende en controlerende functie zullen vervullen met het oog op een betere toekomst. Met Joseph Stiglitz zou ik vooropstellen dat vooral de opbouw van instituties voor de ‘instituties voor de markten’ noodwendig is geworden. De Wereldbank heeft met haar publicaties

onder de algemene verzameltitel *World Development Report* heel eenzijdig die constructie van mondiale instituties voor de ‘markten’ beklemt. Men kan zoiets lezen in het 2002 *World Development Report* met de titel waar ik al naar heb verwezen: ‘Building Institutions for Markets’. Bij monde van haar voorzitter schrijft De Wereldbank:

[...] effective institutions [...] (designed) to complement what exists – in terms of other supporting institutions, human capabilities, and available technologies [...] (To) connect communities of market players through open information flows and open trade [...] Linking communities of people in networks of information and trade is thus priority for those building market-supporting institutions [...] [To] promote competition among jurisdictions, firms, and individuals.

De woorden van de voorzitter, James D. Wolfensohn, die hoofdzakelijk de eigen instelling bekrachtigen, blijven vastzitten aan een limietloze ontwikkeling om de ontwikkeling, waarbij opvattingen als ‘verandering van het menselijke gedrag om het menselijke gedrag te veranderen’, ‘innovaties om de vernieuwingen effectief te maken’, ‘creatie van nieuwe instituties om de instituties te vernieuwen’, enzovoort, kritiekloos aan de orde zijn.

De opbouw van instituties met het doel de ‘instituties voor de zogenaamde vrije markten’ – dat laatste is eigenlijk een interne tegenstrijdigheid – te omkaderen heeft vanuit een ‘common morality’ perspectief, waarbij wij voorbij weten te gaan aan de valstrikken van de tegenstelling tussen de theoretische en de praktische ethiek, te maken met andere aangelegenheden dan die waarover de rapporten van de marktideologen in eng economistische zin spreken. De instellingen die nodig zijn betreffen de Universele Jurisdicte en de misdaden tegen de mensheid en de menselijkheid, de bescherming van minderheden (mensen, gemeenschappen, talen, culturen), de billijkheid tussen de generaties, de billijkheid tussen de regio’s op wereldniveau, de billijkheid tussen de soorten, de billijkheid tussen mensen en hun natuurlijke omgeving.

De lijst is niet exhaustief. Zoals hiervoor al aangeduid, lijkt het mij nutteloos om te betrachten exhaustieve lijsten te maken van vraagstukken, probleemvelden, ‘issues’. Een globale ethiek moet niet het resultaat zijn van het door mij afgewezen *à la carte*-systeem (A. Edel). In alle vraagstukken schuilt wellicht een gemeenschappelijk fundament van waaruit een synthetische benadering kan prevaleren. Hans Küng heeft het gevonden in het beginsel van de verantwoording voor de toekomst (*Mitwelt, Umwelt, Nachwelt*). Ik laat het aan de lezer om te overwegen en te oordelen of dit fundament diep genoeg ligt. Mij komt het voor dat met de modernisering van de wereldsamenleving – een proces dat een aanvang heeft genomen in de zestiende eeuw en daarna slechts aan kracht en onstuimigheid heeft gewonnen – de tegenstelling tussen de algemene economie van het leven en de beperkte economie van doelen en middelen aan de orde is.

Tot slot: telkens wanneer het succes van de beperkte economie van doelen en

middelen ten koste gaat van de algemene economie van het leven, het evenwicht tussen beide wordt verbroken, dringen zich vraagstukken op die in hun verscheidenheid onderwerp zijn van de ‘common morality’. Misschien is dit voor mij ook de reden dat Peter Singers *One World. The Ethics of Globalization*¹⁴ wat tegenvalt, omdat de auteur het – niettegenstaande een knappe retorica waarin hij per ‘issue’ naar rechtvaardigende beginselen en argumentaties zoekt – houdt bij een juxtapositie van vier probleemvelden: atmosfeer, economie, jurisdictie en wereldsamenleving. Dit is zeker méér dan een *à la carte*, maar het is veel minder dan een synthetische kijk die vanuit de zoektocht naar gemeenschappelijke fundamenten van de vier verschillende probleemvelden wordt gegenereerd. Vanuit de concepten van de ‘algemene’ en de ‘beperkte economie’ kan een synthetische kijk worden ontwikkeld,¹⁵ de valstrik van het ‘diepe ecologische denken’ vermijdt. Wat zal toelaten de theoretische met de praktische preoccupaties samen te houden, en aan dwingende en urgente beleidsvragen – waarmee zowel de openbare ethiek als de zoektocht naar een verdedigbare ‘common morality’ in verband staat – te denken. Ik neem aan dat het de versterking van onze temporele voorstellingen en de verscheurdheid in onze relatie met de tijd zal kunnen verhelpen. Fijn resultaat toch, want dan is de wereld niet de Titanic en is *Judgment Day* voor later.

Noten

- 1 De auteur dankt in het bijzonder Wim Vandekerckhove voor de boeiende gesprekken die zijdelings met het onderwerp van zijn bijdrage verband houden. Veel dank is hij ook verschuldigd aan de eindredacteuren van het boek die geduldig wachtten op de bijdrage en ze bovendien aan een kritische lectuur onderwierpen. Het spreekt vanzelf dat de gebreken alleen maar op rekening van de auteur zijn te schrijven.
- 2 Verschenen in: Arjun Appadurai, *Globalization*. ed. Durham & London: Duke University Press 2001, p. 90-113. Jérôme Bindé is directeur van de Analyse en Voorspellingen bij de Unesco te Parijs. Met Federico Mayor publiceerde hij in 1999 het boek *The World Ahead: Our Future in the Making* (1999).
- 3 Om te veel dubbeltellingen te vermijden heb ik de vliegtuigrampenfilms buiten beschouwing gelaten (in het totaal bijna 100 tussen 1950 en 2004).
- 4 In 1935 realiseerde ES een Hollywood-versie van *The Last Days of Pompei*. Mario Caserini had in 1913 een eerste versie gemaakt, een vroeg hoogtepunt van de Italiaanse stomme film van voor de Eerste Wereldoorlog. Peter Hunt deed in 1984 het verhaal van de dramatische gebeurtenissen nog eens over in een televisiefilmversie. De door John Lafia in 2004 gerealiseerde film, 10,5 (*The big one is only beginning*), een film waarin ironisch genoeg ook Hollywood – de droomfabriek van de grootste imperialistische mogendheid van de laatste twee eeuwen – met een ultieme en finale ondergang wordt bedreigd, refereert nog eens aan de diepe angsten voor de totale vernietiging van de *Land of Plenty*, waarvoor de ondergang van Pompeji het archetype is.
- 5 De lezer vindt goed gegroeperde informatie op de volgende website: <http://www.disasteronline.com/> waar inhoudsbeschrijving wordt gekoppeld aan een ‘rating’ systeem en een genre-indeling.
- 6 David Brower, *Let the Mountains Speak, Let the Rivers Run: A Call to Those Who Save the Earth*, San Francisco: Harper, 1996 (geciteerd door Bindé, o.c., p. 98).

- 7 Oorspronkelijk: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979. In de titel verwees de auteur ondubbelzinnig en in een kritische reflectie naar Ernst Blochs *Das Prinzip Hoffnung*. In het tweede deel van zijn boek zette Jonas zich duidelijk af tegen de door Bloch gekoesterde ideeën van de ‘emancipatorische rede’, het ‘anticiperende bewustzijn’ (ondertitel van deel 2 van *Das Prinzip Hoffnung*), en van de utopische spiritualiteit (cf. Blochs *Geist der Utopie*, uit 1923). Ik ga op deze plaats voorbij aan het verkeerd begrijpen door Jonas van Blochs emancipatorische denken, dat trouw was aan het devies: ‘In unsere Hände ist das Leben gegeben.’ Het devies bevat niet dat het leven ‘van ons’ is. Wat gegeven is, is geen bezit waar de mens geen verantwoording over verschuldigd is. Wat is gegeven, is bindend en daarom verplichtend. Dit is het substraat van de verantwoordelijkheid. De ‘droom voorwaarts’ is ‘een droom’ over wat ons voor de toekomst van de kleinkinderen van onze kleinkinderen in bewaring – in handen – is gegeven.
- 8 Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München/Zürich: Piper, 1990 (in 1992 als pocketuitgave, sindsdien verscheidene heruitgaven).
- 9 Waarmee Hans Küng, mijns inziens terecht, wil afwijken van de onterechte en niet gefundeerde kritiek die Hans Jonas heeft geformuleerd op de kantiaanse ethiek in zijn genoemde boek. Hij onderstreept daarmee ook dat hij wil voorbijgaan aan de moraal-filosofische visie, die zegt dat het accent op het ‘humanum’ berust op ‘subjectivisme’ en op ‘antropocentrisme’.
- 10 In het Duits klinkt het beter: *Verantwortung für die Mitwelt und Umwelt, aber auch für die Nachwelt*. Cf. Hans Küng, o.c., p. 52-53.
- 11 Voor de publicatie van het boek werkte Abraham Edel samen met twee andere auteurs: Elizabeth Flower en Finbarr W. O’Connor. Het werd gepubliceerd bij Temple University Press, Philadelphia.
- 12 Zie de op initiatief van Kofi Annan en onder zijn auspiciën uitgegeven bundel, *Crossing the Divide. Dialogue among Civilizations*, oorspronkelijk gepubliceerd: New Jersey: Seton Hall University, South Orange. In het boek wordt werk gemaakt van een pragmatisch georiënteerde dialoogethiek. Het paste in het kader van resolutie 53 van de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties, een artikel dat inhield de constructieve dialoog tussen de culturen in het derde millennium te stimuleren en te verdedigen en dat tegelijk het jaar 2001 uitriep tot ‘Jaar van de dialoog tussen de culturen’.
- 13 Zie voor de elektronische versie: http://www.unesco.org/culture/policies/ocd/html_eng/chapter3.shtml.
- 14 Het boek werd in 2002 gepubliceerd bij Yale University Press (New Haven & Londen).
- 15 Het punt werd bij de oprichting in 1996 van het *Centrum voor Ethiek en Waardeonderzoek*, Universiteit Gent, in de programmatekst aan de orde gesteld en toen verbonden met het pragmatische perspectief van Abraham Edel. Wij waren toen onwetend van het initiatief van Alain Caillé en Gerald Berthoud, die in 1980-1981 bescheiden waren gestart met het project MAUSS, dat sinds 1993 een veel ruimere bekendheid heeft gekregen. MAUSS staat voor ‘Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales’, maar verwijst eveneens naar Marcel Mauss, de Franse socioloog die tussen de twee wereldoorlogen het thema van de algemene en de beperkte economie in zijn boek *Le don* had geformuleerd.

VAN MIJ MOGEN
ZE VOOR DE SCHIJN
GETROUWD ZIJN,



MAAR VOLGENS
ONZE NORMEN
EN WAARDEN



MOETEN ZE
HET DAN OOK
BLIJVEN.



Multiculturele samenleving, huwelijksmigratie en humanisme

Peter Derkx¹

Mijn vader was in Marokko winkelier en sociaal-democraat. [...] Het is voor veel moslims niet gemakkelijk om de Nederlandse samenleving van de eenentwintigste eeuw te betreden. Ze komen uit landen waar geen democratische traditie bestaat en waar ze de overheid wantrouwen. [...] Vaak is de religie het enige houvast dat ze hebben. Religie moet daarom een belangrijke plaats in de samenleving hebben, met handhaving van de scheiding van kerk en staat. We moeten niet toestaan dat fundamentalisten de islam kidnappen. [...] Zelf ben ik niet echt religieus. Ik vind dat je religie en politiek gescheiden moet houden. Ik ben me pas sinds '11 september' moslim gaan noemen.

Dit zijn geen uitspraken van mijzelf. Het zijn recente uitspraken van Mohamed Sini, voorzitter van de Stichting Islam en Burgerschap.² Toen ik Sini hoorde, schrok ik van de laatste zin: pas sinds 11 september ben ik me moslim gaan noemen. Het deed me te veel denken aan de jaren dertig van de twintigste eeuw. Volledig in de Nederlandse samenleving geïntegreerde mensen van joodse afkomst werden toen door de opkomst van de nazi's gedwongen zichzelf weer voor alles als jood te beschouwen. Dat dit bij mij opkwam is niet omdat ik in de huidige situatie bepaalde mensen op een lijn stel met nationaal-socialisten. Zeker niet. Het gaat me erom dat ik ook nu een groep zie waarvan het etnisch en religieus afwijkend zijn, benadrukt wordt en ten opzichte van wie empathie en solidariteit veelal ontbreekt. Een dergelijk klimaat kan tot onzalige ontwikkelingen leiden.

Evenals Sini denk ik dat het politieke en culturele klimaat in Nederland ingrijpend veranderd is sinds de aanslagen in New York en Washington op 11 september 2001 en sinds de snelle opkomst van de beweging waar Pim Fortuyn zowel woordvoerder als katalysator van was. Deze omslag vraagt om een doordenking vanuit het perspectief van humanisme en levensbeschouwing.

Allereerst: wat is er nu veranderd? 'De terroristische aanvallen op het World Trade Center en het Pentagon [...] hebben vermoedelijk nergens anders in Europa tot een grotere ontlading van openbaar wantrouwen tegenover de islam geleid dan in Nederland' (Prins 2002: 241). Je hoeft ook niet meer genuanceerd na te denken en te formuleren. Je moet in een zwart/wit schema flink zijn en punten scoren. Volgens sommigen is zelfs de tijd van overleg en compromissen voorbij.

Het andere politieke klimaat heeft ook gevolgen voor het beeld van de samenleving die wij Nederlanders willen. Toen Frits Bolkestein, die eind jaren zeventig lid was van het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond, in 1991 een debat

startte over de integratie van minderheden (Bolkestein 1992: 179-210), was de multiculturele samenleving nog een ideaal met een breed draagvlak. Het lijkt erop dat velen inmiddels zijn overgestapt naar het ideaal van een monocultureel Nederland, inclusief onze minister-president. Het is moeilijk om vat te krijgen op wat Balkenende precies bedoelt. Duidelijk is dat hij veel kritiek uit op het concept van de 'multiculturele samenleving' in verband met 'doorgeschoten tolerantie'. Hij vindt dat de gemeenschappelijke Nederlandse cultuur dwingender aan immigranten moet worden voorgehouden met het oog op hun integratie. Onder cultuur verstaat hij 'het geheel van opvattingen met betrekking tot de zin van het bestaan; waarden, normen en betekenissen, die mensen inspireren en activeren' (Balkenende 2002). De gemeenschappelijke Nederlandse cultuur blijkt bij Balkenende soms te verwijzen naar de beginselen van de democratische rechtsstaat en onze grondwet, maar soms lijkt ze ook te verwijzen naar een verder ingevulde joods-christelijke cultuur. Wat Balkenende ook bedoelt, ik meen dat ten onrechte afscheid wordt genomen van de waarden en normen van de verdraagzame multiculturele samenleving.

Ik behandel hier de vraag of het ideaal van de multiculturele samenleving nog zin heeft, en ik doe dat vanuit een humanistisch perspectief. Ik ga eerst in op de idee van een multiculturele samenleving. Vervolgens bespreek ik de kwestie van de Turkse en Marokkaanse huwelijksmigratie naar Nederland om te bezien wat een en ander in de praktijk betekent. Ik doe dit omdat ik ervan overtuigd ben dat een enkel uitgewerkt voorbeeld meestal meer verheldert dan lange abstracte verhandelingen. Ik zal eindigen met wat uitdrukkelijker stil te staan bij de islamitische en humanistische kant van de zaak.

Een normatieve theorie van de multiculturele samenleving

Ik geef nu heel in het kort een theorie over het ideaal van de multiculturele samenleving. Ik maak daarbij vooral gebruik van het boek *Culture, Citizenship and Community* van de politiek filosoof Joseph Carens. Uiteraard zijn er meer goed beargumenteerde theorieën over de manier waarop een multiculturele samenleving het beste gestalte kan worden gegeven.³ De inzet van mijn verhaal hier is niet dat Carens per se de beste theorie over de multiculturele samenleving heeft. Ik gebruik zijn theorie om te laten zien dat het zinvol kan zijn om vast te houden aan de multiculturele samenleving als een ideaal om naar te streven.

Allereerst is belangrijk om in te zien dat *culturen* zich ontwikkelen en voortdurend veranderen. Culturen bevatten altijd elementen die met elkaar in strijd zijn en culturen beïnvloeden elkaar. Culturen worden voortdurend geïnterpreteerd en geherïnterpreteerd door dragers van die cultuur én door buitenstaanders. Een individu kan tegelijkertijd invloed ondergaan van en actief participeren in meerdere culturen. 'Culturen zijn vage, meerduidige, ambigue met elkaar verknoopte complexen van opvattingen en praktijken die bepaalde mensen gemeenschappelijk hebben' (De Ruijter 2000: 30).

In lijn met het voorafgaande is iemands *identiteit* gedeeltelijk subjectief bepaald en gedeeltelijk objectief opgelegd, tegelijkertijd sociale toewijzing en individuele toe-eigening. Een identiteit is in sommige situaties keuze, in andere situaties meer lot. Mensen kunnen naar zichzelf kijken, een rol spelen, maskers opzetten en afstand van hun identiteit nemen, maar niet altijd en niet helemaal. In de woorden van cultureel antropoloog Arie de Ruijter:

Mensen zijn niet te reduceren tot boekhouders die telkens een nieuwe identiteit aannemen al naar gelang de kosten-baten balans. Affecties en emoties blijken intrinsiek verweven met argumenten en belangen [...] [E]ssentie en constructie inzake cultuur gaan vaak hand in hand. (De Ruijter 2000: 21)

Cultuur en identiteit kunnen uiterst belangrijk zijn voor mensen. Keuzes van individuen vinden namelijk plaats binnen een culturele context die hun keuze zinvol maakt. Ik voeg hieraan toe dat *levensbeschouwingen*, waaronder godsdiensten, vaak een belangrijk onderdeel van een cultuur zijn. Culturen en levensbeschouwingen zijn soms moeilijk uit elkaar te houden, maar ze vallen niet samen. Turks is niet hetzelfde als islamitisch, Europees niet hetzelfde als christelijk.

De normatieve vraagstukken van de multiculturele samenleving betreffen de maatschappelijke gevolgen van overeenkomsten en verschillen tussen culturen en identiteiten. Welke overeenkomst moet worden geëist? Welke verschillen moeten worden verdragen? Democratie in een multiculturele samenleving vereist twee soorten *rechtvaardigheid*. Enerzijds moet de staat rechtvaardig zijn in de zin van neutraal met betrekking tot verschillende visies op wat de goede manier van leven is. Uit respect voor de gelijkheid en vrijheid van individuele mensen moet de staat zich onthouden als het gaat om de keuze tussen culturen, levensbeschouwingen en identiteiten. Anderzijds vereist democratie dat de staat rechtvaardig optreedt in de zin van zich verdiepend in de identiteit, cultuur en levensbeschouwing van de verschillende betrokkenen en in wat ze echt belangrijk vinden.

De eerste vorm van rechtvaardigheid kan men aanduiden met woorden als *neutraliteit*, *afzijdigheid* en *niet-inmenging* en vraagt dat de staat abstraheert van veel bijzonderheden. Bij de tweede vorm van rechtvaardigheid gaat het om *redelijke weging* (Carens gebruikt het woord *evenhandedness*)⁴ en dan moet de staat zich juist goed informeren over de concrete situatie van mensen. Belangrijk is dat rechtvaardigheid als redelijke weging niet in de plaats komt van rechtvaardigheid als neutraliteit, maar er een aanvulling op is. De gegevens van de specifieke kwestie en context zijn niet alleen beslissend voor wat een redelijke weging oplevert, maar ook voor welk soort rechtvaardigheid aan de orde is of doorslaggevend moet zijn.

Waarom is het niet genoeg dat de staat cultureel neutraal is en zich onthoudt van een voorkeur voor een bepaalde cultuur? Ten eerste omdat volledige neutraliteit onmogelijk is. De verschillen in staatsinrichting tussen Nederland, Frankrijk

en de Verenigde Staten zijn culturele verschillen. Ook de keuze voor bepaalde officiële talen, nationale feestdagen, standbeelden, straatnamen en winkelsluitingswetten getuigt van een bepaalde culturele voorkeur. Evenzeer geldt dit voor het al dan niet toestaan van levensbeschouwelijke symbolen en rituelen in de school en voor de keuze welke sporten (vooral) door de overheid worden gesubsidieerd.

Dit leidt tot de tweede reden waarom neutraliteit niet het enige is waar de overheid op moet mikken. Als erkend wordt dat volledige neutraliteit ten opzichte van verschillende culturen, verschillende opvattingen over de beste manier van leven, niet mogelijk is, dan ligt de weg open voor het nastreven van een tweede doel: een redelijke weging van wat er voor de verschillende partijen op het spel staat.

Uiteindelijk gaat het erom dat de vrijheid van alle individuen wordt bevorderd en soms kan dat het beste door een beleid te voeren dat gunstig is voor bepaalde culturele minderheidsgroepen. Het te dwingend opleggen van de meerderheidscultuur belemmert de vrijheid van leden van culturele minderheden en schaadt de gelijkheid van alle individuele burgers om hun eigen levenspad te kiezen.

Het is duidelijk dat ‘redelijke weging’ nogal onbepaald is en geen eenduidig recept oplevert voor hoe te handelen, maar dat is ook goed. Het enkele ideaal van rechtvaardig overheidsoptreden als geen partij kiezen belemmert het zicht op wat er in feite meestal gebeurt, en het zet niet aan tot het zich verdiepen in de specifieke context, wat juist erg noodzakelijk is. Het oog hebben voor de bijzondere historische context en de concrete situatie van mensen is kenmerkend voor het humanisme.⁵

Het is goed hieraan toe te voegen dat wat neutraal is ook afhankelijk is van de (steeds veranderende) omstandigheden. Door de komst van groepen moslims en hindoes naar Nederland bleek de Nederlandse wet op de lijkbezorging niet cultureel neutraal. In 1991 en 1998 werd die wet aangepast, zodat het nu is toegestaan het lichaam zonder kist te begraven (een wens van moslims) en als nabestaanden zelf de plaats uit te zoeken waar de as van de overledene wordt uitgestrooid (een wens van hindoes) (Saharso 2000: 11). Eerder was al gebleken dat ook zonder moslims en hindoes Nederland al lang een multiculturele samenleving was. Van 1874 tot 1955 heeft er tussen vrijdenkers en christenen een *culture war* gewoed over het wettelijk toestaan van crematie (Van Baalen e.a. 2001a; Nabuurs 2003: 98-100). Over fundamentele politieke beginselen wordt voortdurend onderhandeld. Algemene beginselen moeten steeds opnieuw in bijzondere situaties worden toegepast. Bij die toepassing blijkt keer op keer dat het beginsel niet zo neutraal geformuleerd is als we dachten.

De discussie over interpretaties en weging van principes, rechten en belangen is op het ogenblik bijzonder fel als het gaat over de positie van vrouwen in de cultuur van islamitische minderheden in Nederland. In Nederland is de afgelopen decennia een spanning gegroeid tussen aan de ene kant een openbare cultuur waarin gelijke kansen voor mannen en vrouwen in het onderwijs en op de

arbeidsmarkt de norm is, en aan de andere kant een aantal subculturen en gezinnen waarin een sterke seksebepaalde rolverdeling geldt. Die spanning is moreel gezien onvermijdelijk en ook aanvaardbaar.

De democratische overheid kan in de openbare ruimte niet neutraal zijn wat sekserollen betreft en hoort hierin dus een doordachte keuze te maken. Die keuze hoeft in een multiculturele samenleving niet altijd een keuze voor verschil boven gelijkheid te zijn. De Nederlandse overheid heeft sinds de wetwijzigingen van 1955-57 (Van Baalen e.a. 2001b) langzaam maar zeker steeds duidelijker gekozen voor vergaande gelijkheid tussen man en vrouw. In een multiculturele samenleving hoort een overheid die democratisch wil zijn en het liberale beginsel onderschrijft, tegelijkertijd zoveel mogelijk ruimte te laten aan mensen die een andere keuze voorstaan. De overheid hoort ervoor te zorgen dat vrouwen kunnen kiezen voor een betaalde baan en mannen voor alleen het huishouden. Daarvoor is gelijkheid in de openbare ruimte nodig. De overheid hoort dergelijke keuzes echter niet op te dringen. Als een vrouw in overleg met haar mannelijke partner kiest voor de traditionele rolverdeling tussen de seksen, mogen haar vriendinnen die keuze bestrijden maar de overheid niet.

