

Het wordt geregeld

Over abortus en euthanasie

D/2006/Jan Bauwens, uitgever -

ISBN: 90-77532-2 -

NUR: 612, 737 -

© Jan Bauwens, Serskamp, 2006

Woord vooraf

Abortus wordt geassocieerd met 'geboorteregeling' alsof het alleen maar een variant was van de aloude anticonceptiva, en euthanasie wordt benoemd als de 'milde dood' alsof het ging om een onderdeel van de palliatieve zorgverstrekking. Ze lijken het nieuwe broertje en zusje in de hedendaagse geneeskunde: de ene heet bijna 'de goede geboorte', de andere heet effectief 'het goede sterven'. Deze vriendelijk klinkende nomenclatuur zou ons, geïnfantiliseerde burgers, totaal doen vergeten dat het in beide gevallen gaat om niets minder dan het doden van medemensen. Abortus is het doden van een kind vooraleer het de baarmoeder verlaat; euthanasie is het doden van een mens die het burgerschap reeds bekomen heeft. Abortus gebeurt steeds tegen de wil van het kind: het kind wil leven, getuige alleen al zijn groei, en het is tot niets anders dan tot het leven bestemd. En ook de burger wil niet en nooit dood: hij wil wel van zijn lijden af, maar dat is een heel andere zaak; het lijden zelf is immers al een verlangen naar het leven. De genoemde praktijken worden heden gelegaliseerd, en dit hele proces wordt gekaderd in een politiek plan, zogezegd in het algemeen belang. Laten we er eventjes het vergrootglas bij halen en kijken wat er werkelijk aan de hand is.

J. B., Serskamp, 14 januari 2006

1. Laten wij ons de 'mensenplaag' aanpraten?

de katholieke economete dr. J.R. Kasun ontmaskert de mythe van de overbevolking

"Toen korte tijd geleden het bericht in de ether ging dat we met z'n zes en een half miljard zijn op de aardbol, werd menigeen bevangen met de schrik dat onze planeet het nu weldra zou begeven. Zes miljard, dat is een zes met negen nullen, een bijna onvoorstelbaar aantal. Ik besloot mij alsnog een voorstelling te maken van dat schrikbeeld, en een klein rekensommetje bracht mij een onthultsend resultaat. De driehoek Gent-Antwerpen-Brussel is, zoals men kan nagaan, een onooglijk stipje op de werelddbol; welnu, op deze oppervlakte kan de hele wereldbevolking rustig picknicken!" — in deze zin vangt Kasun haar pleidooi aan.

Vandaag wordt iedereen gealarmeerd in zogenaamde bewustmakingscampagnes: het mensdom wordt een plaag, en er wacht ons een ecologische catastrofe als we niet dringend werk maken van geboortebeperving. En het blijft niet bij de sensatiepers: aan de universiteit hoort men haast dagelijks dezelfde weklacht in een wetenschappelijk kleedje, met als moraal van het verhaal: boete aan de grote gezinnen!

Een Nederlands televisiekanaal bracht onlangs getuigenissen van buiten hun medeweten of onder dwang gesteriliseerde Indiaanse bergbewoonsters in Peru. China aborteert zijn moeders onder dwang en verwaarloost kansarme kinderen. Maar ook het beschaafde Westen ontmoedigt het hebben van kinderen door 'regelingen' en 'onderricht' inzake 'vrouwenemancipatie', voorbehoedsmiddelen en abortus.

In het oktobernummer 1997 van het zich onafhankelijk katholiek noemende Amerikaanse maandblad 'Envoy' bestrijdt dr. Jacqueline R. Kasun de these van de zogenaamde 'overbevolking'. Dr. Kasun is economete en auteur van "*The War against Population: The Economics and Ideology of World Population Control*" (Ignatius, 1988).

Om te beginnen is er het fabeltje dat onze planeet ons aantal niet meer kan dragen, zegt dr. Kasun. In grootsteden is de bevolkingsdichtheid weliswaar hoog, maar 99 pct. van de

oppervlakte van onze planeet is en blijft zo goed als leeg. Het rekensommetje van dr. Kasun is nog frappanter dan het onze: als wij alle zes en een half miljard ondergebracht werden in de stad Texas, dan zouden wij er nog lang niet zo opeengepakt zitten als in de huidige Bronx.

De bevolkingsaan groei neemt nu zelfs snel af. Waar bijvoorbeeld de bevolking van Azië twintig jaar geleden nog aangroeide met een factor 2,4, is dat nu nog slechts 1,5. In