De multiculturele samenleving als ideaal is een liberaal-democratische samenleving waarin de staat allereerst de gelijkheid van alle burgers en de mensenrechten erkent en zoveel mogelijk handhaaft. Verder wordt het bestaan van culturele verschillen die moreel en politiek relevant zijn, erkend, aanvaard en geapprecieerd. Ten slotte wordt op een rechtvaardige wijze met die verschillen omgegaan, zodat zoveel mogelijk mensen zoveel mogelijk kunnen leven volgens hun eigen opvatting over wat een zinvol leven is.⁶

Het gaat bij de multiculturele samenleving als ideaal niet om een absoluut ideaal van een te omschrijven en na te streven stabiele toestand. Het ideaal van een multiculturele samenleving houdt ook niet in dat een monoculturele samenleving per se vermeden zou moeten worden, als zij zou 'dreigen' te ontstaan (Musschenga 2001). Uitgangspunt is alleen dat het levensbeschouwelijk en waardepluralisme waarschijnlijk nooit en zeker niet snel zal verdwijnen. Een samenleving kan ook nooit met een schone lei beginnen en zo een cultureel-neutrale start maken. Bovenal wordt erkend dat de waardevolle dingen in het leven altijd enigszins ten koste van elkaar gerealiseerd worden. Dit laatste inzicht zou men 'tragisch-humanistisch' kunnen noemen. Zelfs als alle mensen geneigd zouden zijn tot het goede, dan nog kent het menselijk leven en samenleven zijn onvermijdelijke tekorten. Een ideale samenleving waarin vrijheid en gelijkheid beide volmaakt verwerkelijkt zijn is theoretisch onmogelijk. De geschiedenis van Rusland, China en Cambodja laat bovendien zien dat de idee dat de volmaakte samenleving mogelijk en maakbaar is, rampzalige gevolgen kan hebben (Glover 1999). Een zinvol ideaal is: samen in onophoudelijk overleg beslissingen nemen en instituties bijstellen die in de wisselende omstandigheden een zo goed mogelijke balans tot stand brengen tussen de diverse (combinaties van) waarden die individuele mensen belangrijk vinden (Berlin 1991).

Turkse en Marokkaanse huwelijksmigratie

In het licht van het voorafgaande zal ik nu enkele punten uit het debat over de Turkse en Marokkaanse huwelijksmigratie naar Nederland bespreken. De huwelijksmigratie is een goede keuze als men zoekt naar een casus die de belangrijkste existentiële, sociale en politieke elementen bevat uit het hedendaagse debat over de multiculturele samenleving. Ik begin met een aantal gegevens op een rijtje te zetten om te weten waar we het over hebben.⁷

Van alle migranten die jaarlijks naar Nederland komen gaat het bij ongeveer 7% om een Marokkaanse of Turkse huwelijksmigrant. In 2001 vestigden ruim 20.000 huwelijksmigranten zich in Nederland. Bij eenderde daarvan (circa 7000) ging het om buitenlandse partners van autochtone Nederlanders. Bij iets minder (circa 6500) ging het om huwelijksmigranten uit Marokko of Turkije. (Adviescommissie voor Vreemdelingenzaken 2004; Orobio de Castro 2003: 138-142).

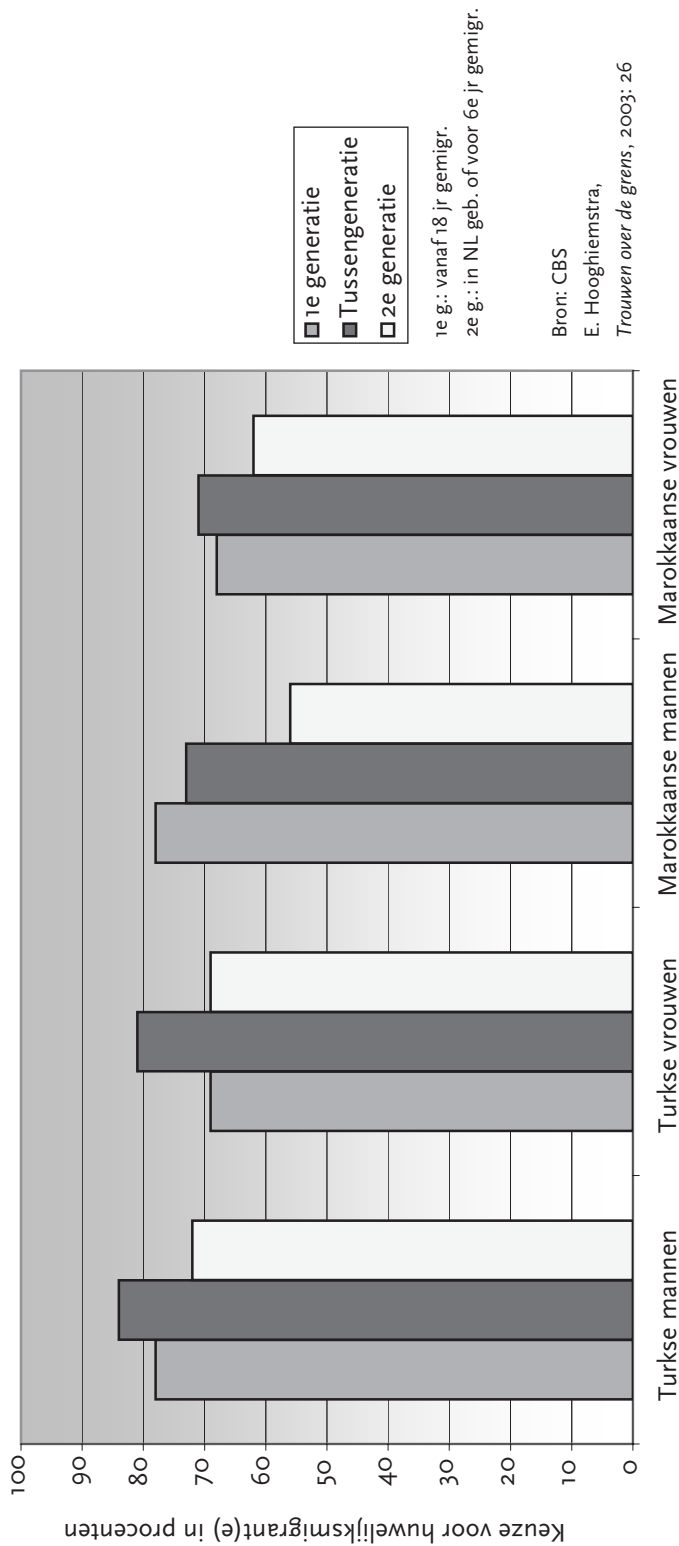
Het aantal in Nederland gevestigde Turken en Marokkanen dat met een autochtone Nederlander trouwt is laag. Dit aantal neemt wel toe, maar langzaam. Nederlandse Turken en Marokkanen met huwelijksplannen kiezen vooral tussen een herkomstgenoot uit Nederland en een huwelijksmigrant uit het land van herkomst. De keuze voor een huwelijksmigrant is binnen de tweede generatie nog steeds overheersend. Het aantal dat kiest voor een herkomstgenoot uit Nederland neemt toe, maar ook deze verschuiving gaat vrij langzaam. Er komen ongeveer evenveel mannelijke als vrouwelijke huwelijksmigranten van Marokko en Turkije naar Nederland toe. Zie ook de twee grafieken.

Wat zijn nu de oorzaken en motieven achter de voorkeur voor een huwelijksmigrant? Ik beperk me tot de tweede generatie en de periode sinds 1990 en ik baseer me vooral op het recente proefschrift *Trouwen over de grens* van Erna Hooghiemstra.⁸ Ik noem de belangrijkste oorzaken en motieven en kies er een paar uit om iets dieper op in te gaan.

Vanwege de voortdurende slechte economische situatie aldaar⁹ en het grote welvaartsverschil met Nederland is er een hoge *migratiedruk* en een groot aanbod van huwelijkskandidaten vanuit Marokko en een aantal regio's in Turkije. Door vaak hecht gebleven *transnationale banden* tussen de leden van de eerste generatie en hun land van herkomst is de 'huwelijksmarkt' voor Turken en Marokkanen in Nederland duidelijk grensoverschrijdend. Migratie in het kader van een huwelijk is bijna nog de enige *juridische mogelijkheid* om Nederland binnen te komen. Het percentage huwelijksmigranten van het totale aantal immigranten is hoger geworden, omdat de andere mogelijkheden om Nederland binnen te komen er bijna niet meer zijn.

Volgens twee passages in de koran (Soerat al-bakara vs. 221 en Soerat al-ma'ida vs. 5) gelden voor een huwelijk de volgende regels. Het is altijd het beste als moslims trouwen met moslims. Het is voor niet-moslims wel mogelijk om voor het huwelijk tot de islam over te gaan. Een islamitische vrouw mag alleen trou-

Keuze voor huwelijksmigrant(e) uit land van herkomst van in Nederland gehuwde Turkse en Marokkaanse mannen en vrouwen, naar migratiegeneratie, 1 januari 2000, in procenten



1e g.: vanaf 18 jr gemigr.

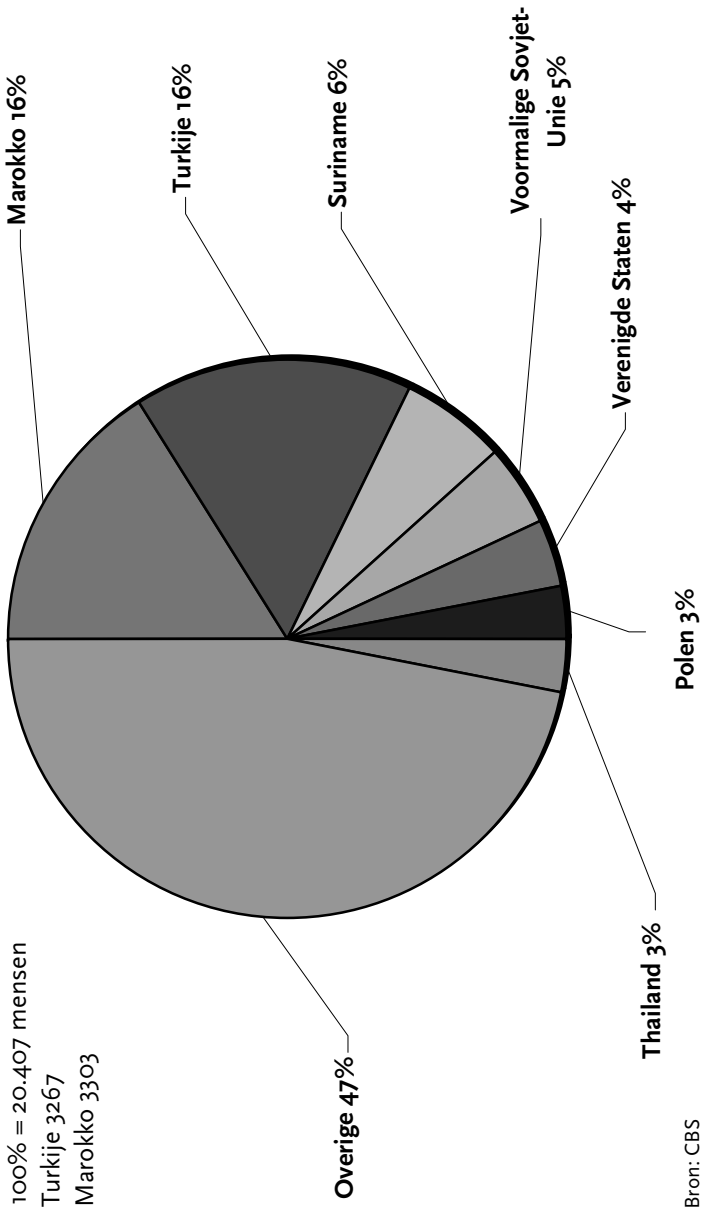
2e g.: in NL geb. of voor 6e jr gemigr.

Bron: CBS

E. Hooghiemstra,

Trouwen over de grens, 2003: 26

Huwelijksmigranten in 2001 uitgesplitst naar land van herkomst



wen met een islamitische man. Een islamitische man mag alleen huwen met een niet-islamitische vrouw als zij een christelijke of joodse achtergrond heeft. Een huwelijk met een polytheïste mag niet. Het is niet vanzelfsprekend hoe deze passages veertienhonderd jaar later in een heel andere samenleving geïnterpreteerd moeten worden, maar het is een feit dat ze een huwelijk van een moslim met een niet-moslim nog steeds minder 'normaal' maken. De kans dat een Turkse of Marokkaanse jongere trouwt met een autochtone Nederlandse partner is ook betrekkelijk klein, omdat belangrijke ontmoetingsplekken gekenmerkt worden door een hoge mate van *etnische segregatie*.

Jongens en meisjes reageren verder verschillend op de Nederlandse samenleving, zodat ze uit elkaar groeien en vaak het gevoel hebben dat ze geen geschikte huwelijkspartner voor elkaar zijn. Wat betreft de verdeling van het kostwinnerschap, de huishouding en zorg en opvoeding hebben Turkse en Marokkaanse meisjes moderne opvattingen. De Marokkaanse meisjes denken zelfs geëmancipeerder dan autochtone meisjes. Marokkaanse en vooral Turkse jongens blijven wat dit betreft ver achter bij de meisjes (Pels 2004: 5-6). De jongens gaan ervan uit dat de meisjes van gelijke herkomst modernere partners zoeken dan zij zelf zijn of willen worden. De meisjes hebben de ervaring dat de jongens niet erg veel vertrouwen hebben in hun zorgkwaliteiten en ook dat hun goede naam vaak (en in hun ogen gewoonlijk ten onrechte) in twijfel wordt getrokken.

Anders dan bij hun ouders het geval was, worden de Turkse en Marokkaanse jongeren zelden of nooit uitgetrouwde, zeker niet in Nederland. De *regels voor de omgang tussen jongens en meisjes* zijn echter nog niet toegesneden op de sterke behoefte van de jongeren om zelf uit liefde hun partner te kiezen. Er bestaat nauwelijks vrijheid om mogelijke kandidaten in een ontspannen sfeer te leren kennen. Er rust een taboe op vertrouwelijke omgang tussen man en vrouw in de publieke ruimte en dat taboe wordt vaak geacht voort te vloeien uit het islamitische geloof. De leden van de Turkse en Marokkaanse gemeenschappen in Nederland houden elkaar nauwlettend in de gaten en beoordelen de omgang met het andere geslacht al gauw als te intiem. Vooral de meisjes hebben daar veel last van. Naast het kiezen voor een harde confrontatie met ouders en familie zijn er drie opties voor een jongen en een meisje om elkaar beter te leren kennen: geheime afspraakjes, openlijk een relatie aangaan maar dan heel snel trouwen, of familie inschakelen. Hoe groter *de rol van de familie*, hoe groter de kans dat een partner afkomstig is uit haar (transnationale) netwerk. Marokkaanse en Turkse jongeren noemen hun cultuur een wij-cultuur in onderscheid van het individualisme van de autochtone Nederlanders. Jonge Turken en Marokkanen voelen zich sterk verbonden met hun familie en vinden een intensieve omgang ermee vanzelfsprekend. Ze willen hun partner zelf kiezen, maar vinden het volstrekt normaal dat in elk geval hun ouders zich met de keuze bemoeien.

Jongens en meisjes leven in twee verschillende werelden

Jongens besteden het grootste deel van hun tijd buitenshuis en zijn daar niet erg gebonden aan gedragsregels. Ze gaan met leeftijdgenoten om, meest van gelijke herkomst, en knopen ook vaak relaties aan met autochtone meisjes. Als ze 'serieus' worden, zoals ze het vaak zelf noemen, gaan ze echt op zoek naar een partner. Dat is vaak een ander soort vrouw dan de autochtone meisjes met wie ze omgaan. Ze willen een traditionele vrouw die thuis blijft en die ze niet meenemen als ze zelf op stap gaan. Het opleidingsniveau is van weinig belang. Ze zoeken vooral een goede moeder voor hun kinderen en een goede schoondochter voor hun eigen moeder. Voor de jongens is verder de reputatie van een meisje van het grootste belang. Dit complex van eigenschappen is voor hen de betekenis van 'ware liefde'.

Meisjes worden geacht in het openbaar allerlei regels in acht te nemen. In de praktijk zijn zij als enigen strikt aan de islamitische maagdelijkheidsnorm gehouden. De indruk is dat de meeste meisjes hun tijd vooral thuis besteden, aan hun opleiding en aan activiteiten in gezinsverband. Voor meisjes is de jeugd in hoge mate een periode waarin ze overgaan van het ene serieuze leven (onderwijs, huishouden, ingetogen gedrag) naar het andere (zorg voor het eigen gezin). Ze doen het ook opvallend goed in het Nederlandse onderwijs. Hun havo/vwo-deelnamecijfer is in het derde leerjaar even hoog of hoger dan dat van de jongens uit hun herkomstgroep (Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid 2004: 415). Turkse en Marokkaanse meisjes hebben vaak kritiek op het onvolwassen en hypocriete gedrag van de zelf vaak niet zo maagdelijke jongens en ze willen meer vrijheid. Meisjes zoeken vooral een partner met wie ze op voet van gelijkheid kunnen communiceren. Vooral als ze kiezen voor een partner uit het land van herkomst, zijn praktisch alle meisjes erop uit om een zo hoog mogelijk opgeleide man te trouwen.

Zowel jongens als meisjes zien een huwelijk met een partner in het land van herkomst niet als ideaal. Vooral de meisjes twijfelen nogal eens aan de werkelijke motieven van mannelijke huwelijksmigranten. Zowel meisjes als jongens vrezen de te verwachten problemen van een huwelijksmigrant met de integratie in de Nederlandse samenleving. Dat ze er toch vaak voor kiezen om te trouwen met een partner uit het land van herkomst is het resultaat van een complex van factoren, dat ik nu generaliserend en in hoofdlijnen geschetst heb.

Nieuw regeringsbeleid

De huwelijksmigratie van Turken en Marokkanen is in Nederland al enkele jaren onderwerp van een heftige maatschappelijke en politieke discussie. De achtergrond van alle voorstellen om huwelijksmigratie te reguleren wordt gevormd door de algemene voorwaarden voor een huwelijk voor de Nederlandse wet. Die betreffen de leeftijd van de huwelijkspartners, de graad van verwantschap en het niet al gehuwd zijn. Ik zal me vooral richten op het regeringsbeleid.

Rita Verdonk, minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie, heeft op 23 april 2004 de contourennota Herziening van het inburgeringsstelsel aangeboden aan de Tweede Kamer. De inhoud van de nieuwe regeling betreft drie punten: een hogere leeftijdseis, een hogere inkomenseis en een nieuwe inburgeringsvereiste.

Ten eerste: zowel de partner die in Nederland woont als de partner die van buiten de EU komt, moet minimaal 21 jaar zijn om in Nederland te kunnen gaan samenleven. De huidige leeftijdsgrens is 18 jaar.

Ten tweede: degene die een partner laat overkomen uit het buitenland moet een arbeidsinkomen, een WW-uitkering of een WAO-uitkering hebben van minstens 120% van het wettelijk minimumloon van een 23-jarige inclusief vakantiebijslag. Dat zal neerkomen op circa 1400 euro netto per maand. Nu is het nog zo dat de partner in Nederland een netto-inkomen moet hebben van minstens de bijstandsuitkering voor gehuwden tussen 21 en 65 jaar, dat wil zeggen 100% van het netto-minimumloon ofwel circa 1150 euro netto per maand. Tot 1 januari 2000 was de inkomenseis voor allochtone Nederlanders onder 23 jaar nog 70% van het minimumloon. De verhoging van de inkomensgrens en de leeftijdsgrens bij huwelijksmigratie worden geregeld door middel van een Algemene Maatregel van Bestuur (AMvB) waar een Tweede-Kamermeerderheid van CDA, VVD, D66 en LPF op 14 oktober 2004 mee heeft ingestemd. De bedoeling van minister Verdonk is dat de AMvB ingaat per 1 november 2004. Zij verwacht dat het aantal aanvragen voor gezinsvorming met een huwelijksmigrant er met 45% door zal dalen.

Ten derde: huwelijksmigranten moeten bij een Nederlandse diplomatieke post in het land van herkomst slagen voor de basistoets inburgering, voordat ze een machtiging tot voorlopig verblijf (een visum voor toelating tot Nederland) en een verblijfsvergunning voor bepaalde tijd (met het niet-tijdelijke doel van gezinsvorming) krijgen toegekend. De benodigde studietijd voor de basistoets wordt geschat op 325 uur leren. De toets moet worden afgelegd via een geautomatiseerd systeem en betreft spreek- en luistervaardigheid Nederlands en kennis van de Nederlandse samenleving. De nieuwe inburgeringsvereiste zal worden geregeld in de 'Wet inburgering in het buitenland'. Het wetsvoorstel is door de ministers Verdonk en Bot op 21 juli 2004 bij de Tweede Kamer ingediend. De bedoeling is dat de wet medio 2005 in werking treedt. Minister Verdonk schat dat hierdoor nog eens 25% minder 'importhuwelijken' zullen worden gesloten.

Als algemene motivatie voor deze drie maatregelen stelt het kabinet dat ze noodzakelijk zijn niet alleen in verband met de 'achterblijvende inburgering' van huwelijksmigranten en hun kinderen, maar ook met 'het niet onbeperkte maatschappelijke draagvlak voor de opnemng van nieuwe migranten'.¹⁰

Hoe moreel te oordelen over dit beleid?

Het belangrijkste punt is het gelijke recht van alle burgers om zelf in vrijheid hun huwelijkspartner te kiezen, een gezin te stichten en een gezinsleven te leiden. Dit

recht om 'te huwen en een gezin te stichten' en het 'recht op respect voor familie- en gezinsleven' is een mensenrecht dat ook is vastgelegd in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en het Europese Verdrag tot Bescherming van de Rechten van de Mens. Dit recht geldt volgens het Europese Verdrag 'zonder enig onderscheid op welke grond ook, zoals geslacht, ras, kleur, taal, godsdienst, politieke of andere mening, nationaliteit of maatschappelijke afkomst, het behoren tot een nationale minderheid, bezit, geboorte of andere status'. (Orbio de Castro 2003; Adviescommissie voor Vreemdelingenzaken 2004: 146)

In een multiculturele samenleving moet de staat de mensenrechten en de gelijkheid van alle burgers erkennen. Dit is de gelijkheid die verdere diversiteit mogelijk maakt. Als we het recht om in vrijheid te huwen en een gezinsleven te leiden serieus nemen, dan moeten we, met het Humanistisch Verbond,¹¹ de genoemde voorstellen op morele gronden afwijzen. De leeftijdseis, de inkomenseis, het voldoen aan inburgeringseisen vóódat men in Nederland wordt toegelaten, het zijn allemaal eisen die het recht waar we over spreken op moreel ongeoorloofde wijze inperken. Nederland en de Europese Unie zijn al jaren bezig zoveel mogelijk de grenzen te sluiten voor iedereen van buiten bij wie ze zelf geen belang hebben. Maar een wezenlijk kenmerk van mensenrechten is juist dat ze de mogelijkheden van de staat verminderen om het collectieve belang te behartigen.¹² Dit ter bescherming van individuen als dragers van een inherente waardigheid (Cliteur 2002: 176). Nu ben ik niet van mening dat mensenrechten absoluut zijn. Het kan zijn dat het in een bepaalde situatie moreel verantwoord is om een mensenrecht te 'overrulen'. Het opzij mogen zetten van een mensenrecht vereist echter bijzonder sterke argumenten.

De argumentatie van de Nederlandse regering gaat in de kern over 'achterblijvende integratie bij voortdurende immigratie'. Van de mogelijke gevolgen daarvan schetst de regering een zeer somber beeld.

Bij onverminderd aanhoudende gezinsmigratie en achterblijvende integratie leidt overdracht van achterstand van generatie op generatie er op den duur toe dat bepaalde groepen migranten marginaliseren. Daardoor neemt de kans toe op onder meer afkeer van deze migranten van de samenleving, op segregatie en de ontwikkeling van anti-westerse gevoelens en op delinquentie, waarbij naast de veiligheid ook fundamentele waarden als de gelijkwaardigheid van personen ongeacht sekse, herkomst of seksuele voorkeur, de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, de vrijheid van meningsuiting en de eerbiediging van de persoonlijke levenssfeer, in geding kunnen komen. Algemeen wordt ervaren dat de achterblijvende integratie van etnische minderheden in de Nederlandse samenleving in de afgelopen jaren is uitgegroeid tot een centraal sociaal probleem, zowel voor de migranten zelf die daardoor op groepsniveau worden belemmerd in hun ontplooiingsmogelijkheden en in hun volwaardige deelname aan de Nederlandse samenleving, als ook voor de samenleving als geheel. (Minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie 2004b: Nota van Toelichting, paragraaf 2)

De verhoging van de leeftijdseis tot boven de in Nederland normale is niet alleen volgens de regering maar ook volgens een argumentatie van de politiek filosoof Margo Trappenburg moreel verdedigbaar. Ik ben dat niet met haar eens. De paternalistische argumentatie die Trappenburg geeft voor deze eis, laat direct zien waar het probleem zit. Als men argumenteert 'dat het vermogen tot autonomie moet worden aangeleerd en dat men pas tot werkelijke autonome keuzen in staat is als men in de twintig is' (Trappenburg 2002: 272), dan geldt dat natuurlijk ook voor jonge autochtone Nederlanders die met elkaar willen trouwen. Ik zie niet in waarom een huwelijk alleen voor een huwelijksmigrant een zo belangrijke beslissing is, dat hij of zij tot een echt autonome keuze in staat moet zijn.

De inkomenseis en andere financiële drempels (duizenden euro's aan inburgeringskosten en leges) hebben de bedoeling dat een groter deel van de jongeren zal proberen in Nederland een partner te vinden. Dit laatste zal een deel van het effect zijn. Maar Trappenburg wijst erop dat een verhoging van de financiële eisen moeilijk te rechtvaardigen is. De Wet Voorkoming Schijnhuwelijken laat zien dat de Nederlandse regering van mening is dat mensen uit liefde horen te trouwen en niet uit materiële overwegingen. Hoe maak je iemand duidelijk dat je uit liefde hoort te trouwen en niet uit materiële overwegingen? Dat doe je zeker niet door financiële barrières op te werpen. Verder ondergraven financiële drempels de rechtvaardiging van de leeftijdseis. Ze bevorderen nu niet bepaald een autonome keuze. De inkomenseis zal waarschijnlijk ook nog discriminerend uitpakken voor vrouwen, omdat zij gemiddeld minder gemakkelijk aan de inkomenseis zullen kunnen voldoen en dus minder mogelijkheden hebben om een partner uit het buitenland te laten overkomen (Orobio de Castro 2003: 68). De hogere financiële eisen hebben waarschijnlijk ook nog andere wenselijke en onwenselijke gevolgen die ik niet kan overzien. Zo denk ik zelf dat het ook mogelijk is dat hogere kosten van een migratiehuwelijk ertoe leiden dat het huwelijk niet wordt afgeblazen, maar dat meer familieleden worden ingeschakeld om het geld op te brengen. Dat schept verplichtingen naar de toekomst toe, wat de kans vergroot op een volgend geval van huwelijksmigratie. Hooghiemstra (2003: 168) wijst nog op andere mogelijke effecten. Een aantal jongeren zal alles in het werk stellen om het vereiste inkomensniveau te bereiken. Dat is op zich mooi, maar het kan ook betekenen dat ze stoppen met hun opleiding en gaan werken. Dat is minder wenselijk. (Minister Verdonk beoogt met de verhoging van de leeftijdsgrens onder meer 'te voorkomen dat de overkomst van een nieuwe partner een prikkel voor de jongmeerderjarige gezinsvormer vormt om te stoppen met school'.¹³)

Een deel van de jongeren, vooral jongens, maakt bovendien door de aangescherpte regels weinig kans meer om nog te kunnen trouwen. Nederlandse Turkse en Marokkaanse meisjes zijn steeds minder geïnteresseerd in een jongen van de eigen herkomst in Nederland met afgebroken opleidingen en onduidelijke activiteiten en bronnen van inkomsten. Die jongens halen op het ogenblik bijna per definitie hun partner uit het land van herkomst. Humanistische raadslieden in een gevangenis kunnen je haarfijn uitleggen dat, naast het ontbreken van *werk*

en een *woning*, het ontbreken van een *wijf* een belangrijke factor is bij de verklaring van *recidive* (de theorie van de drie w's). De jongens om wie het gaat zeggen ook zelf dat trouwen voor hen vaak de enige manier is om op het rechte pad te blijven.

De inburgeringseisen die het kabinet van plan is te gaan stellen, lijken mij *inhoudelijk* in grote lijnen terecht en het is een van de grootste beleidsfouten geweest dat ze niet al jaren geleden zijn opgelegd. Taal is de belangrijkste eis. De commissie-Blok wijst op de vrouwelijke huwelijksmigranten die nauwelijks Nederlands kennen, maar thuis wel de kinderen opvoeden.¹⁴ Dit is een van de vele redenen waarom *beheersing van de Nederlandse taal* belangrijk is. Joseph Carens gaat in zijn boek uitgebreid in op de kwestie van de taal vanuit de noties van rechtvaardigheid als neutraliteit en rechtvaardigheid als redelijke weging (Carens 2000: 77-87). Conclusie in dit verband: de overheid heeft tot taak om te zorgen dat alle leden van de samenleving de gemeenschappelijke taal effectief kunnen gebruiken. Turkse en Marokkaanse immigranten en hun kinderen moeten Nederlands leren. Kennis van de democratische rechtsorde en maatschappelijke orde, van de Nederlandse geschiedenis en van belangrijke Nederlandse waarden, normen, gewoonten en gebruiken kan ook een legitiem onderdeel van een inburgeringscursus zijn, mits niet overdreven. De immigratie- en integratieproblematiek wordt sterk gekenmerkt door het klassenkarakter ervan. Integratie is en blijft primair iets van werk, woning en opleiding (Van der Zwan, Engbersen en Zijderfeld 2004).

Inhoudelijk kan ik me dus wel ongeveer vinden in de inburgeringseisen van minister Verdonk. Mijn probleem betreft vooral de *basistoets inburgering als toelatingseis*. Dit is het element in de inburgeringsvoorstellen dat het recht op een vrij huwelijk en gezinsleven wezenlijk aantast. Ik begrijp ook niet waarom deze toelatingseis voor de integratie nodig is. Als men in een Integratiebeleid Nieuwe Stijl af wil van de vrijblijvendheid, zou mijn voorstel zijn om immigranten een gedeeltelijke leerplicht van bijvoorbeeld een jaar op te leggen zoals nu geldt voor jongeren van 16 en 17 jaar. Tijdens die te overziene periode zou men de partner volledig onderhoudsplichtig kunnen maken. De leerplicht betekent een aanwezigheidsplicht en zou zo gestalte kunnen worden gegeven dat hij neerkomt op een inspanningsverplichting. Het is echter onredelijk een resultaatverplichting op te leggen aan huwelijksmigranten. We sturen autochtone leerlingen die het mbo-examen niet halen ook niet het land uit. Huwelijkspartners van Nederlandse burgers horen gewoon bij de Nederlandse politieke gemeenschap. Er zijn maatregelen te bedenken die het starten met de inburgering in het land van herkomst stimuleren. Men kan bijvoorbeeld bepalen dat voor iemand die binnen een maand na toelating in Nederland slaagt voor de basistoets van het inburgeringstraject, de leerplichtperiode substantieel wordt ingekort. Dit verkort ook de periode waarin de partner volledig onderhoudsplichtig is.

Inburgeringseisen gebruiken om immigratie van mensen moeilijk te maken die daar wel recht op hebben, is onrechtvaardig. Ik heb sterk de indruk dat som-

mige politici in het huidige klimaat (dat ze zelf ook mee creëren en versterken!) niet in de eerste plaats geïnteresseerd zijn in het oplossen van de integratieproblemen van huwelijksmigranten. Ze willen ze vooral tegenhouden. Dat is heel duidelijk in de voorstellen van de Tweede-Kamerfractie van de VVD van begin 2004.¹⁵ De VVD stelt daarin onder meer voor om huwelijksmigranten voor een periode van tien jaar uit te sluiten van het verrichten van betaalde arbeid en van sociale voorzieningen. Gedurende die hele periode zou de partner onderhoudsplichtig moeten zijn. Over integratie (en emancipatie) gesproken! Ook ver gaan de Tweede-Kamerleden Geert Wilders en Mat Herben. In een motie van september 2004 verzoeken ze de regering ‘gezinsvorming en gezinshereniging voor een periode van vijf jaar voor niet-westerse immigranten te verbieden’. Uitgesproken motief: ‘de integratie van reeds in Nederland aanwezige allochtonen’ te bevorderen.¹⁶

De regering spreekt over een ‘evenwichtige belangenafweging [...] tussen de belangen van het individu en die van de samenleving als geheel’. Ik bespeur echter te weinig van het besef dat het recht op vrije partnerkeuze en op eerbiediging van het gezinsleven ook tot de fundamentele waarden van de Nederlandse samenleving behoren en heel zwaar moeten wegen. Het is bijvoorbeeld verwerpelijke spitsvondigheid om te stellen dat artikel 8 van het Europese Verdrag tot Bescherming van de Rechten van de Mens ‘geen algemeen recht voor vreemdelingen [bevat] om Nederland te verkiezen als het meest geschikte land voor de uitoefening of ontwikkeling van het gezinsleven’. Ongeveer 93% van de mensen die hun huwelijkspartner uit het buitenland willen laten overkomen, heeft de Nederlandse nationaliteit. Hebben deze mensen niet het recht om in Nederland te blijven als ze trouwen? Het is ook hypocriet om te beweren dat ‘een op de verhoogde leeftijds- of inkomenseisen gebaseerde weigering om verblijf in Nederland toe te staan’ nog geen ‘inmenging in het gezinsleven’ betekent, omdat wellicht later aan die eisen kan worden voldaan.¹⁷

De op dit ogenblik (eind 2004/begin 2005) zich voltrekkende aantasting van het recht op vrije keuze van een huwelijkspartner en het recht op een gezinsleven betekent een inbreuk op normen van rechtvaardigheid. Onderdeel van dit laatste is dat er met twee maten wordt gemeten. Als de Nederlandse overheid de immigratie wil beperken, mag ze daarbij de Nederlandse waarden en normen die ze de migranten wil leren niet zelf terzijde schuiven of aftasten waar ze juridisch nog net mee weg kan komen. Mijn indruk is dat in het geval van de huwelijksmigranten de overheid ter bescherming van de Nederlandse cultuur en het Nederlandse welvaartsniveau de mensenrechten van bepaalde groepen Nederlandse burgers aantast. Het is daarbij niet toevallig dat het bij die burgers vaak gaat om niet-westerse allochtonen met een afwijkende, veelal islamitische cultuur. In het huidige klimaat wordt door de regeringscoalitie en anderen veel afgegeven op het multiculturalisme. Er dreigt echter een situatie te ontstaan waarin juist de Nederlandse overheid burgers ongelijk gaat behandelen op culturele gronden.

Trouwen met een buitenlander is een recht. Dit wil natuurlijk niet zeggen dat het verstandig is om aan een dergelijk huwelijk bij voorbaat de voorkeur te geven. De geschetste achtergronden van de Turkse en Marokkaanse huwelijksmigratie geven te denken. Mensen inzake partnerkeuze op andere vrije gedachten brengen is echter iets anders dan hen dwingen waar je ze hebben wilt. Veranderingen in de culturele en religieuze sfeer kunnen moeilijk door de overheid worden afgedwongen en in een multiculturele samenleving willen we dat ook niet. De overheid kan gunstige voorwaarden scheppen, maar de rol van het maatschappelijke middenveld, van de *civil society*, en van individuele mensen in hun ontmoetingen is hier cruciaal. Er zal een oprechte en diepgaande dialoog plaats moeten vinden tussen met elkaar van mening verschillende mannen en vrouwen, ouders en kinderen, en tussen Turken, Marokkanen en andere Nederlanders. In dit verband, en dat is het laatste deel van mijn verhaal, wil ik wat uitdrukkelijker ingaan op islam en humanisme.

Islam en humanisme

Hoewel de Marokkaanse en Turkse jongeren zich bijna allemaal moslim noemen, komt uit de onderzoeken van Phalet c.s. en Hooghiemstra een grote diversiteit onder hen naar voren.¹⁸ De meningen verschillen vooral als het gaat om al dan niet toelaatbaar gedrag van ongehuwde meisjes in het openbaar. Dit is ook het punt waarop de jongeren zeggen dat er veel aan het veranderen is, dat ze tot een tussengeneratie behoren en dat ze het anders zullen doen dan hun ouders. Ze willen af van het stiekeme gedoe. Ze willen hun kinderen meer vrijheid gunnen om een eventuele partner goed te leren kennen. Ze willen zich minder aantrekken van de mening van de Turkse of Marokkaanse gemeenschap en vooral rekening houden met het eigen gezin. Ze willen op een opener manier met hun kinderen omgaan. Kortom, de jongeren zijn bezig bestaande normen in een nieuwe situatie creatief te interpreteren en daardoor te veranderen.

Nu zijn er verschillende manieren om op de huidige situatie te reageren. Mensen als Ayaan Hirsi Ali, Herman Philipse, Paul Cliteur en Afshin Ellian openen frontaal de aanval op 'de islam'. Dat gaat bijvoorbeeld zo. Reagerend op de verwerpelijke uitspraken van imam Khalil el-Moumni over homoseksualiteit als een ziekelijke afwijking schrijft Cliteur, oud-voorzitter van het Humanistisch Verbond, dat moslims de geopenbaarde wil van God als grondslag voor de moraal zien. Vanuit die gedachte, gaat hij verder, komen zij geheel consistent tot de meest afschuwelijke morele gezichtspunten. Zij lijken op Abraham die bereid was zijn zoon Izaäk te offeren, omdat God dat beval. Dit is misschien consistent vanuit de el-Moumni gezien, maar mijns inziens niet vanuit de positie van een humanist die zijn uitspraken beoordeelt. Cliteur vergeet hier even dat een humanist op het standpunt staat dat iemand die denkt dat hij of zij moet doen wat God wil, in feite toch verantwoordelijk is voor wat hij of zij besluit te doen. Dat is niet

alleen zo omdat humanisten aan alle mensen persoonlijke verantwoordelijkheid toeschrijven, ook als ze die verantwoordelijkheid niet willen. Het is ook zo omdat het onmogelijk is praktische consequenties te trekken uit de wil van God zonder zelf als mens verantwoordelijk te zijn voor onder meer een bepaald beeld van God, een bepaalde theorie over de goddelijke openbaring en een bepaalde interpretatie daarvan. Een humanist accepteert het dus niet als El-Moumni zich verschuilt achter de wil van God. El-Moumni interpreteert die wil van God. Hij interpreteert 'de islam', zoals trouwens Cliteur dat zelf ook doet. Verwijzend naar de opvattingen van Abdoellah Haselhof en El-Moumni over homoseksualiteit schrijft Cliteur dat zij de 'echte moslims' zijn. De 'liberale moslims (zoals de hoogleraren Arkoun en Abû Zayd)' vormen volgens Cliteur 'een te verwaarlozen minderheid. [...] De meerderheid van de moslims gelooft nog werkelijk wat in de koran staat' (Cliteur 2002: 87). Ayaan Hirsi Ali redeneert exact hetzelfde in haar open brief aan burgemeester Job Cohen in *Trouw* van 6 maart 2004.

Maar hoe weten Cliteur en Hirsi Ali wie de *echte* moslims zijn? Hoe weten zij wat er *werkelijk* in de koran staat? Op belangrijke punten zijn de meningsverschillen onder moslims over de interpretatie van de koran bijzonder groot (Van Bommel et al 2003: 25-48; Abû Zayd 2004). Volgens een recent rapport van de Islamitische Universiteit van Europa is een belangrijke vraag hierbij

of in de tijd van de Profeet al een ideale toestand bereikt was of dat de koran en het praktische voorbeeld van de Profeet slechts als het ware een richting aangaven op een weg die door de opeenvolgende generaties van mensen verder afgelopen moet worden. (Abdellah et al 2004: 2)

Cliteur en Hirsi Ali schuiven in zelfgenoegzaamheid problemen van interpretatie en hermeneutiek terzijde. Ze negeren ook de belangrijke publicaties, gesprekken en conflicten in islamitische kringen over de betekenis van de islam. Ze negeren niet alleen de inzet en belangrijke activiteiten van vele moslimintellectuelen, maar ook van organisaties als Ihsan (het Islamitisch Instituut voor Maatschappelijk Activeringswerk), de Stichting Nederlandse moslimvrouwen Al Nisa en de Stichting Yoesuf. De ontwikkelingen in de Turkse organisatie Milli Görüs zijn ook interessant (Van Westerloo 2004). Er is veel in beweging. Mensen als Cliteur en Hirsi Ali mengen zich als atheïsten in een debat over wat de beste of de juiste interpretatie van de islam is en kiezen er dan voor om de meest gesloten vorm van de islam als de echte neer te zetten. Sini had hen vast niet op het oog, maar ook Cliteur en Hirsi Ali zijn fundamentalisten die de islam proberen te kidnappen.

Voor de toekomst van de multiculturele samenleving is het volgens Cliteur het beste als 'de overheid actief het inzicht gaat bevorderen dat moraal moet worden losgekoppeld van godsdienst' (Cliteur 2002: 87-88). Het lijkt mij evident dat wetgeving en overheidsbeleid in een multiculturele samenleving gebaseerd horen te zijn op politieke overeenstemming over allerlei culturele en levensbeschouwelijke scheidslijnen heen. Een dergelijke overeenstemming vereist echter niet dat de

morele uitgangspunten van alle betrokkenen niets meer te maken hebben met hun levensbeschouwing of Heilig Boek. Een dergelijke scheiding is meestal niet nodig. De een kan bepaalde mensenrechten verdedigen ‘vanuit’ een normatief ervaren biologische verwantschap tussen alle mensen, de ander kan datzelfde doen ‘vanuit’ een interpretatie van passages in de koran en weer een ander geïnspireerd door het op een bepaalde manier opgevatte leven van Jezus van Nazareth. De overheid zelf moet wetgeving en beleid zo weinig mogelijk verbinden met een bepaalde levensbeschouwing. Voorzover het onvermijdelijk is moet ze een doordachte keuze maken, tolerant zijn en de diverse gezichtspunten redelijk wegen. Het ontgaat mij waarom de overheid zou moeten bevorderen dat mensen hun morele standpunten los zien van hun levensbeschouwing. Voor organisaties en instituties waarin mensen van diverse pluimage functioneren is het noodzakelijker en beter mogelijk om moraal los te koppelen van een bijzondere levensbeschouwing, maar voor individuele personen is dat veel moeilijker, minder nodig en soms zelfs ronduit onwenselijk. Houden de morele standpunten van Cliteur op geen enkele manier verband met zijn humanistische levensbeschouwing?

Als we nu nog eens kijken naar de genoemde islamitische achtergronden van de Turkse en Marokkaanse huwelijksmigratie. Een van de belangrijkste problemen heeft te maken met de uitgesproken wens van de jongeren om zelf hun huwelijkspartner te kiezen, terwijl ze wel willen vasthouden aan hun culturele achtergrond en wat ze als de islam opvatten. Hun cultuur is allereerst een wij-cultuur, zeggen ze. Ze lijken zich echter niet te realiseren dat zij zelf al een kolossale stap zetten in een proces van individualisering. Zij benadrukken hun behoefte om zelf hun partner te kiezen en om het ‘wij’ van de herkomstgemeenschap te beperken tot het ‘wij’ van de familie. De Marokkaanse en Turkse jongeren vertegenwoordigen de ‘zuivere’ wij-cultuur al lang niet meer. Ook moslimjongeren zijn jongeren. Ook voor hen geldt dat zij in de puberteit vaak aan de hand van hun ervaringen hun achtergrond ter discussie stellen, met inbegrip van de islam. (Buitelaar 2002)

Mijn opmerkingen aan het begin over wat ‘cultuur’ is, zijn hier van belang. De grens tussen Marokkaanse, Turkse en Nederlandse cultuur is zeer poreus, zoals de grens tussen islamitische, christelijke en humanistische levensbeschouwing dat ook is. Er zijn natuurlijk mensen en groeperingen die al deze culturele verschijnselen proberen te fixeren, maar ik wens daar niet aan mee te doen, gelukkig samen met veel anderen. Uiteraard moet er in onderwijs en onderzoek objectief recht worden gedaan aan orthodoxe en fundamentalistische stromingen, aan hun inhoud en aan hun invloed. Volgens mij is het aan het begin van de eenentwintigste eeuw echter vooral belangrijk om humanistische tendensen te versterken in de diverse levensbeschouwelijke tradities. Wetenschappelijk onderwijs en onderzoek kunnen in dit streven hun rol spelen.

Een dergelijke bijdrage aan een leefbare multiculturele samenleving ligt in de lijn van centrale gedachten van Nederlandse humanisten als Erasmus, Coornhert, A.D. Loman,¹⁹ Leo Polak,²⁰ H.J. Pos²¹ en Jaap van Praag. De laatstgenoemde was

een humanist van joodse afkomst die in de jaren dertig Nederlands studeerde aan de Universiteit van Amsterdam. Na 1933 werd hij opeens gedwongen zichzelf allereerst als jood te zien en daarna pas als mens. Het mee helpen voorkomen van verschrikkingen als die uit de periode 1933-1945, was voor hem de grootste taak van het Humanistisch Verbond, dat in 1946 mede door hem werd opgericht en meer dan twintig jaar door hem werd geleid.²² Als het erop aankomt, is ook volgens mij de kern van de humanistische levensbeschouwing een lotsverbondenheid met alle mensen en niet alleen met mensen uit de eigen kring, levensbeschouwing of cultuur.

Nawoord, toegevoegd aan bovenstaande tekst na de moord op Theo van Gogh

In het begin van voorgaande tekst stel ik dat het politieke en culturele klimaat in Nederland ingrijpend gewijzigd is sinds de aanslagen in de VS op 11 september 2001 en de gebeurtenissen rond Pim Fortuyn. Daar kan nu sinds enkele weken de afgrijselijke moord op Theo van Gogh op 2 november 2004 aan worden toegevoegd. Ik heb mijn tekst nog eens doorgelezen en besloten die ongewijzigd te laten. Ik zie geen aanleiding om mijn ideeën over de multiculturele samenleving noch mijn standpunt over de huwelijksmigratie te wijzigen. Verscheidene passages hebben sinds 2 november echter meer lading gekregen.

Mensenrechten zijn niet absoluut, al is het maar omdat ze onderling gewogen moeten worden. Dat geldt ook voor de vrijheid van meningsuiting, de vrijheid van godsdienst en het recht op bescherming door de overheid tegen laster en belediging (betreffende godsdienstige overtuiging, seksuele geaardheid of wat dan ook). Het absoluut stellen van een enkel mensenrecht ten koste van alle andere is niet gunstig voor een goed samenleven noch voor de dialoog daarover.

De noodzaak van de dialoog tussen en binnen de verschillende bevolkingsgroepen (zonder pijnpunten te vermijden en respectvol en eerlijk tegelijk) is nog weer groter geworden. Dialoog vindt zelden in de rechtszaal plaats en geweld wordt door de deelnemers aan een dialoog bij voorbaat uitgesloten (behalve wanneer toegepast door een zich democratisch verantwoordende overheid die beseft dat geweld een laatste middel is en een prijs heeft). Een van de essentiële voorwaarden voor een zinvolle dialoog is de bereidheid om naar individuele mensen te luisteren en hen niet te reduceren tot de groep waartoe ze geacht worden te behoren. Een groep mensen, ook wanneer ze zich zelf als groep zien, is het zelden over alles eens.

Niet alle Turken en Marokkanen zijn moslims, niet alle autochtone Nederlanders zijn christenen, niet alle moslimmannen weigeren mevrouw Verdonk een hand te geven, niet alle humanisten denken dat godsgeloof per se bestreden moet worden enzovoort. Culturen, levensbeschouwelijke tradities, identiteiten en belangen worden voortdurend geïnterpreteerd en geherinterpreteerd.

teerd, door de dragers ervan en door anderen. Instituties zijn onmisbaar, maar het is belangrijk dat de publieke vertegenwoordigers ervan eventuele tegenstellingen hanteerbaar houden in plaats van ze te fixeren.

Mijn hoop is dat we in de komende tijd aan 11 september 2001, 6 mei 2002, 11 maart 2004 en 2 november 2004 geen nieuwe omineuze data hoeven toe te voegen, maar dat tussen en in alle Nederlandse bevolkingsgroepen het besef van menselijke lotsverbondenheid gestaag zal groeien. Rampen kunnen zich op één dag voltrekken en er zijn maar weinig mensen voor nodig. De humanisering van de samenleving vraagt meer tijd en heeft behoefte aan ons allemaal.

Literatuur

- Abdellah, Marzouk Aulad, Ahmed El Baghdadi, Nedim Bahçekapili e.a., *Tussen Mekka en Rotterdam: van profetische traditie naar het leven van hedendaagse moslimmeiden*, Schiedam: Stichting Islamitische Universiteit van Europa, 2004.
- Abû Zayd, Nasr, *Rethinking the Qur'ân: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Amsterdam: SWP, Humanistics University Press, 2004.
- Adviescommissie voor Vreemdelingenzaken, *Inburgeringseisen als voorwaarde voor verblijf in Nederland*, Den Haag: Adviescommissie voor Vreemdelingenzaken, 2004. Beschikbaar op <http://www.acvz.com>
- Baalen, Carla van, Anne Bos, Peter van der Heiden e.a., 'Regelen of gedogen? De Zondagswet van 1953 en de wijziging van de Begrafeniswet van 1955', in: Carla van Baalen & Jan Ramakers (red.), *Het kabinet-Drees III, 1952-1956: barsten in de brede basis*, Den Haag: Sdu Uitgevers, 2001a, p. 247-263.
- Baalen, Carla van, Anne Bos, Peter van der Heiden e.a., 'De rechtspositie van gehuwde vrouwen', in: Carla van Baalen & Jan Ramakers (red.), *Het kabinet-Drees III, 1952-1956: barsten in de brede basis*, Den Haag: Sdu Uitgevers, 2001b, p. 263-287.
- Balkenende, Jan Peter, 'De fundamenten van de Nederlandse samenleving', 2002. Beschikbaar op http://www.cdahaarlem.nl/berichten/20020124_lesing_balkenende.html
- Batkin, Leonid M., *Die italienische Renaissance: Versuch einer Charakterisierung eines Kulturtyps*, Basel / Frankfurt am Main: Stroemfeld / Roter Stern, 1981.
- Baumeister, Roy F., *Meanings of Life*, New York: The Guilford Press, 1991.
- Benhabib, Seyla, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
- Berlin, Isaiah, 'The Pursuit of the Ideal', in: Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, edited by Henry Hardy, London: HarperCollins, FontanaPress, 1991, p. 1-19.
- Bolkestein, Frits, *Woorden hebben hun betekenis: essays*, Amsterdam: Prometheus, 1992.
- Bommel, Abdulwahid van, Joep Avezaat, Sezai Aydogan e.a., *Wankele waarden:*

- levenskwesities van moslims belicht voor professionals*, (red.) Rekha Ramsaran en Bregje Spaans. Utrecht: Forum, Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling, 2003.
- Buitelaar, Marjo, 'Het huis met de vele deuren: religie en identiteit bij jonge vrouwen van Marokkaanse afkomst', *Tijdschrift voor Theologie* 42 (2), 2002, p. 137-155.
- Carens, Joseph H., *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Cliteur, Paul, *Moderne Papoea's: dilemma's van een multiculturele samenleving*, Amsterdam: De Arbeiderspers, 2002.
- Derkx, Peter, *H.J. Pos, 1898-1955: objectief en partijdig. Biografie van een filosoof en humanist*, Hilversum: Verloren, 1994.
- Derkx, Peter, 'Het woord 'humanisme': opkomst en betekenis', in Peter Derkx, Ulla Jansz, Corrie Molenberg & Carla van Baalen (red.), *Voor menselijkheid of tegen godsdienst? Humanisme in Nederland, 1850-1960*, Hilversum: Verloren, 1998, p. 10-33.
- Derkx, Peter, De humanist en vrijdenker Polak. *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* 10, 1999, nr. 2, p. 33-42.
- Derkx, Peter, *De multiculturele samenleving: een humanistisch ideaal*, Amsterdam: SWP, Humanistics University Press, 2004.
- Derkx, Peter e.a., *J.P. van Praag: vader van het moderne Nederlandse humanisme*, (red.) Peter Derkx & Bert Gasenbeek, Utrecht: De Tijdstroom, 1997.
- Gijsberts, Mérove, Ans Merens, Sandra Groeneveld e.a., *Emancipatie in estafette: de positie van vrouwen uit etnische minderheden*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2004. Beschikbaar op <http://www.scp.nl/>
- Glover, Jonathan, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, London: Jonathan Cape, 1999.
- Hijmans, Ellen Jeanine Susanne, *Je moet er het beste van maken: een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen*, Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen, 1994.
- Hirsi Ali, Ayaan, 'Open brief aan burgemeester Job Cohen', *Trouw*, 2004, 6 maart.
- Hooghiemstra, Erna, *Trouwen over de grens: achtergronden van partnerkeuze van Turken en Marokkanen in Nederland*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2003.
- Immigratie- en Naturalisatiedienst, *Verblijf in Nederland*, Rijswijk: Immigratie- en Naturalisatiedienst, 2004a. Beschikbaar op http://www.ind.nl/nl/Images/Verblijf%20in%20NL_tcm5-596.pdf
- Immigratie- en Naturalisatiedienst, *Gezinshereniging en gezinsvorming in Nederland*, Rijswijk: Immigratie- en Naturalisatiedienst, 2004b. Beschikbaar op <http://www.ind.nl/pdf/Gezinshereniging.pdf>
- Luyckx, Kristel (red.), *Liefst een gewoon huwelijk? Creatie en conflict in levensverhalen van jonge migrantenvrouwen*, Leuven: Acco, 2000.

- Minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie, M. C. F. Verdonk (2004a). Herziening van het inburgeringsstelsel, 23 april 2004 (Nota). *Handelingen Tweede Kamer 2003-2004*; 29 543, nr. 2. Den Haag, Sdu Uitgevers. Beschikbaar op <http://parlando.sdu.nl/>
- Minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie, M. C. F. Verdonk (2004b). Concept-AMvB inzake de verhoging van de inkomensgrens en de leeftijdsgrens bij huwelijksmigratie, met Nota van Toelichting, 28 september 2004. *Handelingen Tweede Kamer 2004-2005*; bijlage bij 19 637, nr. 852. Den Haag, Sdu Uitgevers. Beschikbaar op <http://parlando.sdu.nl/>
- Minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie, M. C. F. Verdonk & Minister van Buitenlandse Zaken, B. R. Bot (2004). Wijziging van de Vreemdelingenwet 2000 in verband met het stellen van een inburgeringsvereiste bij het toelaten van bepaalde categorieën vreemdelingen (Wet inburgering in het buitenland), 21 juli 2004 (Voorstel van Wet en Memorie van Toelichting). *Handelingen Tweede Kamer 2003-2004*; 29 700, nrs. 2 en 3. Den Haag, Sdu Uitgevers. Beschikbaar op <http://parlando.sdu.nl/>
- Mooren, Jan Hein, 'Zingeving en cognitieve regulatie: een conceptueel model ten behoeve van onderzoek naar zingeving en levensbeschouwing', in: Jacques Janssen, Rien van Uden & Hans van der Ven (red.), *Schering en inslag: opstellen over religie in de hedendaagse cultuur*, Nijmegen: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid (KSGV), 1998, p. 193-206.
- Musschenga, Bert, 'Het ideaal van de multiculturele samenleving', in: Edien Bartels, Anton van Harskamp en Harry Wels (red.), *Cultuur maken, cultuur breken: essays voor Hans Tennekes over mogelijkheden en onmogelijkheden van invloed op cultuurverandering*, Delft: Uitgeverij Eburon, 2001, p. 21-34.
- Nabuurs, Jo, *Vrijdenkers in verzuimd Nederland: De Dageraad 1900-1940. Een bronnenstudie*, Utrecht: Het Humanistisch Archief, 2003.
- Nauert, Charles G., Jr., *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Onafhankelijke Adviescommissie Normering Inburgeringseisen (Commissie Franssen), *Inburgering getoetst. Advies over het niveau van het inburgeringsexamen in het buitenland*, 2004. Beschikbaar op http://www.justitie.nl/Images/11_46016.pdf
- Orobio de Castro, Ines, 'Hoeksteen des aanstoots? Marokkaanse en Turkse huwelijksmigratie', in Christel Kohlmann, Sabine Kraus en Ines Orobio de Castro (red.), *Vrouwen in het migratiebeleid*, Den Haag: E-Quality, 2003, p. 59-73.
- Pels, Trees, *Emancipatie en gezin: in alle diversiteit een goed span*, Den Haag: Nederlandse Gezinsraad, 2004.
- Phalet, Karen, Claudia van Lotringen & Han Entzinger, *Islam in de multiculturele samenleving: opvattingen van jongeren in Rotterdam*, Utrecht: Universiteit Utrecht, European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, 2000.
- Praag, J. P. van, *Grondslagen van humanisme: inleiding tot een humanistische levens- en denkwereld*, Meppel/Amsterdam: Boom, 1978.

- Prins, Baukje, 'Het lef om taboes te doorbreken: nieuw realisme in het Nederlandse discours over multiculturalisme', *Migrantenstudies* 18 (4), 2002, 241-254.
- Ruijter, Arie de, *De multiculturele arena*, Tilburg: Katholieke Universiteit Brabant, 2000.
- Saharso, Sawitri, *Feminisme versus multiculturalisme?*, Utrecht: Forum, Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling, 2000.
- Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid (Commissie Blok) (2004). *Eindrapport*. Red. S. A. Blok, K. Y. I. J. Adelmund, I. van Gent, N. Rambocus, J. M. Varela, & F. Vergeer. *Handelingen Tweede Kamer, vergaderjaar 2003-2004*; 28 689, nrs. 8-9, 's-Gravenhage: Sdu Uitgevers. Beschikbaar op <http://parlando.sdu.nl/>
- Trappenburg, Margo, 'Importhuwelijken en overheidsbeleid', *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, (3), 2002, p. 267-281.
- VVD-Tweede Kamerfractie, *Beleidsnotitie Integratie van niet-westerse migranten in Nederland*, 2004. Beschikbaar op <http://www.vvd.nl/>
- Westerloo, Gerard van, 'Revolutie bij de zwartekousenmoslims', *M – het maandblad van NRC Handelsblad*, 10 februari 2004, p. 10-25.
- Zwan, Arie van der, Godfried Engbersen & Anton Zijderveld, *Adres aan Regering en Parlement inzake immigratie en integratie*, Utrecht: Forum, Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling, 2004. Beschikbaar op <http://www.forum.nl/>

Noten

- ¹ Deze tekst is een ingekorte bewerking van Derkx 2004.
- ² Sini deed deze uitspraken op 6 juni 2003 op de jaarvergadering van de 'Vereniging AG – De Vereniging voor Zingeving en democratie'. Ik citeer naar mijn eigen aantekeningen van deze bijeenkomst. Zie ook 'De nieuwe doorbraak: ruimte voor moslims', *Tijd en Taak*, december 2003, p. 2.
- ³ Ik wijs bijvoorbeeld op *The Claims of Culture* (2002) van Seyla Benhabib, die op 29 januari 2004 een eredoctoraat ontving van de Universiteit voor Humanistiek. Er zijn veel overeenkomsten tussen de betogen van Carens en Benhabib.
- ⁴ 'The term "evenhandedness" evokes democratic norms of balance, proportionality, and compromise. It enables us to consider rather than to ignore the cultural claims being advanced by various people in various contexts.' (Carens 2000, p. 262-263.)
- ⁵ Karakteristiek voor Renaissance-humanisten als Petrarca, Leonardo Bruni, Valla, Erasmus en Montaigne is een sterk historisch besef en een afkeer van de laat-scholastiek, waarin volgens hen abstracte problemen en het kloppend maken van een theoretisch systeem belangrijker werd geacht dan de praktische vragen van mensen van vlees en bloed (Batkin 1981; Nauert Jr. 1995). De socioloog en humanist Piet Thoens vertelde mij rond 1990 dat dit voor hem ook de reden was dat hij Spinoza, ondanks de aanwezigheid van allerlei humanistische elementen, geen humanist vond. Op dezelfde manier acht ik Voltaire, Diderot en G. E. Lessing in dit opzicht representatiever voor het verlichtingshumanisme dan een geweldige systematicus als Kant, die de consistentie van zijn 'contextloze' gedachteconstructie soms belangrijker vond dan het welzijn van individuele mensen.

- ⁶ Een zinvol leven is een leven dat een doel of richting heeft, dat als moreel waardevol wordt ervaren, waar men enige greep op heeft, dat men voldoende begrijpt, waarin men waardigheid en zelfrespect kan behouden en waarin men verbondenheid met, zorg voor en gerichtheid op anderen of het andere ervaart. De manier waarop iemand het leven als zinvol ervaart, bepaalt ook zijn of haar persoonlijke identiteit en de manier waarop hij of zij samenhang en continuïteit in het leven ervaart. Deze beknopte omschrijving van een zinvol leven steunt op Van Praag 1978; Baumeister 1991; Hijmans 1994; Mooren 1998 en op een ongepubliceerde tekst van Adri Smaling.
- ⁷ Bijna alle gegevens komen uit het boek *Trouwen over de grens* (2003) van Erna Hooghiemstra. De cijfers van Hooghiemstra zijn hoofdzakelijk gebaseerd op de Structuurtelling 2000 van het CBS, een telling van alle personen die op 1 januari 2000 bij een Nederlandse gemeente stonden ingeschreven. Er zijn in enkele gevallen wel recentere cijfers dan die ik hier noem, maar voor mijn betoog maken de verschillen tussen 2000 en 2003 niet veel uit.
- ⁸ Gezien hun invloed is het jammer dat er geen vergelijkbaar onderzoek beschikbaar is over de overwegingen van de ouders van ongehuwde Turkse en Marokkaanse jongeren in Nederland.
- ⁹ Voor een deel veroorzaakt door de protectie van de Europese landbouw.
- ¹⁰ Deze schets van de beleidsvoornemens is gebaseerd op: Minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie 2004a en 2004b; Minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie & Minister van Buitenlandse Zaken 2004; Immigratie- en Naturalisatiedienst 2004a en 2004b; Onafhankelijke Adviescommissie Normering Inburgeringseisen 2004; Inspraakorgaan Turken in Nederland, 'Kamer stemt in met beperking gezinshereniging', <http://www.iot.nl/showdetails.php?contentid=170> (geraadpleegd op 21 oktober 2004); 'Eisen voor huwelijksmigratie worden strenger', *NRC Handelsblad*, 19 oktober 2004.
- ¹¹ Brief van R.H.L.M. van Boxtel namens het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond aan minister-president Balkenende, Amsterdam, 28 mei 2003 (RvB/850-03-0314/EW).
- ¹² In ethische vaktaal: mensenrechten zijn deontologische beginselen die teleologische redeneringen in termen van belangen begrenzen, weliswaar niet in absolute zin maar toch zeker *prima facie*. Op zijn minst verzwaren ze de bewijslast.
- ¹³ Minister voor Vreemdelingenzaken en Integratie 2004b: Nota van Toelichting, paragraaf 3.
- ¹⁴ Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid 2004, p. 455-456. Zie ook Joop Wijn (CDA), *Handelingen Tweede Kamer 2001-2002*, mondeling vragenuur op 18 december 2001.
- ¹⁵ VVD Tweede-Kamerfractie (2004).
- ¹⁶ Motie van de leden Wilders en Herben, voorgesteld 29 september 2004. *Handelingen Tweede Kamer 2004-2005*; 29 800, nr. 24.
- ¹⁷ De laatste aanhalingen komen uit Minister voor Vreemdelingenzaken 2004b: paragraaf 6.
- ¹⁸ Zie ook Luyckx (red.) (2000) en Buitelaar (2002).
- ¹⁹ Derkx 1998, p. 29-30.
- ²⁰ Derkx 2001.
- ²¹ Derkx 1994, p. 379 e.v.
- ²² Derkx e.a. 1997, p. 160.

ER IS NOG HOOP;
TENSLOTTE ZIJN
DE VERENIGDE
STATEN MAAR
EËN STAAT,



EN ZIJN DE
NIET VERENIGDE
STATEN VEEL
TALRIJKER.



Utopia en realiteit in de wereld na 11 september

Rik Coolsaet

Bijna zeven decennia geleden schetste de Britse historicus Edward Hallett Carr in zijn *Twenty Years' Crisis*, een magistrale synthese over het interbellum, in donkere kleuren de evolutie van de wereldpolitiek, vanaf de verwachtingen gekoesterd bij het einde van de Eerste Wereldoorlog tot de depressie van de jaren dertig: van een utopie zonder oog voor de realiteit is de wereld overgegaan naar een realiteit zonder een sprankeltje utopie. Met diezelfde woorden kan ook het anderhalve decennium beschreven worden, tussen de val van de Muur in 1989 en de terroristische aanslagen van elf september 2001, tussen de verwachting dat het recht eindelijk zou heersen en de onverwachte terugkeer van het recht van de sterkste.

De kracht van een utopie

De Muur had Duitsland een generatie lang netjes in twee verdeeld. Maar hij was ook het ultieme symbool van de verdeling van de hele wereld, met het Westen aan de ene en het Oosten aan de andere kant, bevroren in een schijnbaar uitzichtloze, maar klassieke, strijd om macht en invloed tussen twee grootmachten. Toen de Muur in november 1989 viel en aan de Koude Oorlog een einde kwam, waren de verwachtingen hooggespannen. De toenmalige Amerikaans president George H. Bush kondigde een Nieuwe Wereldorde aan. Hoewel naar die uitspraak nadien nog slechts met sarcasme werd verwezen, had hij daarmee een wereld op het oog zoals die de architecten van de Volkenbond in 1919 of van de Verenigde Naties in 1945 voor ogen had gestaan: 'Diverse nations are drawn together in common cause, to achieve the universal aspirations of mankind.' De nieuwe wereld zou niet langer door macht, maar door recht worden bestuurd. De vrijgekomen politieke energie zou eindelijk besteed kunnen worden aan de echte belangen van de mensheid: ontwikkeling, leefmilieu, democratie. Welzijn voor iedereen in een wereld zonder oorlogen leek tien jaar geleden eindelijk binnen handbereik. De maakbaarheid van de samenleving, nationaal en internationaal, was een axioma.

De feiten gaven de verwachtingen aanvankelijk gelijk. In november 1990 onderschreven alle Europese staten het Handvest voor een Nieuw Europa. De Europese politieke samenleving zou voortaan gekenmerkt worden door drie gemeenschappelijke principes: de rechtsstaat, gebaseerd op politiek pluralisme; de markteconomie, met sociale rechtvaardigheid; en gelijke veiligheid voor iedereen. Elders in de wereld smolten oude regionale conflicten weg als sneeuw voor

de zon. Afrika knoopte vanaf 1989 op zijn beurt aan bij een wereldwijde democratiseringsgolf. Het einde van het apartheidregime en de doorbraak in het eendeloze Palestijns-Israëlische conflict groeiden uit tot de symbolen van de Nieuwe Wereldorde. En, eigenaardig genoeg, ook de Golfoorlog.

Toen het Iraakse leger begin augustus 1990 buurland Koeweit binnenviel, reageerde de internationale gemeenschap onmiddellijk. Ook al speelden reële economische belangen mee (met name de vrees dat Irak na Koeweit vervolgens ook zou proberen Saudi-Arabië in zijn macht te krijgen en aldus een aanzienlijk deel van de mondiale petroleumproductie zou controleren), toch werd de Golfoorlog in de eerste plaats aangevoeld als de eerste echte test van het tijdperk van na de Koude Oorlog. Voor het eerst sinds 1945 stonden beide toenmalige grootmachten, samen met de meerderheid van de internationale gemeenschap, immers aan dezelfde zijde in een conflict en deelden zij de analyse dat indien Saddam ongestraft bleef, *would-be* dictators dit als een vrijgeleide zouden aanzien, wat verkeerde normen zou opleveren voor de wereldorde na de Koude Oorlog. De Golfoorlog was een schoolvoorbeeld van het mechanisme van collectieve veiligheid, zoals verankerd in het handvest van de Verenigde Naties: wordt een land aangevallen, dan staat de hele internationale gemeenschap op om het aangevallen land ter hulp te snellen. Eén voor allen, allen voor één is de – tijdens de twintigste eeuw dikwijls terzijde geschoven – basisregel van het internationale recht sinds de oprichting van de Volkenbond.

Naar aanleiding van de Iraakse invasie herhaalden alle staten dit devies en bevestigden vele formeel wat zij hadden onderschreven toen ze lid werden van de Verenigde Naties: alleen de wereldorganisatie heeft het recht te beslissen tot het gebruik van militair geweld om een conflict tussen staten te beslechten. Op 3 maart 1991, na zes maanden crisis, zes weken luchtbombardementen en honderd uur grondoorlog, was de oorlog voorbij. Algemeen werd de test voor de Verenigde Naties als geslaagd beoordeeld: het mechanisme van collectieve veiligheid – slechts voor de tweede keer gebruikt sinds het ontstaan van de Verenigde Naties – leek het basismechanisme te zullen worden om de veiligheid van alle staten te verzekeren. De organisatie kende een dramatische toename van het aantal vredesoperaties: tussen 1988 en 1996 werden 29 nieuwe vredesmachten opgericht (meer dan het dubbele van de veertig jaar daarvoor). Het aantal blauwhelmen dat werd ingezet steeg jaar na jaar en bereikte in 1993 het maximale aantal van 78.500.

Nieuw was daarenboven dat het optreden van de Verenigde Naties niet langer werd ingeperkt door het principe van de absolute niet-inmenging in binnenlandse aangelegenheden. Mensenrechten drongen zich naar de voorgrond en gingen de diplomatieke agenda meer dan ooit beheersen. Eerder al hadden sommige academici geopperd dat mensenrechten niet steeds een exclusieve bevoegdheid van de nationale staten zouden blijven. Dat werd vervolgens door niet-gouvernementele organisaties als Artsen zonder Grenzen vertolkt als 'interventieplicht'.¹ VN-secretaris-generaal Boutros-Ghali vertolkte deze ontwikkeling op de Mensenrechtenconferentie van Wenen in juni 1993:

The State must be the best guarantor for human rights. It is the State that the international community should principally entrust with ensuring the protection of individuals. However, the issue of international action should be raised when States prove unworthy of this task, when they violate the fundamental principles laid down in the Charter of the United Nations, and when – far from being protectors of individuals – they become tormentors. In these circumstances the international community must take over from the States that fail to fulfil their obligations. I am asking whether a State has the right to expect absolute respect from the international community when it is tarnishing the noble concept of sovereignty by openly putting that concept to a use that is rejected by the conscience of the world and by the law.²

De implosie van de Sovjetunie, op kerstdag 1991, werd niet alleen geïnterpreteerd als een overwinning van de democratie op het communisme, maar ook van de vrije markt op de planeconomie. Vele waarnemers gingen ervan uit dat de hele wereld nu georganiseerd zou worden volgens de principes van de vrije markt, waarin staten en regeringen zo weinig mogelijk tussenbeide zouden komen.

In Azië bevestigde het succes van de Aziatische Tijgers dat onderontwikkeling geen fataliteit hoefde te zijn. In de Verenigde Staten werd de recessie van 1991 opgevolgd door een tien jaar durende economische *boom*, vergezeld door een beurshausse waar geen einde aan leek te komen. Een ‘nieuwe economie’ leek geboren te zijn, die de *booms* en *busts* van de ‘oude economie’ definitief achter zich had gelaten. Het Amerikaanse economische model, omschreven als de Washington-consensus en wereldwijd gepromoot door de Bretton-Woods-instellingen, werd aangezien als het mirakelrecept voor een nieuw tijdperk van ononderbroken economische groei. De wereld begon een liefdesrelatie met de deregulering.³ De mondialisering leek dit proces onomkeerbaar en onweerstaanbaar te maken.

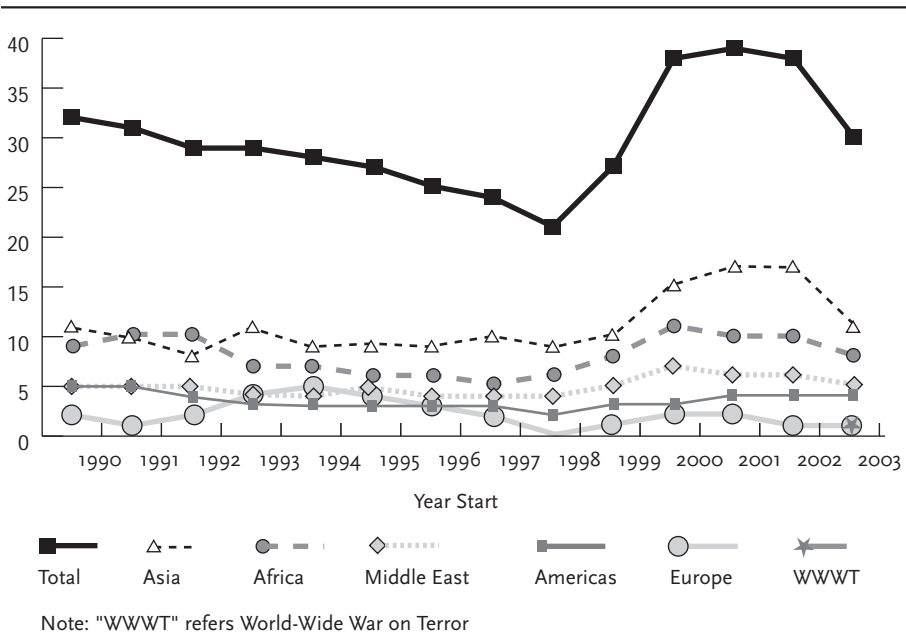
Ook op dit vlak leek voor de VN een sleutelrol weggelegd, als de centrale instelling voor het beheer van ‘problemen zonder paspoort’, naar de woorden van Kofi Annan. Een snelle opeenvolging van mondiale conferenties zag het licht: over leefmilieu en ontwikkeling (Rio, 1992), mensenrechten (Wenen, 1993), bevolking (Cairo, 1994), sociale ontwikkeling (Kopenhagen, 1995), vrouwen (Peking, 1995). Samen vormden zij de blauwdruk van een ambitieuze globale agenda, in sommige gevallen gebaseerd op juridisch bindende conventies en regelmatige toetsingsconferenties. Het gaf de indruk dat er in de internationale gemeenschap een sterke conceptuele basis bestond om de Verenigde Naties een centrale rol te laten spelen in het beheer van deze transnationale, grensoverschrijdende agenda, omdat – zo oordeelde men – de besproken problemen een omvang hadden genomen die het vermogen van elk van de lidstaten afzonderlijk om ze daadwerkelijk op te vangen, overstegen.⁴

Naar aanleiding van de vijftigste verjaardag van de wereldorganisatie in 1995 verscheen een groot aantal projecten en ontwerpen die de nieuwe wereldorde gestalte wilde geven rond de Verenigde Naties.⁵ Een nieuw vocabularium moest ontwikkeld worden: duurzame ontwikkeling, ‘sustainability of mankind’, ‘global

governance', 'global neighbourhood', 'global commons'.⁶ De hoop op een hernieuwde jeugd voor de Verenigde Naties, bevrijd van hun verlamming door het gewicht van de Koude Oorlog, vond zijn neerslag in het rapport dat Boutros-Ghali in 1992 op verzoek van de Veiligheidsraad neerlegde. Zijn *Agenda for Peace* was het meest ambitieuze programma voor een voluntaristische en dynamische rol voor de Verenigde Naties, ooit voorgesteld door een secretaris-generaal.

De ontuchtering

Toch spoorden niet alle internationale ontwikkelingen met de gangbare euforie. Aanvankelijk werden deze niet of nauwelijks naar waarde geschat. Hoe dramatisch sommige ook waren, het leken geïsoleerde gebeurtenissen, zeker bekeken met westerse ogen. Maar gaandeweg deden ze de voorspelde 'nieuwe wereldorde' kantelen in een 'wereldwanorde'. Twee gebeurtenissen symboliseren het einde van de euforische idealen van het begin van de jaren negentig – groeiend welzijn voor iedereen in een wereld zonder oorlog: de keldering van de Thaise baht in 1997 en de terreuraanslagen van 11 september 2001.



Figuur 1. Evolutie van het aantal conflicten in de wereld
Bron: CDI, *Defense Monitor*, januari/februari 2003.

In tegenstelling tot wat velen verwacht hadden, bleek de geopolitiek niet tot het verleden te behoren. In de loop van de jaren negentig was de militaire macht zich immers geleidelijk opnieuw naar het centrum van de internationale politiek gaan dringen, onder de vorm van een nieuwe reeks inter- en intrastatelijke conflicten, in zowat alle continenten.

In Europa was er de oorlog rond Kosovo en was het erg onrustig aan de rand van Rusland. In Latijns-Amerika hebben Peru en Ecuador een oud grensgeschied opnieuw met de wapens willen beslechten. In Afrika waren er conflicten tussen Ethiopië en Eritrea, Kameroen en Nigeria en rond Congo en Sudan. In Azië leidde Kashmir tot een oorlog tussen Pakistan en India, die vervolgens sluimerde en dan weer opflakkerde – zeker toen beide landen de beslissende stap zetten om met een reeks symbolische kernproeven toe te treden tot de selecte club van kernwapenstaten. Elders op dat continent flakkerde het wantrouwen tussen staten periodiek op: China en Taiwan, Japan en Noord-Korea, spanningen rond de Zuid-Chinese Zee, het Midden-Oosten met het haperende vredesproces tussen Palestijnen en Israëli.

Nationalisme en religieus fanatisme – waarvan gedacht was dat het oude, negentiende-eeuwse kwalen waren – bleken springlevend te zijn en leidden tot de gewelddadige implosie van staten (Liberia, Sierra Leone, Somalië en Centraal-Afrika) en etnische zuiveringen en volkenmoord (Joegoslavië en Rwanda). De Verenigde Naties bleken bovendien niet in staat te zijn om de gestelde verwachtingen in te lossen en verloren door een aantal dramatische fiasco's hun geloofwaardigheid. Dat versterkte de tendens tot unilateralisme bij tal van regeringen, en in de eerste plaats de Verenigde Staten onder de tweede Clinton-regering. Na 2000, met de Republikeinse regering van George W. Bush, werd dit Amerikaanse unilateralisme nog meer uitgesproken.⁷ Elf september was het symbolische keerpunt. Het luidde de doodsklok voor de illusie dat militaire macht en geopolitiek voortaan tot de geschiedenis behoorden.

Het internationale terrorisme werd met een klap tot de belangrijkste internationale prioriteit uitgeroepen. In naam van de 'oorlog tegen het terrorisme' werden vervolgens twee oorlogen gevoerd, in Afghanistan en in Irak. Beide oorlogen werden snel beslecht, maar de onverwachte complexiteit van de naoorlogse ontwikkelingen gingen de mogelijkheden van de Verenigde Staten te boven. Jaren na het einde van de vijandelijkheden blijven beide conflicten nazinderen en de internationale atmosfeer vertroebelen. Militaire macht en nationale veiligheid waren daarmee teruggekeerd naar het hart van de internationale politiek – precies het spiegelbeeld van wat bij het einde van de Koude Oorlog verwacht was.

Maar ook de andere dimensie waar de euforie van de Nieuwe Wereldorde op gebaseerd was, bleek snel aan erosie onderhevig. De verwachting van 'groeien welzijn voor iedereen' bleek niet uit te komen. Ondanks de mondialisering was de inkomens kloof in en tussen staten blijven toenemen.⁸ Vóór de industriële revolutie bestond er nauwelijks 30 procent verschil in het gemiddelde inkomen

van de Europeaan en dat van een niet-Europeaan. Aan het einde van de negentiende eeuw steeg met de industriële revolutie de verhouding van het gemiddelde inkomen van het rijkste land ter wereld tot dat van het armste land tot 9:1. Honderd jaar later, op het einde van de twintigste eeuw, was dat minstens 60:1 geworden (met andere woorden de gemiddelde Amerikaanse familie is zestig keer rijker dan de gemiddelde familie in Ethiopië).⁹

Ook de interne ongelijkheid was in een aantal landen toegenomen, zeker in die staten waar om ideologische of financiële redenen minder dan vroeger energie werd gestoken in het dichten van de kloof. In de Verenigde Staten bijvoorbeeld was de trend van inkomensongelijkheid in de loop van de jaren negentig zelfs zo opvallend geworden dat de Amerikaanse econoom en *New York Times*-chroniqueur Paul Krugman gewaagde van een terugkeer naar de ongelijkheid van de jaren twintig, toen een zeer klein deel van de bevolking een zeer groot deel van de nationale rijkdom bezat. Opnieuw zal Amerika, zo meende Krugman, te maken krijgen met een erfelijke elite die mijlenver afstaat van de gewone Amerikaan.¹⁰ Ook de Britse samenleving werd in de afgelopen decennia steeds ongelijker, zelfs onder de regering-Blair. Het aandeel in het nationale inkomen van de allerrijkste één procent Britten groeide tussen 1980 en 1999 van 6 tot 13 procent.¹¹

Ook werd men zich stilaan bewust van de donkere zijde van de mondialisering. Naast het internationale terrorisme bleken ook inzake drugs, misdaad, witwaspraktijken, proliferatie van massavernietigingswapens, en aids, de nodige beheersinstrumenten te ontbreken om deze evoluties onder controle te brengen.¹² Het gevoel nam toe dat de mondialisering weliswaar geleid had tot nieuwe machtscentra in de wereldpolitiek, maar deze waren ofwel ontoereikend ofwel ondemocratisch. Reacties bleven niet uit. José Bové in Millau (*la mal bouffe*) was een van de eersten. Sinds de conferenties van de WTO in Seattle, Praag en Göteborg uitten zogeheten 'andersmondialisten' hun ongenoegen over het gebrek aan legitimiteit en representativiteit van het mondiale systeem.

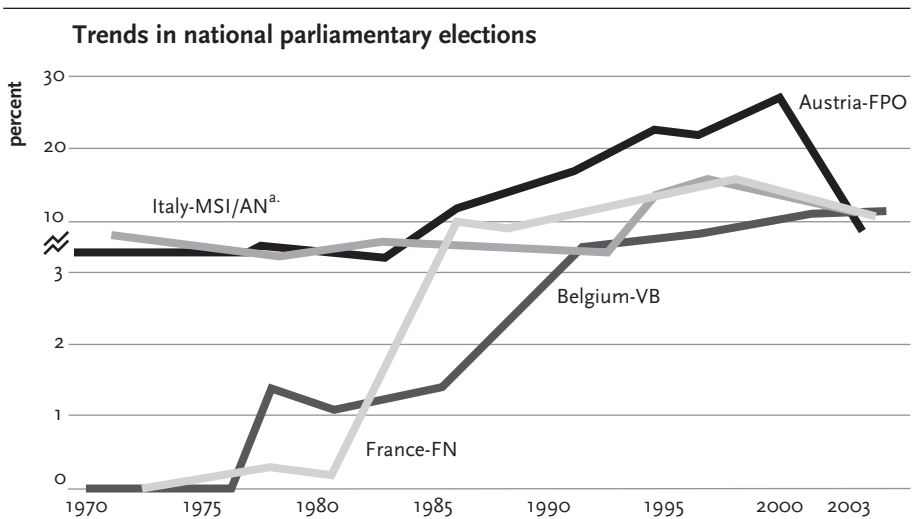
Het symbolische keerpunt op dit vlak kwam er in de zomer van 1997. Een louter lokale beslissing leidde tot ieders verbazing tot een waterval van onverwachte financiële en monetaire onrust in een groot deel van de wereld. Dat was de doodsteek voor de euforische verwachting van een almaar groeiend welzijn voor iedereen. Niemand had verwacht dat de loskoppeling van de Thaise *baht* van de dollar op 2 juli 1997 ook buiten dat land rimpels zou veroorzaken. Maar landen zoals Zuid-Korea, Taiwan, Thailand, Hongkong en vooral Indonesië kenden als gevolg van de monetaire crisis een forse terugval in hun economie, een ineenstorting van hun beurzen, kapitaalvlucht, een snelle terugtrekking van de buitenlandse investeerders en een interne maatschappelijke crisis als gevolg. Miljoenen inwoners die dankzij de economische vooruitgang moeizaam van onder de armoeddrempel waren gekropen, keken opnieuw aan tegen een toekomst die voor hun kinderen niet beter leek te zullen zijn dan die van hun ouders. Honger en ondervoeding gingen opnieuw stijgen, net als het aantal schoolverlaters, de werkloos-

heid en de kinderarbeid. Kinderen die tot twee maanden tevoren nog op de schoolbanken zaten, moesten nu de straat op om te bedelen, aangezien hun ouders de middelen niet meer bezaten om hun schoolgeld te betalen.

De economische en financiële onzekerheid en instabiliteit verspreidden zich als een cascade van monetaire en economische crises over Azië, Latijns-Amerika en Rusland. In de lente van 2000 barstte, na de beurseuforie van de tweede helft van de jaren negentig, vervolgens de dotcom-zeepbel uiteen, als gevolg van de spectaculaire koersdaling van de Nasdaq. Aanvankelijk werd er weinig aandacht aan besteed, maar snel werd duidelijk dat de crash van de technologie aandelen steeds meer en grotere technologiebedrijven in de problemen had gebracht, en een belangrijk element was een algemene economische groeivertraging die vanaf de lente van 2001 zelfs tot een (kortstondige) recessie in de Verenigde Staten leidde. De droom van een 'nieuwe economie' was uiteengespat. De oude waarheid werd herontdekt dat de vrije markt onvermijdelijk onderhevig is aan zich herhalende episodes van speculatie en crisis en dat economische onvoorspelbaarheid eerder regel dan uitzondering is.¹³ De mondialisering had definitief haar aura van onfeilbaarheid verloren, nu de stelling niet bleek te kloppen dat zij in ieders voordeel was.¹⁴ Mondialisering kent winnaars, maar ook verliezers.

Maar naast de beide dragende pijlers van de utopia na de Koude Oorlog, hadden zich ook andere trends ingezet, onder de horizon van de publieke waarneming. Tijdens de jaren negentig persten zij zich naar de oppervlakte. De moslimwereld, van Sudan tot Indonesië, had in de jaren zeventig en tachtig kennisgemaakt met een islamitische fundamentalistische revival. Met de sjiietische machtswissel in Iran in 1979 drong de politieke islam definitief door tot de internationale scène. Toen vervolgens in Afghanistan de oorlog eindigde met de terugtrekking van de Sovjetroepen uit dat land, geloofden sommigen dat de politieke islam de wind in de zeilen had. Een deel van de islamitische strijders die uit islamitische solidariteit naar Afghanistan waren gereisd om daar de strijd aan te binden met het Rode Leger, keerde naar eigen land terug. Daar bonden zij de gewapende strijd aan met hun te gematigd beoordeelde regime. Het gewelddadige islamisme kan geïnterpreteerd worden als de ontsporing van de eerdere fundamentalistische revival. Het islamitische terrorisme eiste in de jaren negentig in Algerije alleen al 150.000 menslevens.

Terwijl moslimlanden af te rekenen hadden met hun demonen, maakte ook een aantal Europese landen kennis met een parallel fenomeen: de opmars van extreem-rechtse en populistisch-rechtse partijen. Zij affirmeerden zich in de jaren tachtig, slaagden er in de jaren negentig in om verder uit te groeien en zich vervolgens schijnbaar definitief te nestelen in de politieke machtsverhoudingen. Deze formaties surfden op een gevoel van onbehagen in de samenleving, wat zich kristalliseerde in een verharding van het debat over integratie en multiculturalisme. Het maakte de relaties tussen moslims en niet-moslims tot het gespreks-onderwerp van de dag.



a. The AN party in Italy was in the electoral alliance Casa Delle Libertà, which included Forza Italia, Lega Nord and the New Italian Socialist Party (the alliance received 45,4% of the vote). The vote percentage shown refers to the proportional part of the election in which 155 of 630 deputies are elected.

Figuur 2. Evolutie van enkele extreem-rechtse partijen in Europa
Bron: *Human Development Report 2004, Cultural liberty in today's diverse world*, UNDP, New York, 2004.

Universeel onbehagen ligt aan de basis van beide gelijktijdige bewegingen, het religieuze extremisme en zijn terroristische uitloper enerzijds en extreem- en populistisch-rechts anderzijds. Zij hebben met elkaar gemeen dat ze schijnbaar simpele oplossingen en vergelijkbare referentiepunten aanreikten voor de complexiteit van de hen omringende wereld. Wij-tegen-Zij is het gedeelde kenmerk van zowel het programma van de religieuze extremistische politicus als van het populistisch-rechts discours in het Westen.

De geschiedenis is immers een lange trage rivier, waarin af en toe stroomversnellingen optreden. Wie daarin terecht komt, vertoont de neiging zich vast te klampen aan de boord van zijn boot, op zoek naar houvast, hoe illusoir ook.

Heerste er aan het einde van de Koude Oorlog nog een sfeer van euforie, tegen het begin van de eenentwintigste eeuw was de stemming omgeslagen. De hypothesen waarop het geloof in de Nieuwe Wereldorde waren gebouwd, overleefden de test van de werkelijkheid niet. In plaats van minder oorlogen waren er meer gekomen, tussen, maar vooral ook binnen staten. Militaire macht stond opnieuw in het centrum van de internationale relaties. De mondialisering leek in de ogen van velen geen harmonieuze economische ontwikkeling te hebben opgeleverd, maar een terugkeer naar de toestand van voor de depressie, gekenmerkt door economische onvoorspelbaarheid als gevolg van financiële booms en busts, monetair onrust en grote inkomensverschillen.

Als er vandaag één kenmerk is dat mensen uit alle continenten verenigt, dan is dat wel het gedeelde ongenoegen over de gang van zaken in de wereld, zo blijkt uit internationale peilingen.¹⁵ Deze peilingen mogen dan al aangeven dat de oorzaak van dat ongenoegen heel verscheiden is, het is wel een gemeenschappelijk aanvoelen van deze tijd, zo blijkt hieruit. We beleven, net zoals aan het einde van de negentiende eeuw en in de jaren dertig, tijden van onzekerheid, spektakelcultuur, massaconsumptie, nostalgie naar voorbije tijden en naar een vertrouwde omgeving – en ongeloof in de maakbaarheid van de samenleving.

Pogingen tot zingeving

In de loop van de jaren negentig waren tal van auteurs op zoek gegaan naar de zin achter deze complexe ontwikkelingen in een poging om de zaken op een rijtje te zetten en de Nieuwe Wereldorde in een model te vatten. Sommigen, zoals Robert Kaplan (*The Ends of the Earth*, 1995) of Alain Minc (*Le nouveau Moyen Age*, 1993), geloofden dat wij voortaan zullen moeten leren leven met een totale anarchie, zoals overigens in het grootste deel van de geschiedenis, terwijl hun collega Francis Fukuyama (*The End of History and the Last Man*, 1992) van mening was dat het einde van de Koude Oorlog de triomf betekende van de ideale staat, namelijk de liberale democratie, en van de ideale economische organisatie, namelijk het liberale kapitalisme, zodat de Nieuwe Wereldorde het eindpunt betekende van de historische evolutie, een hegeliaanse synthese. Anderen, zoals Charles Krauthammer of Robert Kagan, meenden dat er een unipolaire wereldorde was ontstaan, met de Verenigde Staten als enige grootmacht, die orde en stabiliteit zouden brengen. Nog andere auteurs, zoals John Mearsheimer, dachten dat er echter opnieuw een multipolaire wereld zou groeien, vergelijkbaar met het klassieke negentiende-eeuwse machtsevenwicht, terwijl Samuel Huntington in zijn *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1997) structuur en stabiliteit zag voortvloeien uit de botsing van beschavingen. Een aantal auteurs ten slotte kondigde het einde van de Westfaalse orde aan en dus van de centrale rol van de natiestaat, als gevolg van de opmars van de mondialisering op vele vlakken. Deze laatste groep auteurs was van oordeel dat de wereld een radicaal nieuw tijdperk was ingestapt, waarin de staat vervangen zou worden door een alternatief stelsel, gedragen door nieuwe actoren, zoals de grote ondernemingen, de georganiseerde publieke opinie, kleinere regio's en een reeks internationale organisaties.

De creativiteit waarmee zulke modellen werden ontwikkeld, was omgekeerd evenredig aan hun duurzaamheid. De meeste waren niet opgewassen tegen de evolutie van de reële wereld en bleken uiteindelijk weinig meer te zijn dan veralgemeningen van een specifieke trend in wat in feite een transitieperiode was. De meeste modellen verwaarloosden schromelijk de historische dimensie. Ontwikkelingen werden al snel als nieuw bestempeld, hoewel zij ook in het verleden al herhaaldelijk waren opgedoken.

Bekeken vanuit het perspectief van de wereldgeschiedenis, was wat er in de loop van de jaren negentig gebeurde op zich immers niet abnormaal. Machtstructuren en dus ook wereldordes komen en gaan en de transitie tussen opeenvolgende wereldordes is er steeds een van grote onzekerheid en soms gewelddadige instabiliteit. Maar verbergt er zich vandaag achter deze schijnbare chaos een wereldorde in opbouw? En wat behoeft deze ordening om stabiel, duurzaam en legitiem te zijn?

De contouren van de nieuwe wereldorde

'No political utopia will achieve even the most limited success unless it grows out of political reality', aldus opnieuw Edward Carr in zijn *Twenty Years' Crisis* uit 1939.¹⁶ Maar ook het omgekeerde is waar. Volgens Carr bestaat het internationale systeem uit twee onlosmakelijk verbonden elementen: utopia en realiteit. Zij uiten zich respectievelijk in waarden en macht. Macht alleen volstaat niet om het internationale systeem in stand te houden en te interpreteren. Elke samenleving heeft ook een aantal waarden en doelen die een even grote rol spelen.

Een wereld is stabiel als zij in evenwicht is en voorspelbaar lijkt. Een goede graadmeter van stabiliteit is de mate waarin een ordening bij machte is bedreigingen tegen deze ordening te neutraliseren.¹⁷ Vertaald naar de wereldorde in opbouw helpt de volgende vuistregel ons een stuk op weg om haar essentiële dynamiek te vatten. Deze zal stabiel zijn als de structurele bronnen van de macht samenvallen, met anderen woorden als een grootmacht of een reeks grootmachten hun militaire macht, samen met hun economische macht inzetten om aldus politieke macht uit te oefenen om spel- of gedragsregels op te stellen waarmee orde in de chaos van de internationale betrekkingen kan gebracht worden. In de mate dat deze spelregels ook rekening houden met de belangen van andere staten dan de grootmachten, zal deze wereldorde aanvaard worden en dus legitiem en duurzaam zijn.

Deze vuistregel vraagt om één voorafgaande verduidelijking: als een verloren zoon is de staat opnieuw teruggekeerd in het centrum van de politiek. In de jaren negentig geloofden de regeringen dat zij nog maar weinig macht over de eigen toekomst bezaten. Nadien zijn ze echter gaan beseffen dat het keurslijf van de mondialisering minder strak zit dan gedacht en, vooral, dat een alternatief voor de staten vooralsnog onbestaande is. In tegenstelling tot wat een aantal auteurs had voorspeld in de jaren negentig heeft de mondialisering de staat niet weggegomd.¹⁸ De staat speelt nog steeds een centrale rol in de organisatie van de internationale betrekkingen. Een 9/11-boutade luidde dan ook: het zullen niet McDonald's of Coca-Cola zijn die Amerika zullen beschermen tegen een nieuwe terroristische aanslag.

Maar de staat van de eenentwintigste eeuw is niet langer die van de negentiende eeuw: democratisering en mondialisering hebben ingrijpende veranderin-

gen teweeggebracht in de rol en de mogelijkheden waarover de staten beschikken om ordening aan te brengen. Wat echter wel overeind blijft, is de vuistregel dat economische, militaire en politieke macht moeten samenvallen om ordening te kunnen scheppen.

- De **economische** factor: economie als bron van macht

Van economische bipolariteit naar economische multipolariteit

- De **militaire** factor: terugkeer van de machtspolitiek

Op de tweeklomp tussen multipolariteit en unipolariteit

- De **politieke** factor: *is that all there is?*

De spanning tussen macht en legitimiteit

Figuur 3. De evolutie van de wereldpolitieke verhoudingen in de eerste decennia van de eenentwintigste eeuw.

De economische factor: economie als bron van macht

Beginnen we met de belangrijkste factor, waarop de internationale machtsstructuur gebouwd is. Paul Kennedy betoogde in zijn *The rise and fall of the great powers* (1988) dat het BNP de beste graadmeter van de macht is en belangrijker dan bijvoorbeeld het aantal tanks of ander militair materieel, omdat de staat die het krachtigste productieapparaat bezit, op het slagveld ten lange leste het overwicht zal behalen.

Waar zal de komende eeuw de economische macht vandaan komen? In de jaren tachtig werd voorspeld dat Japan de naoorlogse rol van de Verenigde Staten als economische grootmacht zou overnemen. In het begin van de jaren negentig werd hetzelfde gedacht van de Zuidoost-Aziatische Tijgers (zoals Zuid-Korea, Taiwan en Hongkong) en in de tweede helft van de jaren negentig van China. Die mythes zijn intussen doorgeprikt. De eerste decennia van deze eeuw zullen economisch beheerst worden door de Verenigde Staten en de Europese Unie,¹⁹ begeleid door de opkomst van China als de leidende economische motor van Azië.

Europa heeft een grotere bevolking dan de Verenigde Staten en is het grootste handelsblok ter wereld met bijna een kwart van de wereldhandel. De Verenigde Staten vertegenwoordigen zowat een vijfde van de wereldhandel, gevolgd door Japan. Als de hele economische activiteit wordt bekeken, dan zijn de Verenigde Staten en de Europese Unie elkaars gelijke. Samen gevoegd zijn ze goed voor circa veertig procent van de wereldeconomie. Ook hier worden zij, op enige afstand, gevolgd door Japan. De uitbreiding van de EU op 1 mei 2004 heeft het economi-

sche groeipotentieel van Europa bovendien nog versterkt ten opzichte van de USA, mede doordat de EU een grotere bevolking bezit.

Deze cijfers suggereren dat de economische wereldorde van morgen hoofdzakelijk bipolair zal zijn, met andere woorden beheerst door de twee westerse machtscentra.²⁰ De transatlantische relatie zal de mondiale economische agenda op alle mogelijke vlakken bepalen. In welke mate dat het geval zal zijn, was voor het eerst overduidelijk te zien in de mislukking van de onderhandelingen over de verdere liberalisering van de wereldhandel (WTO, Seattle) in december 1999: een fundamentele onenigheid tussen EU en USA was de basisoorzaak van het afspringen ervan.

De bilaterale dominantie zal blijven duren, totdat elders in de wereld een nieuwe motor van de wereldeconomie op gang komt. Rusland is te zeer afhankelijk van externe factoren, zoals de prijs van olie en aardgas, om de komende decennia die rol op zich te nemen. Ook Afrika en Latijns-Amerika zullen op eigen continent niet snel economische hoofdrolspelers zien ontstaan. Alleen Azië herbergt potentiële nieuwkomers in het economische machtsspel.

Japan zal wellicht nooit de as van de macht in Azië kunnen worden, om demografische en economische redenen. Het land heeft meer dan een decennium op de rand van een recessie gebalanceerd. Daardoor had de Japanse economie in 2003 exact dezelfde omvang als in 1991. Sindsdien kende het land een nieuw respectabel groeiritme van 3 à 4 procent, dat echter in hoofdzaak wordt aangedreven door export naar China. China kent momenteel een grote interne economische ongelijkheid tussen regio's en een eerder onzekere politieke toekomst, die sommigen doet voorspellen dat China zich aan het opsplitsen is in aparte landen, met steden die fors vooruitgaan en een platteland dat achteruitgaat, of waar alleszins weinig of niets verandert, maar waar wel tweederde van de bevolking leeft. Het gevolg is dat de internationale verwachtingen ten aanzien van China balanceren tussen irrationele overdaad aan perspectieven van een onmetelijke markt en de angst voor een krach die de hele Aziatische regio met zich zou meeslepen.²¹ Derde Aziatische hoofdrolspeler is India, dat een bijna even grote economische groei kent als China. De grote interne spanningen die de economische groei van dat land begeleiden, maakt ook voor dit land het perspectief op een rimpelloze doorgroei naar de status van economische grootmacht op zijn minst twijfelachtig. Om zijn noorderbuur China in te halen, werd berekend dat het gedurende vijftig jaar de huidige economische groei zou moeten aanhouden.²²

Een bipolaire economische orde: daarmee is nochtans niet alles gezegd. Vooreerst is er het probleem dat zulk een wereldorde volstrekt nieuw is. De twintigste eeuw, en vooral de tweede helft ervan, werd economisch gedomineerd door de Verenigde Staten. Dit land bezat na de Tweede Wereldoorlog driekwart van de goudvoorraad in de wereld. Tweederde van alle productie vond plaats op Amerikaanse bodem. Het land was de grootste exporteur in de wereld. Bovendien bezat het de ambitie om leiding te geven aan die naoorlogse wereld. De twintigste eeuw kan daarom gerust de 'Amerikaanse' eeuw worden genoemd.

Het vergt heel wat aanpassingsmoeilijkheden van de Verenigde Staten om hun exclusief economisch leiderschap op te geven en een gedeeld economisch leiderschap te aanvaarden. De afgelopen jaren kenden de transatlantische relaties heel wat handelsconflicten. Die komen soms wat lachwekkend of pietluttig over, omdat ze handelden over bananen (intussen opgelost) of over hormonenvlees. Maar de rode draad door al die geschillen heen is juist dat een nieuw handelsblok, de Europese Unie, niet langer goedschiks het leiderschap van Washington aanvaardt.

Een tweede kanttekening bij de stelling van een bipolaire economische orde betreft het risico van een dollarcrisis in de Verenigde Staten. Vele waarnemers, onder meer het IMF, beschouwen het dubbele Amerikaanse deficit, op de handels- en op de betalingsbalans, als de grootste bedreiging voor de wereldeconomie. Voorlopig blijven buitenlanders Amerikaanse aandelen en dollars aankopen, waardoor dat dubbele deficit kan worden gefinancierd en de Amerikaanse regering het zich kan veroorloven boven haar stand te leven. Omdat de geloofwaardigheid van de economische en financiële perspectieven in de Verenigde Staten echter mede gebaseerd is op massapsychologie, kan een breuk in het vertrouwen leiden tot een sneeuwbaaleffect. Het doemscenario ziet er volgens Paul Krugman als volgt uit: een scherpe waardedaling van de dollar, gevolgd door een scherpe intereststijging, waarna voor de Verenigde Staten de toegang tot de kapitaalmarkt (voor leningen) wordt afgesloten, wat een cash crisis uitlokt die de natie in chaos zal storten.²³

Een derde opmerking bij een bipolaire economische wereldorde: zelfs indien beide economische grootmachten het economische mooie weer zullen uitmaken in de komende decennia, dan zal hun aandeel in de mondiale economie tezelfdertijd ook geleidelijk afnemen. Sinds het IMF in 1993 een andere wijze van berekenen van het BNP is gaan hanteren, beseft men dat de ontwikkelings- en transitielanden instaan voor de helft van het mondiale BNP. De gemiddelde groeicijfers van deze groep landen liggen de voorbije jaren stelselmatig hoger dan van de EU en de Verenigde Staten. Dat impliceert dat de eerste groep een groeiend aandeel van het mondiale BNP voor hun rekening zal nemen²⁴ en aldus het economische leiderschap van de EU en de Verenigde Staten niet automatisch zal blijven accepteren.

Raghuram Rajan, de hoofdeconoom van het IMF, zag dan ook in de mislukking van de ministeriële WTO-vergadering in Cancun in 2003 een teken dat de hegemonie van de geïndustrialiseerde staten voorbij is. Landen als China, India, Brazilië en Zuid-Afrika zullen volgens hem de komende jaren nog aan invloed winnen.²⁵ Zeker indien Oost- en Zuid-Azië zouden uitgroeien tot een economisch blok, dat zowel een vrijhandelszone als een eigen muntfonds omvat, zou de regio de derde economische supermacht worden.²⁶ Dat zou ook een einde maken aan de economische bipolariteit. De huidige economische bipolariteit is dus wellicht slechts een – kortstondige – tussenstap naar een economische multipolariteit.

De militaire factor: de terugkeer van de machtspolitiek

Maar economie is niet alles. Die fout werd ook gemaakt aan het einde van de negentiende eeuw. In 1890 bracht de American Press Association de beste geesten bijeen om de contouren van de wereld van de twintigste eeuw te tekenen. Allen waren ze erg optimistisch, omdat ze geloofden dat ze dankzij nieuwe technologie en de fenomenale opbloei van de wereldhandel aan de vooravond stonden van een welvarende eeuw. Maar niemand had de donkere zijde van de nieuwe wereld voorspeld: twee wereldoorlogen, de ontwikkeling van chemische en nucleaire wapens, genociden.²⁷

In tegenstelling tot de economische macht is militaire macht vandaag geconcentreerd in één staat, de Verenigde Staten. Maar doordat deze staat dit militaire machtsmonopolie aanwendt zonder zichzelf te binden aan algemeen aanvaarde spelregels, wordt deze machtsaanwending niet als legitiem ervaren door een groot deel van de wereldbevolking.²⁸ Dit verklaart bijvoorbeeld waarom het ten tijde van de oorlog in Irak in 2003 binnen de Veiligheidsraad tot een 'afwijzingsfront' kwam, bestaande uit Frankrijk, Rusland, China en Duitsland, die het Amerikaanse machtsoverwicht en het ongecontroleerde gebruik hiervan van de hand wezen. Tezelfdertijd bestaat er in de Verenigde Staten een quasi-eensgezindheid over de notie dat de Verenigde Staten hun macht moeten aanwenden om de wereld te hervormen.²⁹

De komende decennia zal de politiek-militaire wereldorde wellicht balanceren tussen de (Amerikaanse) affirmatie van unipolariteit en de realiteit van de multipolariteit. Op termijn ligt het echter voor de hand dat de wereldorde zal overhellen naar een heruitgave van het negentiende-eeuwse machtssevenwicht, toen vijf regionale grootmachten samen het toenmalige multipolaire machtssevenwicht verzekerden.

De Amerikaanse hoogleraar Joseph Nye heeft herhaaldelijk gewezen op de vergissing om het begrip 'macht' al te sterk te reduceren tot de militaire dimensie alleen. De agenda van de wereldpolitiek kan, aldus Nye,³⁰ het best vergeleken worden met een driedimensionaal schaakspel. Op het bovenste schaakbord vormen de klassieke interstatelijke militaire aangelegenheden de inzet. Hier is het inderdaad mogelijk om te spreken van een unipolaire wereldorde. Op het middelste bord spelen interstatelijke economische aangelegenheden. Dit bord is multipolair, aldus Nye, want de Verenigde Staten kunnen geen resultaten boeken betreffende handel, antitrustwetgeving, financiële regulering enzovoort, zonder instemming van de andere hoofdrolspelers, zoals de Europese Unie en Japan. Het onderste bord wordt gevormd door de transnationale aangelegenheden, waar de macht chaotisch is geordend en verspreid is over een groot aantal actoren, zowel statelijke als niet-statelijke.

Het zal dus een multipolaire ordening zijn met kenmerken die verschillend zijn van haar negentiende-eeuwse voorganger, maar waarvan de essentie dezelfde zal zijn. Geformuleerd in de woorden van Lord Palmerston, de legendarische Engelse minister van Buitenlandse Zaken in de negentiende eeuw: 'We have no

eternal allies and we have no eternal enemies. Our interests are eternal and perpetual, and these interests it is our duty to follow.' Multipolariteit is dikwijls synoniem met onstabiele internationale betrekkingen, indien slechts het veiligstellen van het machtsevenwicht de gemeenschappelijke doelstelling van de grootmachten vormt. Een multipolair machtsevenwicht komt neer op een geïnstitutionaliseerd wantrouwen tussen de grote mogendheden.

Bij een wereldordening berust de stabiliteit van het geheel op de stabiliteit van de delen. Met andere woorden, de internationale stabiliteit is afhankelijk van de interne stabiliteit in elk van de grote mogendheden, maar ook van de stabiliteit van de relaties onder hen. Politieke meningsverschillen tussen de grote mogendheden kunnen het hele systeem verlammen. Ook vandaag de dag dreigt dat gevaar, zoals bijvoorbeeld politieke meningsverschillen tussen de Verenigde Staten en de Europese Unie. Wat ook grote zorgen baart is dat de relaties tussen de Verenigde Staten en China en die tussen Verenigde Staten en Rusland zoveel potentiële conflictstof bevatten. Die kunnen om binnenlandse redenen erg gemakkelijk geëxploiteerd worden, met nieuwe Koude Oorlogen tot gevolg. Opdat een multipolaire wereld stabiel zou zijn, is er dus meer nodig dan afspraken tussen de grote mogendheden. Aan drie vereisten moet voldaan worden.

Een, er moet een overkoepelde gemeenschappelijke doelstelling bestaan die duurzaamheid en *unity of purpose* biedt voor het internationale optreden van de grote mogendheden.

Twee, ook de belangen van de kleine landen moeten verzekerd worden. Sinds het begin van de twintigste eeuw heeft men in de diplomatieke praxis daartoe het 'multilateralisme' ontwikkeld. Dat komt neer op een netwerk van wederzijdse verplichtingen en verbintenissen die juridisch afdwingbaar zijn en die alle landen, zonder onderscheid tussen groot of klein (in principe althans), onderling met elkaar verbindt.

De Europese Unie is een voorbeeld van zulk een multilaterale organisatie, waarin alle lidstaten dezelfde rechten hebben en waarbij de wederzijdse relaties verankerd zijn in duidelijk omschreven rechtsregels die door iedereen moeten gerespecteerd worden. De Verenigde Naties zijn een ander voorbeeld van een multilaterale organisatie. Ook de Wereldhandelsorganisatie hoort in dezelfde categorie thuis. Het internationale recht kan ook een voorbeeld van multilateralisme genoemd worden. Dat is zeker het geval voor het Internationaal Strafhof dat de bevoegdheid heeft om dictators en oorlogsmisdadigers waar ook ter wereld te berechten.

Maar dat is niet langer de geprefereerde internationale strategie van de Verenigde Staten. Het was wellicht niet realistisch te verwachten dat de Verenigde Staten zich na de Koude Oorlog tevreden zouden stellen met een rol van *primus inter pares* in een multipolaire wereld.³¹ Maar de snelheid waarmee en de manier waarop dit land afscheid nam van zijn eigen multilateraal verleden heeft velen verbaasd.

Onder de tweede regering-Clinton kwam het unilateralisme al meer uitge-

sproken op de voorgrond. Met de regering-Bush vanaf 2001 werd het echter de geprivilegieerde methode inzake buitenlandse betrekkingen. Binnen het State Departement hanteerde men enigszins verbloemd het begrip *coalitions of the willing* als de basisoriëntatie van het buitenlands beleid van de regering-Bush. Dat werd omschreven als een ad-hoc multilateralisme, dat ook wel omschreven wordt als een buitenlands beleid naar het model van de *posse*, zoals in de *Far West*, met de Verenigde Staten in de rol van sheriff. Anderen gebruiken minder omfloerste begrippen. Het is opvallend hoe Amerikaanse waarnemers van diverse origine het nieuwe buitenlandse beleid omschrijven als het 'nieuwe imperialisme'.³² Voor velen heeft het idee van een Pax Americana geen negatieve bijklank. Zo meent Max Boot van de *Wall Street Journal* dat de Verenigde Staten een 'aantrekkelijk' imperium vertegenwoordigen. Dat vindt ook Robert Kaplan in zijn *Warrior Politics* (2001), wanneer hij de Verenigde Staten een 'soft imperial influence' toeschrijft en benadrukt dat zijn land zowel een imperium is als een republiek – en geen dictatuur, zoals de vroegere imperia.

Dit imperiale vocabularium maakt duidelijk dat de Verenigde Staten onder president Bush dezelfde doelstelling voor ogen staat als elk imperium in het verleden: verhinderen dat er een alternatief machtscentrum wordt gevormd dat de eersterangspositie van de Verenigde Staten in de wereld zou bedreigen. De huidige Amerikaanse doctrine gaat ervan uit dat elke vorm van macht die de Amerikaanse leidersrol zou kunnen evenaren, bestreden moet worden.

Zulk een unilaterale strategie, ingegeven door de overtuiging dat de wereld vandaag unipolair is, kan slechts leiden tot internationale verdeling en spanning. 'Any attempt to dominate,' aldus Richard Haass, voormalig medewerker van Colin Powell, 'would lack domestic support and stimulate international resistance, which in turn would make the costs of hegemony all the greater and its benefits all the smaller.'³³ Henry Kissinger is het daar mee eens: 'Hegemonic empires almost automatically elicit universal resistance, which is why all such claimants have sooner or later exhausted themselves.'³⁴

De secretaris-generaal van de Verenigde Naties, Kofi Annan, heeft zichzelf dan ook tot taak gesteld het multilateralisme te redden door de overige staten aan te porren, opdat zij hun verantwoordelijkheden zouden nemen in de wereldpolitiek, om het vacuüm inzake leiderschap op te vangen en gezamenlijke spelregels uit te werken.

Sommige Europese bewindslieden koesteren vandaag de dag de ambitie om tegenover het Amerikaanse unilateralisme onder de regering-Bush een multilateraal alternatief te ontwikkelen, vanuit de overtuiging dat alleen Europa daartoe in staat is, gezien zijn economische macht – en dus de daarbijbehorende verantwoordelijkheid. Zij zijn ervan overtuigd dat, als Europa zulk een multilateraal alternatief zou incarneren en dat ook nog geloofwaardig kan maken, het dan ook Amerika een spiegel voorhoudt en op die manier het Amerikaanse politieke discours en praktijk kan beïnvloeden.³⁵

Vooraf kleine en middelgrote landen hebben voordeel bij een versterking van

het multilateralisme, omdat hun macht en invloed hierdoor relatief versterkt wordt en die van de grote mogendheden ingeperkt. Juist om die reden hebben grote mogendheden dan ook bezwaar tegen een verdere uitbouw ervan. De toekomst van het multilateralisme en versterking van de multilaterale spelregels in de wereldpolitiek zullen dan ook in de komende decennia de inzet vormen van menig internationaal dispuut en debat – vooral afhankelijk van de ambitie van de kleinere staten.

Drie. De multipolaire wereldorde moet door een meerderheid van de wereld daarenboven als legitiem worden ervaren. Voor wie niet tot de selecte club behoort, zijn alle grootmachten arrogant.

De politieke factor: is that all there is?

Macht en belangen zijn en blijven de essentiële ingrediënten van de wereldpolitiek. Internationale orde kan echter nooit gebaseerd zijn op macht alleen, want op de lange duur zal de mensheid zich steeds verzetten tegen brute macht. Een internationale ordening veronderstelt een aanzienlijke mate van algemene instemming.³⁶

Multilateralisme is slechts één middel om een wereldorde 'legitiem' te maken, met andere woorden erkend door een grote meerderheid van de staten in de wereld. Dat is tegenwoordig niet het geval. Uit de reeds eerder aangehaalde opiniepeilingen blijkt de Amerikaanse pretentie inzake de leidersrol over de wereldpolitiek voor de meerderheid van de wereldbevolking niet aanvaardbaar te zijn. Een grotere onafhankelijkheid van Washington blijkt een wijdverspreid verlangen te zijn onder de ondervraagden. Maar er is meer dan alleen Amerika. Het is voor de Derde Wereld bijvoorbeeld moeilijk om te aanvaarden dat de westerse landen, die wel de economische en militaire macht hebben, maar slechts een minderheid van de wereldbevolking vertegenwoordigen, eenzijdig spelregels zouden uitvaardigen die de hele wereldbevolking binden. In de Verenigde Naties is er al een hele tijd een discussie bezig over de uitbreiding van de Veiligheidsraad. De kern van de discussie draait om het democratische en representatieve karakter van de wereldorganisatie.

Om duurzaam en legitiem te zijn moet een wereldorde ook 'zin' geven, met andere woorden een positieve doelstelling omvatten die een beter geachte toekomst projecteert.³⁷ Dat was bijvoorbeeld het geval met de naoorlogse 'Amerikaanse' wereldorde die het herstel van het door de oorlog verwoeste Europa en Japan beloofde en vervolgens garant stond voor een nooit eerder geziene verhoging van de welvaart.

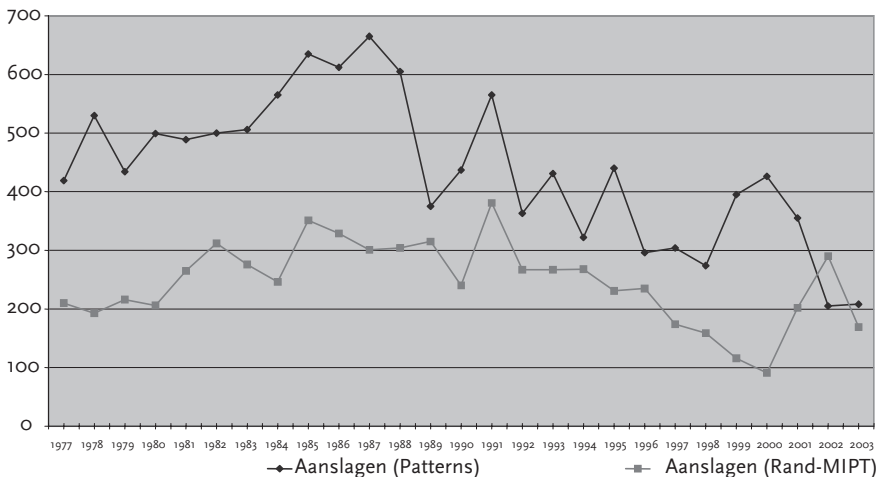
Een meerderheid van de wereldbevolking beschouwt de huidige wereldorde als illegitiem, omdat zij de indruk heeft dat haar belangen er niet aan bod komen. Elf september en het Amerikaanse antwoord hierop hebben de legitimiteitsclaim van de huidige wereldorde ongetwijfeld verder onder druk gezet. Onder invloed van de Verenigde Staten is het terrorisme thans tot de belangrijkste internationale bedreiging uitgeroepen. Elders in de wereld wordt de bedreiging door het inter-

ationale terrorisme dikwijls niet met dezelfde intensiteit aangevoeld als in Washington.³⁸

Vanwaar komt overigens het gevoel dat vandaag niemand meer veilig is voor het terrorisme? Wat ongetwijfeld meespeelt is: hoe machtelozer men zich voelt, hoe groter elk gevaar lijkt. De blote feiten spreken de retoriek nochtans tegen. Het internationale terrorisme vormt bij lange na niet de grootste bedreiging voor de mensheid, zoals vaak verondersteld wordt. Bekeken over een langere periode kan men zelfs constateren dat het terrorisme als politiek instrument geleidelijk maar duurzaam aan belang heeft ingeboet.

De jaren 2002 en 2003 waren immers de minst terroristische van de afgelopen 32 jaar, aldus de cijfers verstrekt door het State Department in het jaarlijkse *Patterns of Global Terrorism*. Volgens de parallele cijfers van de Rand Corporation is het aantal aanslagen in de jaren 2002-2003 teruggekeerd naar het – relatief lage – niveau van de periode 1977-1980. Iets meer dan 600 mensen kwamen daarbij om in 2003, minder dan de 725 in 2002 – en vele keren minder dan in de talrijke gewapende conflicten in datzelfde jaar, vierduizend keer minder dan door aids, zeventienduizend keer minder dan door kinderziekten die behandeld hadden kunnen worden.

Het huidige internationale terrorisme is niet zomaar het gevolg van armoede. Het spruit evenmin voort uit de islam. Deze vorm van terrorisme wordt geboren uit marginalisering. Terrorisme is een symptoom van een schiefgegroeide samenleving. Internationaal terrorisme duikt telkens weer op als een te snel wijzigende



Figuur 4. Aantal aanslagen internationaal terrorisme (1977-2003)

Bron: Rik Coolsaet, Teun Van de Voorde, *Het internationale terrorisme. Een longitudinale statistische analyse*, Gent: Vakgroep Politieke Wetenschappen, juli 2004.

wereld te grote groepen mensen, volken of landen het gevoel geeft – terecht of onterecht – dat zij gemarginaliseerd worden. Een wereld waarin te veel dimensies te snel lijken te evolueren en daarbij aan te grote groepen mensen de indruk geven dat zij er niet bijhoren. Dat zij aan de zijlijn blijven staan. Dat met hen geen rekening wordt gehouden. Juist dát vormt de kweekgrond waarop kleine extremistische groepen – als een zelfuitgeroepen voorhoede – inspelen om hun terreurdaden te rechtvaardigen en zichzelf een aureool van strijders tegen het onrecht te verschaffen.³⁹

Marginalisering is nog iets anders dan armoede. Er bestaat geen direct verband tussen terrorisme en armoede. Meer nog dan de moslimwereld zou Afrika zich met recht gemarginaliseerd kunnen voelen in de huidige wereld. Evengoed als in de moslimwereld bestaat er een anti-westers ressentiment in een aantal landen. Maar Afrika mist de eenheidsvormende mythen en tradities van de Arabische en moslimwereld.

We vinden in vele Arabische en moslimlanden een spiegelbeeld van de angst in het Westen voor de islam. Terwijl wij de islam vrezen, leeft in een groot deel van de moslimwereld het gevoel dat de islam aan de schandpaal staat. Het idee is er wijdverspreid dat het Westen tegen hén is. Onder Arabische moslims leeft de opvatting dat het Westen hen onder de duim wil houden. Vandaar hun gevoel een geplaagde minderheid te zijn – zelfs in eigen land. Vandaar ook de gewaarwording dat zij zich tegen het Westen moeten verdedigen en dat de westerse oorlog tegen het terrorisme in werkelijkheid een oorlog tegen de islam is.⁴⁰ In de Arabische en in de moslimwereld is het gevoel dat de islam bedreigd wordt wijdverspreid. Dit verklaart ongetwijfeld dat het gevoel van solidariteit onder moslims wereldwijd is toegenomen, zoals bleek uit een peiling van het Amerikaanse Pew in 2003.⁴¹

Aan het oog onttrokken door de politieke energie die opgeslorpt wordt door de strijd tegen het terrorisme, zijn tijdbommen aan het tikken. Van de mate waarin deze kunnen ontijd worden, hangt de legitimiteit en de duurzaamheid van de huidige internationale ordening af.

Er is vooreerst een *ideologische* tijdbom aan het tikken in de vorm van een om zich heen grijpend Wij-tegen-Zij-discours. Wie zulk een discours hanteert, speelt met vuur. Het zet aan tot een tegenstelling van identiteiten en riskeert daardoor af te glijden naar een botsing tussen gemeenschappen, zowel in als tussen landen. Ieder mens bezit immers een ‘complexe’, een ‘samengestelde’ identiteit, zo legt de Frans-Libanese romancier en essayist Amin Maalouf uit in zijn *Les identités meurtrières* (1998). Maar wanneer iemand zich door discriminatie bedreigd voelt in een van die deelaspecten van zijn identiteit, en zeker als het gaat om religie en taal, dan zal dat ene bedreigde aspect de hele identiteit gaan domineren. Hij ontdekt dan de solidariteit van soortgenoten en de aldus gecreëerde groep kan zich gaan gedragen als een ‘moorddadig roofdier’ van het soort dat we gezien hebben in Rwanda, in Joegoslavië, in Libanon, aldus Maalouf.

Dit Wij-tegen-Zij-discours ligt aan de basis van het toenemende antisemitisme en racisme, maar ook van het hysterische klimaat rond het multiculturalisme- en integratiedebat. Het kristalliseert zich vooral (maar niet uitsluitend)⁴² uit in het groeiende onbegrip tussen niet-moslims en moslims en als een botsing tussen het westen en de islam, of – naar de woorden van Samuel Huntington – tussen het Westen en de rest van de wereld. De manier waarop de strijd tegen het terrorisme de afgelopen jaren gevoerd werd, heeft het wantrouwen tussen beide versterkt en de culturele, religieuze en etnische tegenstellingen in de wereld verscherpt.⁴³ De Nederlandse arabist Maurits Berger beschrijft deze tikkende tijdbom als de steeds grimmigere vraag om erkenning door de ander van het recht om te bestaan, of het nu in Nederland is of in het Midden-Oosten.⁴⁴

Er is vervolgens een *ecologische* tijdbom aan het tikken. Nu een aantal grote derdewereldlanden aan een economische inhaalbeweging begonnen is, blijkt dat het westerse economische model – dat gebaseerd is op het gebruik van fossiele brandstoffen, auto's en wegwerpproducten – door de rest van de wereld met zijn tien miljard bewoners in de komende eeuw niet kan worden overgenomen op het gevaar af een onleefbare wereld te worden.⁴⁵ De ecologische impact van de hedendaagse samenlevingen is immers veel groter dan ooit in het verleden. In één decennium kunnen we meer schade aanrichten dan onze voorouders in verscheidene eeuwen, toen ecologische crises slechts lokale effecten sorteerden.⁴⁶

Er is, ten derde, sprake van een *sociale* tijdbom. In twintig jaar tijd is de extreme armoede in de wereld gehalveerd, maar is de ongelijkheid toegenomen. Nobelprijswinnaar Amartya Sen beschrijft deze tijdbom als volgt: 'De wereld is nooit rijker geweest dan vandaag, maar de ongelijkheid evenmin. Wie geen oog heeft voor dit schrijnende contrast, kan het scepticisme niet begrijpen dat de huidige wereldorde oproep [...] Direct en indirect is ongelijkheid vandaag het meest essentiële vraagstuk, want de grootste provocatie.'⁴⁷

De forse afname van de extreme armoede is vooral op rekening van China en India te schrijven, die lange tijd hun economie hadden afgeschermd van de wereldeconomie. In vele andere derdewereldlanden, en niet uitsluitend in Afrika, is de armoede echter toegenomen, samen met de ongelijkheid. Zo leeft meer dan de helft van de Argentijnen thans onder de armoededrempel. Geen enkele samenleving, lokaal, nationaal of internationaal, kan weerstaan aan de spanning die voortvloeit uit een toenemende inkomensongelijkheid.⁴⁸

De impact van epidemieën, in de eerste plaats hiv/aids, is een tikkende tijdbom op het vlak van de *gezondheid*, vooral in landen waar een fors gedeelte van de actieve bevolking op korte termijn dreigt te sterven als gevolg van de niet-beschikbaarheid van de nodige geneesmiddelen.

En er is, ten slotte, de *politieke* tijdbom die verscholen zit achter de lokroep van het unilateralisme, als een schijnbaar aantrekkelijk en doeltreffend alternatief

voor het meer omslachtige internationale overleg. Dat geldt niet alleen voor de Verenigde Staten, maar ook voor de overige grootmachten, zelfs in Europa. Voormalig Commissievoorzitter Jacques Delors waarschuwt dat, als de Europese lidstaten geen middel vinden om met 25 in EU-verband te beslissen, de grote Europese mogendheden hun kaarten zullen terugtrekken uit het Europese spel en hun eigen weg inslaan.⁴⁹

Global Governance als gedeeld perspectief

Het internationaal systeem verdraagt geen gebrek aan evenwicht, maar nog minder onvoorspelbaarheid. Het ontbreekt de wereld aan een gemeenschappelijke doelstelling die tegemoetkomt aan de belangen en de percepties van de meerderheid van de wereldbevolking. Zonder zo'n gedeeld perspectief zal de multipolaire wereldorde op zijn best een anarchistische arena van wisselende bondgenootschappen worden, het resultaat van het geïnstitutionaliseerde wantrouwen tussen de grootmachten.

Maar als de nood het hoogst is, is de redding nabij, luidt het spreekwoord. Sinds enige jaren is er een bescheiden, maar duidelijke trend om die behoefte aan een gedeelde doelstelling op te vullen. Oud-IMF-topman Michel Camdessus was wellicht een van de eersten om een concreet en breed programma voor te stellen, gebouwd rond de voor velen ouderwets aandoende notie van het algemeen welzijn, ditmaal op mondiaal vlak. In 2001 bepleitte hij de oprichting van een Global Governance Group om de coherentie en coördinatie te verzekeren van een multi-dimensionele inspanning om de cruciale mondiale problemen – de tikkende tijdbommen – aan te pakken.⁵⁰ Hij knoopte daarmee aan bij soortgelijke ideeën uit de eerste helft van de jaren negentig.

Zo'n perspectief mag tijdelijk naar de achtergrond zijn geduwd als gevolg van de strijd tegen het terrorisme, die alle media-aandacht en politieke energie monopoliseert, maar anderen zijn in Camdessus' voetsporen getreden met vergelijkbare suggesties.⁵¹ Het is daarbij niet de bedoeling om op wereldschaal een regeringsmodel uit te bouwen volgens het klassieke model van Montesquieu, met wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht die elkaar in evenwicht houden. Wel beogen zulke suggesties de coherentie van het gemeenschappelijke beheer van de cruciale mondiale problemen te verbeteren en daarmee de positieve doelstelling te vertolken die een beter geachte toekomst voor ogen heeft.

Binnen dit perspectief mag dan voor elk van de tikkende tijdbommen een begin van een oplossing bestaan; enkele zwaluwen maken de lente nog niet. De klassieke kloof tussen utopie en realiteit bedreigt ook deze timide suggesties. Er is geen enkele garantie dat de keuze tussen mondiaal bestuur of mondiale anarchie in het voordeel van het eerste zal worden beslecht. Die tikkende tijdbommen zijn zoals de opwarming van de aarde: de gevolgen ervan zijn diffuus en slechts op lange termijn te zien en er zijn altijd wel dringender problemen die om onmiddellijke

aandacht vragen. De vraag is echter hoe lang ze moeten tikken vooraleer de daaruit voortvloeiende wederzijdse vooroordelen en onbegrip, de politieke instabiliteit, migratiestromen en sociale spanning het punt zullen bereikt hebben dat de machtigen van deze wereld de aandrang tot actie zullen voelen?⁵²

Noten

- 1 A. Roberts, 'Humanitarian war: military intervention and human rights', in: *International Affairs*, Vol. 69, 1993, nr. 3.
- 2 <http://www.unhcr.ch/html/menu5/d/statemnt/secgen.htm>.
- 3 Joseph Stiglitz, 'The roaring nineties', in: *The Atlantic Monthly*, oktober 2002.
- 4 *The World Conferences. Developing priorities for the 21st century*, New York, UNO, 1997, p. v.
- 5 Zo bijv. E. Childers, B. Urquhart, *Renewing the United Nations System*, Uppsala: Dag Hammarskjöld Foundation, 1993; Evans, G., *Cooperating for peace. The global agenda for the 1990s and beyond*, London: Allen & Unwin, 1993; Independent Working Group on the Future of the United Nations, *The United Nations in its second half-century*, New York: Ford Foundation, 1995; E. Fawcett, H. Newcombe, *United Nations reform. Looking ahead after fifty years*, Toronto: Dundurn Press, 1995. Zie verder ook: J. Müller (eds), *Reforming the United Nations. New initiatives and past efforts*, Den Haag: Kluwer, 1997, delen 2 en 3.
- 6 Commission on Global Governance, *Our global neighbourhood*, New York: Oxford University Press, 1995, pp. 2-7.
- 7 Charles Krauthammer, 'The Bush doctrine. ABM, Kyoto, and the New American Unilateralism', in: *The Weekly Standard*, Vol. 6, n° 36, 4 juni 2001.
- 8 M. Slaughter, P. Swagel, *Does globalization lower wages and export jobs?*, Washington: IMF, 1997; Zie ook: Jean-Paul Fitoussi, Pierre Rosanvallon, *Le nouvel age des inégalités*, Paris: Seuil, 1998; Robert Hunter Wade, *Is globalization making world income distribution more equal?*, LSE Development Studies Institute, Working Paper 01-01, mei 2001.
- 9 N. Birdsall, 'Life is unfair: inequality in the world', in: *Foreign Policy*, 111, summer 1998, p. 76-93.
- 10 Paul Krugman, 'For Richer', in: *New York Times Magazine*, 20 oktober 2003.
- 11 *The State of the Nation*, London: Institute for Public Policy Research, London, 2004.
- 12 De term 'dark side of globalisation' werd voor het eerst officieel gehanteerd in maart 1995, in het *Presidential Decision Directive-35* van de regering-Clinton.
- 13 Kenneth Galbraith, *A short history of financial euphoria*, Harmondsworth: Penguin, 1994, p. 1 en 18.
- 14 Robert J. Samuelson in: *International Herald Tribune*, 10 september 1998.
- 15 De desbetreffende opiniepeilingen werden in 2002 en 2003 uitgevoerd door het Amerikaanse Pew Global Attitudes Project (www.people-press.org).
- 16 Edward H. Carr, *The Twenty Years' Crisis 1919-1939*, London: Macmillan, 1993 [1939], p. 10.
- 17 G. John Ikenberry, *After Victory. Institutions, strategic restraint and the rebuilding of order after major wars*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2001, p. 45.
- 18 Francis Fukuyama maakt een soortgelijke opmerking in: 'Bring back the state', in: *Observer*, 4 juli 2004.
- 19 Zie hiervoor onder meer: 'The euro versus the dollar: will there be a struggle for dominance?' Toespraak van Fred C. Bergsten voor de Annual Meeting van de American Economic Association, Atlanta, 4 januari 2002.

- 20 Fred C. Bergsten, 'America and Europe: clash of the titans?', in: *Foreign Affairs*, Vol. 78, 2, maart/april 1999.
- 21 Voor een soortgelijk argument, zie: Robert Sutter, 'Why does China matter?', in: *The Washington Quaterly*, Winter 2003-2004, 27:1.
- 22 James F. Hoge, 'A global power shift in the making', in: *Foreign Affairs*, juli/augustus 2004.
- 23 Paul Krugman in: *New York Times*, 14 oktober 2003.
- 24 Jean-François Rischard (vice-voorzitter Europa, Wereldbank), 'Forces reshaping the world economy', in: *Marshaling Technology for Development: Proceedings of a Symposium*. Washington, National Academy Press, 1995.
- 25 *Trends*, 9 oktober 2003.
- 26 Fred C. Bergsten, 'Foreign Economic Policy for the Next President', in: *Foreign Affairs*, maart-april 2004.
- 27 L.R. Brown, C., Flavin, 'A new economy for a new century', in: *The Humanist*, mei/juni 1999, pp. 23-28.
- 28 Ikenberry, o.c., p. 270 en *passim*.
- 29 *The Economist*, 25 april 2003.
- 30 Joseph Nye, *The paradox of American power*, New York: Oxford University Press, 2002, p. 39.
- 31 David P. Calleo, 'A new era of overstretch? American policy in Europe and Asia', in: *World Policy Journal*, Spring 1998.
- 32 *Mother Jones*, 4 januari 2002; N. Lemann, 'The next world order', in: *The New Yorker*, 1 april 2002; J. Chace, 'Imperial America and the common interest', in: *World Policy Journal*, lente 2002; *New York Times*, 2 april 2002; *International Herald Tribune*, 9 april 2002.
- 33 Gecit. in: *New York Times*, 1 januari 2002.
- 34 Gecit. in: B. Schwarz, C. Layne, 'A new Grand Strategy', in: *The Atlantic Monthly*, januari 2002.
- 35 Voormalig EU-commissaris voor Externe Betrekkingen Chris Patten in: *The Guardian*, 9 februari 2002. Het door Javier Solana in december 2003 gepresenteerde *Een veiliger Europa in een betere wereld. Europese Veiligheidsstrategie* (Parijs: Instituut voor Veiligheidsstudies van de Europese Unie, 2003) is een schoolvoorbeeld van deze aanpak. Solana omarmt grotendeels de Amerikaanse veiligheidsperceptie (terrorisme, proliferatie), maar projecteert deze in een multilaterale strategie als alternatief voor de Amerikaanse unilaterale strategie, zoals neergeschreven in de Amerikaanse *National Security Strategy* van 20 september 2002.
- 36 Carr, o.c., p. 235.
- 37 Zaki Laïdi, *Un monde privé de sens*, Paris: Fayard, 1994, p. 15 en *passim*.
- 38 Maurits Berger, *Islam onder mijn huid*, Amsterdam/Antwerpen: Contact, 2003, p. 144.
- 39 Zie hierover mijn: *De mythe al-Qaeda. Terrorisme als symptoom van een zieke samenleving*, Leuven: Van Halewyck, 2004. Zie ook: Paul R. Pillar, 'Counterterrorism after Al Qaeda', in: *The Washington Quaterly*, zomer 2004, 27:3, p. 101-113.
- 40 Maurits Berger, *Kruistocht en Jihad*, Amsterdam: Contact, 2001.
- 41 *Views of a changing world*, The Pew Global Attitudes Project, juni 2003.
- 42 Zie bijvoorbeeld Carlos Fuentes over Samuel Huntington naar aanleiding van diens meest recente boek *How we are. The challenges to America's national identity* (New York, Simon & Schuster, 2004), in: *Washington Quaterly*, Spring 2004. Fuentes verwijt Huntington om na de Indiaan, de Nigger en de Gele nu de Bruine Bedreiging te bespelen in de persoon van de Mexicaan.
- 43 Kofi Annan op het World Economic Forum, Davos, 23 januari 2004.
- 44 Maurits Berger (Clingendael), in: *NRC Handelsblad*, 27 maart 2004.

- 45 Brown, Flavin, o.c.
- 46 Paul Krugman, in: *International Herald Tribune*, 9 augustus 2003.
- 47 A. Amertya Sen, 'Dix vérités sur la mondialisation', in: *Le Monde*, 19 juli 2001.
- 48 Dit idee is afgeleid van een opmerking door Peter Drucker in: Daniel Yergin, Joseph Stanislaw, *The Commanding heights*, New York: Simon & Shuster, 1998, p. 382; alsook in: 'Beyond capitalism', in: *New Perspectives Quarterly*, Spring 1998. Voor een soortgelijke opmerking door Paul Krugman, zie: 'For Richer', o.c.
- 49 Jacques Delors in: *The Economist*, 13 februari 2004.
- 50 *Global Governance: Report to the Bishops of COMECE*, Brussel, september 2001.
- 51 Jean-François Rischard, *High Noon. 20 Global Issues. 20 Years to Solve Them*, Oxford: Perseus, 2002; *Global Governance: The Next Frontier*, KIIB Egmont Paper, 2. Brussel/Gent: Academia Press, 2004; *Global Governance Initiative: Annual Report 2004*, World Economic Forum, 2004. Zie ook: 'America and Europe: an essential partnership', toespraak door Chris Patten, Chicago, Chicago Council on Foreign Affairs, 3 oktober 2002.
- 52 Deze vergelijking is ontleend aan Robert Hunter Wade, o.c.

Over de auteurs

Personalia

Johan Braeckman doceert wijsbegeerte aan de Universiteit Gent en is als Socrates hoogleraar verbonden aan de Faculteit der Natuurkunde, Wiskunde & Informatica van de Universiteit van Amsterdam.

Paul Cliteur is hoogleraar encyclopedie van de rechtswetenschap aan de Universiteit Leiden.

Ronald Commers is hoogleraar wijsgerige ethiek aan de Universiteit Gent en directeur van het *Center for Ethics and Value Inquiry*.

Rik Coolsaet is hoofddocent internationale politiek en Belgische buitenlandse politiek aan de Universiteit Gent en directeur van het *Departement Veiligheid en Global Governance* aan het Koninklijk Instituut voor Internationale Betrekkingen te Brussel.

Peter Derx is hoogleraar Humanisme en Levensbeschouwing aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht.

Rob van Es is universitair docent organisatiefilosofie aan de Faculteit der Maatschappij- en Gedragwetenschappen en kern-docent film en wetenschapsfilosofie aan het Instituut voor Interdisciplinaire Studies van de Universiteit van Amsterdam.

Govert den Hartogh is als hoogleraar ethiek verbonden aan de Faculteit der Geesteswetenschappen, afdeling Wijsbegeerte, van de Universiteit van Amsterdam.

Frans Jacobs is als hoogleraar ethiek verbonden aan de Faculteit der Geesteswetenschappen, afdeling Wijsbegeerte, van de Universiteit van Amsterdam.

Michiel Korthals is hoogleraar toegepaste filosofie, Wageningen Universiteit.

Amade M'charek is als universitair hoofddocent verbonden aan de afdeling politologie van de Faculteit der Maatschappij en Gedragwetenschappen en aan de

afdeling biologie van de Faculteit der Natuurkunde, Wiskunde & Informatica van de Universiteit van Amsterdam.

Guido Pennings is als hoofddocent medische ethiek en bio-ethiek verbonden aan de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap van de Universiteit Gent.

Bert de Reuver is verbonden aan het Instituut voor Interdisciplinaire Studies van de Universiteit van Amsterdam en is adviseur bij Kadans, bureau voor levensbeschouwing en cultuur te Baarn.

Sigrïd Sterckx is als onderzoekster verbonden aan de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap van de Universiteit Gent en doceert ethiek en bio-ethiek.

Wim Vandekerckhove is als onderzoeker verbonden aan de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap van de Universiteit Gent en het *Center for Ethics and Value Inquiry*. Hij is tevens bestuurslid van het Vlaams Netwerk voor Zakenethiek.

Hugo Van den Enden is emeritus hoogleraar ethiek, Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap, Universiteit Gent.

Thomas Vervisch is als assistent verbonden aan de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap, Universiteit Gent.

Hub Zwart is hoogleraar Filosofie en Wetenschapstudies aan de Faculteit Natuurwetenschappen, Wiskunde & Informatica van de Radboud Universiteit Nijmegen en directeur van het *Centre for Society & Genomics*.

Register

- 11 maart 2004 278
6 mei 2002 278
2 november 2004 278
11 september 2001 10, 259, 277-278, 285, 288, 294
- Aaibaarheidsfactor 153
Abortus 16-17, 30-31, 37-38, 50, 151, 154
Abraham 274
Absolutisme 11-12
Absurditeit 86
Accountants 237-238
Achterberg, Gerrit 78
Advertorial 212
Afghanistan 289, 291
Afrika 152, 157, 286, 289, 296, 303-304
Afwijkingen,
 Chromosomaal 54
 Congenitaal 49
 Genetisch 16, 49, 110
Agency theory 239
Agenda for Peace 288
Allochtonen 220, 273
American Association for the Advancement of Science (AAAS) 185
Anders-globalisten 254
Andersmondialisten 290
Aneuploidie screening 54
Animal Liberation 141
Annan, Kofi 241, 253, 257, 287, 300, 307
Antropocentrisme 130, 132, 138, 250, 257
Aquino, Thomas van 119, 124, 139, 141
Arbeid(s) 123, 227-229, 273
 Contracten 229
 Delingen 236
 Discipline 228
 Inkomen 269
 Kracht 229
 Markt 263
 Omstandigheden 241
 Verdelingen 236
 Wetten 228
Aristoteles 72-73, 77, 138-139, 141, 155
Armoede 163, 302-304
 Bestrijding 239
 Drempel 290
Artsen zonder Grenzen 286
Asielzoekers 111, 205
Assertiviteit 203-204
Auditors 237
Autonomie 15, 19, 51, 72, 91, 160-161, 163-167, 169-170, 232, 271
Axis of evil 10
Aziatische Tijgers 287, 295
Azië 228, 287, 289, 291, 295-297
- Bacon, Francis 137
Bacon, Roger 124
Bacteriën 191
Banalisering 220-221
BBC 216, 221
Beenmergtransplantatie 25
Bell, M. 216-217
Benefit sharing 183, 188, 189-190, 196
Bentham, Jeremy 37, 135, 137, 139-141, 144, 150, 153-155
Ben-Ze'ev, Aaron 77
Berger, Maurits 304
Berlijnse Muur 239, 285
Berlin, Isaiah 263
Berlusconi, Silvio 222
Bevrijdingsbeweging 144, 147
Bewondering 33, 69, 73, 119, 121-122
Bhopal-ramp 230
Bijlmer-ramp 209
Bindé, Jérôme 249-250, 252, 256
Biodiversiteit 131, 177-179, 181, 184, 188, 190, 195-196
Biologisch materiaal 178, 182
Bioprospectie 177
Biotechnologie 173, 180, 193, 197
Blair, de regering 290
Blastocyst 49
Bloedonderzoek 108
Bodelier, Ralf 148-154, 156-157
Bolkestein, Frits 259
Bolzano, Bernhard 32
Bongersma, de zaak 95
Bot, B.R. 269
Boughton, B.J. 165

- Boutros-Ghali 286, 288
 Bowie, N.E. 231-232
 Boyle, James 194-195
 Bretton-Woods-instellingen 287
 Brower, David 250
 Burger, de 86, 88, III, II3, 151, 154, 163-169,
 171, 175, 203, 206-207, 213, 215, 217-218,
 220-222, 240-241, 262-263, 269-270,
 272-273
 Bush, George W. II, 289-300

 Camdessus, Michel 305
 Camera obscura 125
 Carens, Joseph 260-261, 272, 281
 Carr, Edward Hallett 285, 294
 Carroll, A.B. 240
 Categorische imperatief 26-27, 29, 38, 40, 231
*Convention on Biological
 Diversity (CBD)* 178-184, 187-188, 196
Chain of evidence 104
 China 263, 289, 295-299, 304
 Christendom II, 20, 72-73, 123, 127, 137-140,
 143, 227, 260-262, 267, 276-277
 Chromosomen 16, 54, 103, III
 Civiele
 Controle 221
 Goederen 161
 Organisaties 241
Civil Rights Society 143, 274
 Clinton, de regering 289, 299
 Cliteur, Paul 270, 274-276
 Coca-Cola 294
 Cochran, P.L. 240
 Coëxistentie 168-172, 251
 Cohen, Job 275
 Comateus 84, 92, 154
 Commercialisering 189, 201, 205
 Commercie 206, 212, 220
 Commerciële
 Belangen 206, 215
 Druk 217, 220
 Exploitatie 205, 206
*Commissie Herijking Wetboek
 van Strafvordering* 108, 116
 Commissie-Blok 272
Common morality 251, 253-256
 Communisme 287
 Communitarisme 161
Comprehensive doctrines of the good 160-161
Conference of Parties 183
Congregation for the Doctrine of the Faith 44
 Consumenten 159, 164-166, 170, 173, 214,
 220, 247
 Belangen 228
Consumer concerns 165, 166
Consumer eugenics 53

 Coornhert, D.V. 276
 Copernicus, Nicolaus 122
Corporate citizenship 240
Corporate governance 237, 239-240
Corporate social responsibility (csr) 240
 Corruptie 230, 239, 241, 247
Country of origin 180-181
 Creatio 119, 121, 123
 Creationisme II
 Culturalisering 220-221
Culture war 262
 Culturele minderheden 262
 Cultuur 72-73, 79, 131, 138-139, 147, 160, 162,
 165, 168-169, 171, 175, 212-213, 219-222,
 260-262, 267, 273, 276-277, 293
 Cultuurbehoud 221
 Cystische fibrose 33-34
 Cytoplasma 56

 Dactyloscopie 106
 Darwin, Charles 119, 128-129, 147
Das Kapital 129
Das Prinzip Verantwortung 129, 131, 257
De achterkant van het gelijk 222
De Einder 95
 De George, Richard 232
 Debat 50, 83, 95, 102, III, 114, 179, 203-206,
 208, 218-222, 235, 238, 241, 259, 264, 275,
 291, 301, 304
 Deliberatief perspectief 167
 Delors, Jacques 305
 Dementie 92-93
 Demiurg 121
 Democratie 151, 207-208, 215, 219, 222, 261,
 281, 285, 287, 293
 Deontologie 90, 155
 Depressiviteit 87, 95
 Derde Wereld 301
 Descartes, René 126, 155
 Deterritorialisering 228
 Deugd 68, 73, 75, 166, 203-204, 212, 219, 237
 Dialoog 90, 164, 172, 218-221, 251, 253, 257,
 274, 277
Diamond vs. Chakrabarty, de zaak 191
 Dierenbescherming 147
 Dierenrechten 135, 140, 147-154, 156-157
 Dierenrechtenactivisten 148-149, 151, 153-154
 Dierenwelzijn 147, 159, 166, 170
 Dierexperiment 56
 Dittrich, Boris 17
Difference principle 164
Dignitas 95
 Discriminatie 16, 31, 33, 38, 51, 90, 112, 135,
 141-142, 303
 DNA -
 Analyse 99, 105, 108-109

- Bewijs 99-103, 105-109, 111-112, 114-115
 Chip 59
 Databank 110
 Fragmenten 100, 103-104, 106, 109
 Kenmerken 100
 Onderzoek 99, 105, 107-110, 116-117
 Profiel 94-115
 Donaldson, T. 230, 232-234
 Donatie 15, 45, 49
 Donner, Minister van Justitie 17
 Donorkind 24, 27-29, 38, 40
 Dood 19-20, 23, 29, 36, 83, 88-90, 93
 Doofheid 50, 55
 Doofpotaffaire 216
 Doorverwijsplicht 90, 94
 Drahos, Peter 194
 Dunfee, T. 232-234
 Duurzaamheid 119, 130-131
 Duurzame ontwikkeling 287
 Dwerggroei 55, 59
- Echoscopie 30
 Ecologische crisis 137-138
 Ecologische tijdbom 304
 Edel, Abraham 252-253, 255, 257
 Eerste Wereldoorlog 256, 285, 298
 Eicel 21, 34, 43, 47, 53, 56
 Eigendomsrechten 145, 162, 189
 Intellectuele 178-179, 182, 189
 Natuurlijke 187
 Private 182
 Elitecommunicatie 205-206, 209
 Ellian, Afshin 274
 El-Moumni, Khalil 274
 Embryo('s) 24-25, 27, 30, 34, 40, 43-55, 59
 Aneuploïde 54
 -Kwaliteit 49
 Niet-drager 53
 Normale 50
 -Onderzoek 46-47
 Onderzoeks- 46, 48
 Overtollige 46, 48
 Parthenogenetische 47
 Pre- 47
 Riskante 50
 Tweede keus 50
- Emoties
 Fasische 68-71, 78-79
 Morele 68-70, 78-79
 Niet-morele 65, 67-68, 71-78
 Tonische 65, 68
 Empathie 89-90, 203-204
 Enron 167, 237
 Entertainment 201, 211-213, 215, 217-220, 222
 Epicurus 20
 Erasmus, Desiderius 276, 281
- Escapisme 222
 Ethiek
 Bedrijfs- 227-228, 230-232, 234-235, 237-238, 241-242, 247
 Beeld- 209, 211, 219
 Bio- 16, 44, 154
 Consequentialistische 235, 237, 252
 Deontologische 252, 282
 Deugden- 232, 252
 Gezondheids- 16
 Globale 251, 255
 Media 201, 211, 218, 220
 Medische 15-16, 22, 39
 Naasten- 130
 Openbare 251, 256
 Praktische 147, 201-204, 228, 230, 253, 255, 201, 218-220
 Proces- 237
 Professionele 253-255
 Theoretische 15-16, 230, 253
 Verantwoordelijkheids- 252
 Wereld- 249
 Ethische codes 236
 Ethische discussie 167-168, 175
 Ethologie 143
 Etnische segregatie 267
 Eugenetica 28, 51-53, 106, 113
 Europa 166, 228, 235, 241, 285, 289, 292, 295-296, 300-301, 305
 Europese commissie 241
 Europees Octrooi Verdrag 186, 190, 192, 198-199
 Europese Unie (EU) 193, 269, 295-297, 305, 307
 Europees Verdrag tot
 Bescherming van de Rechten
 van de Mens 270, 273
 Euthanasie 19, 40, 83, 88-94, 96, 151, 154
 Euthanasieverzoek 92-93
 Euthanasiewet 40, 89, 92-93
 Exit 95
 Exploitatie 205-206
 Extreme claim 208
- Faktizität und Geltung* 167
 Fanconi anemie 49
 Faustisch denken 124, 131-132
 Feinberg, Joel 23, 26-27
 Fertiliteitsarts 29, 35, 60
 Fertiliteitscentrum 55
 Filmindustrie 249-250
 Flexibiliseringdruk 229, 236
 Foetale cellen 30
 Foetus 17, 27, 30, 37, 44-45, 47, 56, 136
 Folterverbod 145
Ford Pinto-crashes 230

- Forensische
 Praktijk 100, 102
 Techniek 106, 114
 Fortuyn, Pim 259, 277
 Fowler, Cary 177, 181, 188
 Fragiele X 49
 Frankfurt, Harry 70, 79
 Franse Revolutie 135
 Freeman, R.E. 234-235, 241-242, 247
 Frijda, Nico 68-69, 71, 78-79
 Frodo II
 Fukuyama, Francis 293
Fully informed consent 85
 Fundamentalisme II, 259, 275-276, 291
- Galjaard, Hans 34
 Galton, Francis 106
 Gameet 43-44, 46, 56
 Geïndustrialiseerde landen 178-180, 183, 198-199, 297
 Gelijkheidsbeginsel 173
 Gematigde claim 208
 Geneeskunde 15, 36, 43, 47
 Genesis 123, 137-138
 Genesis-probleem 57
 Genetica 43, 49, 60, 113-114
 Genetisch(e)
 Defecten 30, 33
 Markers 100, 104, 106-107, 109-113
 Materiaal 57, 60, 177-183, 188-190, 197
 Ouderschap 43, 56-57
 Variabiliteit 177
- Geslachts-
 Cel 50, 56
 Keuze 50
- Geweld 126, 163, 205, 212, 277, 286
 Gewetensrecht 90, 93-94
 Gezondheid(s)- 49, 56, 110-111, 159-165, 169-173, 215, 304
 Maatregelen 164
 Nadeel 57
 Raad 30, 53
 Risico's 164
 Systeem 163
 Voeding 165
 Voorzieningen 162
 Zorg 163, 165, 203
- Global commons* 288
Global governance 287-288, 305
Global neighbourhood 288
 Globalisering 228, 249, 251, 253-254
 God II-12, 32, 123-125, 137, 139-140, 157, 274-275
 Godsdienstvrijheid 143, 147
 Goed 10-11, 72, 85, 201, 263
 Goede leven 160-161, 163, 165, 170, 252
- Goede smaak 212, 219, 221-222
 Goethe, Johann Wolfgang von 119, 125, 128
 Gogh, Theo van 10, 277
 Goldie, Peter 69, 71, 78-79
 Golffoorlog 286
 Gollem II
 Gouden regel 9
 Gradualisme 44-45, 49
 Greven, J. 215
- Haass, Richard 300
 Habermas, Jürgen 167-170, 174-175, 207
 Haller, Albrecht von 128
 Hampshire, Stuart 160, 165
 Handicap 16-19, 22-24, 28, 30-36, 38-40, 51-52, 54-55, 58-60, 85, 87, 149, 154
 Hartogh, Govert den 163, 165
 Haselhof, Abdoellah 275
 Hegel, G.W. Friedrich 76, 293
 Heidegger, Martin 131-132
 Hellend vlak argument 18
 Heraclitus 119-120
 Herben, Mat 273
 Heterozygoot 48, 50
 Hiërarchie van embryo's 47-48
 Hilarius, Jan 95
 Hirschman, A.E. 169, 170
 Hirsi Ali, Ayaan 254-275
 HIV/aids 290, 302, 304
Human – leukocyte antigen (HLA) 25, 54
 Hollywood 209-210, 249, 256
 Homoseksualiteit 274-275
 Homozygoot 48, 50
 Honger 159, 171, 173, 290
 Hooghiemstra, Erna 264, 282
 Huisarts 94
Human Genome Diversity Project 113
Human resource management (hrm) 236-237
 Humanisme 12, 259, 262, 274, 281
 Humanistisch Verbond 259, 270, 274, 277
 Humanistische raadslieden 271
 Huntington, Samuel 293, 304
 Huwelijksmigrant 264, 268-269, 271-273
 Huwelijksmigratie 259-260, 264, 268-269, 271, 274, 276-277
 Hypnoticisme 222
- Idealisme 121
 Identificatie 89-90, 99, 102, 106
 Identificatiemiddel 100, 106, 112-113
 Identiteit(s) 32, 83, 113, 160-161, 163, 167, 169, 222, 250, 261, 277, 282
 -Ervaringen 87-88
 Nationale III, 113
 Politieke 168

- Samengestelde 303
 Sociale 85
 -Vorming 219
 Ideologische tijdbom 303
 Internationaal Monetair Fonds
 (IMF) 254, 297, 305
 Imprinting 49
In re Bergy beslissing 192
 Inburgering(s) 269, 272
 Cursus 272
 Eisen 270-272
 Kosten 271
 India 139, 289, 296-297, 304
 Industriële lobby 179
 Industriële revolutie 127, 227, 289-290
 Informatie 164, 166, 185, 189, 192, 195, 207,
 211-218, 221-222, 251, 253
 Infotainment 201, 211-213, 215, 217-220, 222
 Inheemse gemeenschap 177, 183-185
 Instrumentalisering 28, 46
Integrated social contract theory
 (ISCT) 232-234
 Integriteit(s) 70, 130, 203-204
 -Management 236-237
 Lichamelijke 54-55, 65
 Morele 76
 Intellectuele eigendomsrechten 178-179, 182,
 189
 Internationaal terrorisme 289-290, 302
 Internationalisering 220, 228
 Intracytoplasmatische sperma-
 injectie (icisi) 28, 56
 In-vitrofertilisatie (ivf) 24-25, 28-30, 35, 45,
 50-56
 Irak 286, 289, 298
 Islam(itisch) 11, 172, 259-262, 264, 267-268,
 273-276, 291, 302-304
 Islamitisch Instituut voor Maatschappelijk
 Activeringswerk (Ihsan) 275
 Islamitisch voedsel 172
 Ivf-kind 25

 Japan 289, 295-296, 298, 301
 Jeffereys, Alec 102
 Jefferson, Thomas 141, 195
 Jerry Springer 221
 Jonas, Hans 119, 129-131, 250, 257
 Joods-christelijke teleologie 138
 Journalistiek 201, 208-209, 211, 214-219, 222
 Juridificering 221
 Juridische discussie 167-168
 Jurisprudentie 108, 112, 115, 202

 Kagan, Robert 293
 Kant, Immanuel 26, 33, 38, 40, 65-66, 75-77,
 125-126, 140, 155, 231-232, 251, 257, 281

 Kapitaal 227-228
 Kapitalisme 242, 293
 Kapitalistische productiewijze 227-228
 Kaplan, Robert 293, 300
 Kavka, Gregory 29, 40, 58
Kelly, 'de zaak Kelly' 17-19, 21, 23-24, 37
 Kennedy, Paul 295
 Kennis 15-16, 47, 120, 145, 177, 187, 195, 202,
 252-254
 Kepler, Johannes 122
 Kinderarbeid 291
 Klokkenluider 216, 238
 Kloneren
 Reproductief 46-47
 Semi- 56
 Therapeutisch 46-47
 Koeweit 286
 Koran 264, 275-276
 Kosjer voedsel 172
 Kosmos 119, 121-124, 128
 Kosovo 289
 Koude oorlog 285-286, 288-289, 291-293, 299
 Krauthammer, Charles 293
Kritik der praktischen Vernunft 76-77
 Krugman, Paul 290, 297
 Küng, Hans 251-255, 257
 Kwaad 10-11, 85
 Kyoto-verdrag 254

L'être et le néant 71
 Laboratorium voor DNA-onderzoek 101, 108
 Lander, Eric 102
 Landschap 119, 122, 127-128, 131, 173
 Latijns-Amerika 289, 291, 296
 Lavoisier, A. 119, 126
 Leefstijl 163, 170-172
 Leefvorm 167, 169
 Lesbisch 29
 Levende organismen 178, 182, 193, 199
 Levensbeschouwing 84, 88, 169, 172, 175, 259,
 261, 276-277
 Levensdrang 86
 Levenskwaliteit 52, 57-59, 86, 169
 Liberalisme 129, 160-167, 167, 171-172, 195,
 263, 275, 293, 296
 Liefde 70-72, 74-76, 79, 120, 148, 164,
 267-268, 271
Lifecodes 102-103
 Lijden (leed) 18, 21, 24, 35, 37, 40, 84-88,
 90-95, 136, 142-143, 146, 148
 Linnaeus 119, 126, 128
 Lippman, W. 207
 Locke, John 161-164, 167, 215
 Lockheed-affaire 230
 Loman, A.D. 276
Lord of the Rings 10-11

- Lucas, J.L. 146
 Luijk, Henk van 242, 247
 Luther, Maarten 128
- Maalouf, Amin 303
 Maatschappelijke ontwikkeling 159, 240
 Machlup, Fritz 185
 Macrokosmos 121
 Madrid 9
 Maffia 73, 78
 Magnus, Albertus 124
 Manipulatie 43, 46, 56
 Marfan syndroom 49
 Marginalisering 302-303
 Marianne Vaatstra-zaak III, 117
 Markt 159, 161, 163-164, 166-167, 170-173, 228-229, 251, 254-255
 Marokkaans 264, 267-268, 271-272, 274, 276, 282
 Marx, Karl 129
 Massamcommunicatie 205-206, 209, 211-212
 Massamedia 201, 205-209, 211, 213, 220-222
Matching likelihood number 100-101, 105-107
Material Transfer Agreements 189
 Maximaliseringsprincipe 52, 59
 McDonald's 294
 McLuhan, Marshall 207
 Mearsheimer, John 293
 Mededogen 89, 91
 Medelijden 34, 73-74, 76, 139
 Media 201, 205, 207-209, 211, 218, 220-222
 Medische ethiek 15-16, 22, 39
Medium is the message 207
Mein Kampf 129
 Mensenrechten 143-144, 145, 148, 152-154, 239, 241, 253, 263, 270, 273, 276-277, 282, 286-287
 Microniveau 121
 Micro-organisme 191
 Middeleeuwen 124-125
 Milieu 152, 160, 163, 173, 196, 249, 250-251
 Milieu-ethiek 131
 Milieuproblemen 173
 Milieuverdrag 179
 Mill, John Stuart 141, 184
 Minderheden 171, 253, 255, 260, 262, 270
 Minderjarigen 90
Mission statements 236, 238
 Mitchell, R.K. 242
 Mondiale conferenties 287
 (bevolking, leefmilieu en ontwikkeling, mensenrechten, sociale ontwikkeling, vrouwen) 287
 Mondialisering 287, 289-294
- Moraal 65, 72, 77, 79, 136, 139, 141, 145, 201-202, 204, 222, 227, 274-276
 Moralisme 33, 40
 Moraliteit 12, 201-202, 205, 208
Morality of principles 72
 Morele
 Claim 160
 Discussie 167-168, 170, 175
 Schaamte 65-67, 71-72, 77
 Schuld 66, 74-75
 Sentimenten 65, 71-72, 74-77
 Status 43, 45, 47-49, 51
 Moslims 143, 259, 262, 264, 267, 274-277, 291, 303-304
 Multiculturele samenleving 205, 259-264, 270, 274-277
 Multiculturalisme 112, 205, 259-264, 270, 273-277, 291, 304
 Multilateralisme 299-301
 Multiperspectivisme 222
 Multistakeholder-forum 241
 Musschenga, Bert 263
 Mythologisch II
- National Research Council* 107, 115
 Nationalisme 285
 Natuurbeeld 119, 129, 131
 Natuurfilosoof 120
 Natuurlijke hulpbronnen 21, 179, 181
 Natuuropvatting 119, 121
 Natuurtoestand 126
 Nederlands Forensisch Instituut (NFI) 99-100
 Neonaten 84
 Neuralebuisdefect 30
 Neurofibromatosis 49
 Neutralisering 119
 Neutraliteit 161, 261-262, 272
New York vs. Castro, de rechtszaak 102
 Newton, Isaac 119, 125-126
 Nicomachische ethiek 72
 Niet-gouvernementele organisaties (ngo) 239, 286
 Nietzsche, Friedrich 79, 119, 129
 Nieuwe Wereldorde 285-289, 292-294
 Nieuwenhuis, J.H. 22
 Nixon, Richard 230
 Non-discriminatie beginsel 90
 Noord-Korea 289
 Normen 15, 68, 77, 83, 85, 87, 167, 171, 183, 201-202, 204, 209, 220-221, 228, 233-234, 251-252, 260, 272-274, 286
 Authentieke 233
 Conflicterende 233
 Democratische 281
 Fatsoens- 166, 212

- Hyper- 233-234
 Kwaliteits- 34
 Maagdelijkheids- 268
 Professionele 220
 Sociale 89
 - Van behoren 236
 Nozick, Robert 69, 78
 Nussbaum, Martha 73, 80
 Nye, Joseph 298

 Onderwijskwaliteit 205
 Onpartijdigheid 167, 172
 Ontdekking 178, 190, 192-194
 Ontwikkelingsbiologie 49
 Ontwikkelingshulp 152, 205
 Ontwikkelingslanden 154, 159, 166, 179, 183,
 190, 198, 240, 297
 Ontzag 119-120
 Oova, Rob 216
 Open markt 228
 Opsporingsmiddel 112-113
 Opsporingsonderzoek 114
Optative desire 69
 Orde der geneesheren 89
 Organisatiecommunicatie 201, 211, 213-214,
 218-219
 Osama Bin Laden 11
 Oudkerk, Rob 31, 34
 Overheid 159, 161-165, 167-168, 170-172, 213,
 234, 241, 259, 262-263, 272-277

 Palestijns-Israëliësch conflict 286, 289
 Palmerston, Lord 284
 Paradigma 121
 Parfit, Derek 21-23, 26, 29, 36, 39, 44, 59, 62
 Parthenogenese 47
 Pascal, Blaise 124-125
 Patentaanvraag 178, 186-187, 191-192, 197
 Patentering 178-180, 182, 184-195, 197-199
 Patentrecht 187, 195
 Patentsysteem 180, 184-185, 192, 195
 Patiënt 19, 25, 40, 49, 53, 55, 94-85, 88-95
 Patiëntenrechten 92
Patterns of Global Terrorism 302
 Pax Americana 300
 Pentagon 259
 Peregrinus, Petrus 124
Performative desire 69
Perpetuum mobile 124
Perruche, de zaak 17
 Pers, de 207
 Persistent vegetatieve status
 (PVS) 84
 Persoon 19, 21-22, 26-27, 34-35, 37-38, 44-48,
 57-59, 77, 83-87, 111, 152, 162, 171, 184, 232,
 270

 Petrarca, Francesco 128, 281
 Philipse, Herman 274
 Physis 119-120, 131
 Pil van Drion 95
 Plato 11, 119, 121-122
 Platonisme 11
 Plichtsmoraal 227
 Pluralisme 160, 170, 253, 263, 285
 Polak, Leo 276
 Polio 51
 Politica 138
 Political Liberalism 163
 Politiek 91, 109, 129, 162, 164, 167-168,
 170-172, 207, 213, 215, 220, 259, 262, 270,
 272, 285, 289-290, 294-298, 300-301, 304,
 306
 Politieke filosofie 239
 Politieke technologie 222
 Politieke tijdbom 304
 Populatiegenetica 113
 Polymerase Chain Reaction-
 techniek (PCR) 100
 Polyploïde Pacifische oesters 192
 Populatie 99-102, 106-107, 110-113, 115
 Populatiesubstructuur 102, 106
 Pos, H.J. 276
 Powell, Colin 300
 Praag, Jaap van 276
 Pre-implantatiediagnostiek 16, 24-25
 Genetische (PGD) 43, 48, 50-52
 Prenataal onderzoek 50, 54
 Privacy 110, 213, 217-222
 Private ondernemingen 228-229, 239
 Productieproces 159, 170, 228-229
 Productieverhoging 173
Projekt Weltethos 251-252
 Proust, Marcel 70, 79
 Psalm 8 137
 Ptolemaeus 119, 121
Public relations 203, 213-214
 Publiek(e)
 Belang 201, 222
 Domein 194-195, 199, 201, 203-204, 211,
 215, 253
 Sfeer 201, 206-208, 215
 Goed 159-160, 164, 169-170
 Pythagoras 124, 139

 Raadgevend Comité voor
 Bio-ethiek 44
 Rachels, James 135, 143-146, 149, 154, 155-156
 Rajan, Rughuram 297
 Rampenfilms 249
Rand Corporation 302
 Ras 111-114, 117, 270
 Rationalisme 124, 127

- Rawls, John 65, 70-76, 79, 162-163, 166, 169-170
Raymann is laat 221
 Recht, het 22, 40, 106, 136, 142, 144, 146, 149-151, 160-161, 163, 164-173, 285-286, 299
 Recht op bijstand 150
 Rechtsongelijkheid 150
 Rechtsspraak 101
 Rechtvaardigheid 9, 22, 75-77, 160-164, 167-168, 170, 184-185, 202, 204, 215-216, 261, 272-273, 285
 Reclame 203, 207, 212
 Rede 125, 136, 163, 254, 257
 Referentiepopulatie 100, 106-107, 112
 Regan, Tom 135, 148-149, 155-157
 Regering 150-151, 181-182, 215, 270-271, 273, 289-290, 297, 299-300
 Regionalisering 220
 Relativisme 12, 233
 Religie 138, 140, 253, 259, 289, 303
 Rentmeester(schap) 119, 123
 Reprogenetica 43
 Reservoir 119, 129-130
 Retinitis pigmentosa 31
 Rijkers, Henk 216
 Ross-van Dorp, C., staatssecretaris 25
 Rousseau, Jean-Jacques 119, 127-128, 133, 164
 Ruijter, Arie de 260-261
 Rusland 152, 263, 289, 291, 296, 298-299
- Saddam, Hoessein 286
 Sartre, Jean-Paul 71
 Schaamte 65-68, 71-73, 75, 77
 Schade 17-22, 30, 35, 37, 45, 48, 164
 Schadeclaim 19
 Schadevergoeding 22-24
 Schepper 123, 130
 Scholastiek 27, 281
 Schopenhauer, Arthur 139-140
 Schuld 66-68, 71-75
 Seattle 290, 296
Secrecy 213, 217
 Selectie op dragerschap 53
 Sen, Amartya 304
 Sentimenten 65, 68, 70-72, 74-79
Shattered Glass 216
 Siberië 128
 Sikkelcel-ziekte 33
 Simpson, O.J. 104-105, 115
 Singer, Peter 135, 141-142, 144, 147-149, 151, 154-157, 256
 Sini, Mohamed 259, 275, 281
 Slavenarbeid 29
 Slavernij 135, 141-142, 145, 147, 152
 Slow food beweging 171
- Sluier der onwetendheid 162
 Sociale tijdbom 304
 Solomon, R.C. 231-232
 Somatische celkerntransplantatie 46-48
 Sovjetunie 287
 Speciesisme 141
 Spierdystrofie 49
 Spijkers, Fred 216
 Spina bifida 30
 Stakeholder(benadering) 218, 234-235, 237, 239, 241-242, 247
 Stamcel 25, 28, 43, 46, 48, 54, 60
 Stamcelonderzoek 43, 48-49
 Steendam, Guido van 31, 34
 Stemrecht 143, 150
 Sterven 19-21, 24, 83-85, 86-90
 Stervenswil 89, 95
 Stichting Islam en Burgerschap 259
 Stichting Nederlandse moslim-vrouwen Al Nisa 275
 Stichting Yoesuf 275
 Stiglitz, Joseph 254
 Stoïcijn 75-76
 Strafrecht 89, 152
 Strafzaak 99, 108-109, 117
 Strategische onderhandelingen 167-168
 Strijd 119, 129
Summa Contra Gentiles 139
Summa Theologica 124
Sustainability of mankind 287
Sustainability science 131
 Sutorius, E.Ph.R. 95
 Syndroom van Down 30, 55, 111
- Taal 113, 142, 168, 270, 272, 303
 Tadic, Dusko 154
 Taiwan 289-290, 295
 Technologie 106, 109, 112, 114, 129, 180, 186-187, 189, 201, 206-207, 210, 222, 298
 Technologieoverdracht 179, 187
 Temporaliteit 249, 251, 254
 Terrorisme 289, 291, 301-305
 Thalassemie 49
The Clash of Civilizations 293
The End of History and the Last Man 293
The imperative of Responsibility 250
The origin of species, On 129
 Thompson, P.B. 164
 Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid 268
 Toekomstige generaties 21, 29, 53, 130, 132
 Tolerantie 51, 251, 260
 Tolkiensyndroom 9-13
 Tolstoj, L.N. 71
 Top van Lissabon 241

- Traditionele kennis 177, 182, 184-187, 195
 Traditioneel wereldbeeld 137, 139-140, 147-148, 151
 Transformatieel leiderschap 237
 Trappenburg, Margo 271
 Tripartite maatschappij-opvatting 167
 TRIPs (*trade-related aspects of intellectual property rights*) 178-179, 182, 184, 192-193, 198-199
 Turks 260-261, 264, 267-268, 271-272, 274-277, 282
 Tweede Wereldoorlog 113, 143, 145, 249, 296, 298

 Uitvinding 178, 184-187, 190, 192-195, 197-198
 UNESCO 113, 250, 253-254, 256
 Unilateralisme 289, 299-300, 304
Union Carbide 230
 Universele Verklaring van de Rechten van de Mens 145, 148, 154, 270
 Universum 119, 122, 124, 126
US Patent and Trademark Office 191
 Utilisme 140

 Vaccinatie 51
 Veehouderij 173
 Veiligheid 161, 163, 165, 170-172, 204, 215, 270, 285-286, 289
 Veiligheidsraad 288, 298, 301
 Verantwoordelijkheid 25-26, 28-29, 44, 55, 57, 85-86, 101, 109, 120, 130-132, 215, 219-221, 232, 239-240, 250, 252, 257, 275
 Verdonk, Rita 269, 271-272, 277
 Verenigde Naties (VN) 177, 179, 241, 253, 257, 285-289, 299-301
 Verlangen 69, 72, 78-79, 119, 123, 127
 Vermeersch, Etienne 88
 Vertrouwen 12, 51, 66-67, 71-72, 74-75, 78, 94, 166, 297
 Vertrouwenspersoon 84
 Verveling 87, 95
 Videotoezicht 211, 236
 Vingerprint 106
 VN Verdrag over Biologische Diversiteit 177
 Voeding 188-189, 159-161, 163-165, 167, 169-173, 175, 178
 Voedingspolitiek 169
 Voedingsstijl 170-173
 Voedsel 159-160, 164, 171-173, 203
 Voedselbeleid 172
 Volkenbond 285-286
 Volksgezondheid 173
 Von Humboldt, Alexander 119, 128-129
 Voorlichting 212-214
 Vrije markt 166, 228, 255, 287, 291

 Vrije meningsuiting 221, 233, 270, 277
 Vrije Universiteit Brussel (Centrum Reproductie en Genetica) 49
 Vrijheid van godsdienst 143, 145, 147, 270, 277
Vrijwillig Leven 95
 Vroegmoderne Tijd 125
 Vrouwen 33, 35, 40, 52-54, 56, 70, 79, 139, 143-145, 152, 220, 262-263, 271, 275, 287

 Waal, Frans de 9
 Waarde(n) 11-12, 20, 28, 30-32, 34, 36-38, 57, 66, 68, 72, 75, 83-87, 126-128, 161-162, 167, 170-171, 173, 201-204, 206, 214-215, 218-219, 221, 227, 233, 251-254, 260, 263, 270, 272-273, 294
 -Domeinen 203-205, 209-210
 Economische 203
 Eigen- 83, 88
 Esthetische 128
 Intrinsieke 165, 173
 Morele 84, 201-204, 209
 -Oordeel 19, 33
 Organisatie- 214
 Persoonlijke 83, 203, 214, 219, 240
 -Pluralisme 263
 Professionele 203, 214
 Publieke 217
 Subjectieve 34, 36
 Waardigheid 83, 85-86, 88, 90, 93, 270, 282
 Waarheid 108-109, 208, 291
 Washington-consensus 254, 287
 Wassertrom, Richard 143
Watchdog 221
 Watrick, S.L. 240
 Welzijn 40, 47, 55, 57-59, 74, 87-88, 173, 229, 238-239, 281, 285, 288-290, 305
 Wereldbank 254-255
 Wet op de patëntenrechten 92-93
 Wet Voorkoming Schijnhuwelijken 271
 Wetenschap 12, 92, 95, 104, 113, 120, 125, 130, 137, 162, 186, 254
 Wetgeving 17-18, 83, 90-92, 99, 101, 104, 108-117, 202, 230, 275-276
Whistleblowing 232
 White, Lynn 138, 155
Wilde Zwanen 33
 Wildernis 119, 129, 131
 Wilders, Geert 273
 Wils, J.P. 19-20, 22, 40
 Wilsverklaring 84, 91-93
World Intellectual Property Organisation (WIPO) 179
 Wittgenstein, Ludwig 27
 Wolfensohn, James D. 255
 Wollheim, Richard 71, 73, 79

- Wood, D.J. 240
World Conservation Union 178
World development report 255
World Trade Center (WTC) 259
Worse than death 57
Wrongful birth 17, 24
Wrongful live 15-24, 31, 37-38, 57
World Trade Organisation (WTO) 198, 254,
 290, 296-297
 Xenophanes 139
 X-gebonden aandoeningen 48
 Y-chromosoom 103, III
 Zarathustra 138
 Zedendelict III
 Zelfbeschikking 86, 88, 90-91, 93
 Zelfbeschikkingsrecht 19, 40, 85-88, 90
 Zelfrespect 33, 72-73, 162, 282
 Zingeving 84, 87, 249, 293
 Zuid-Amerika 128
 Zwarten 144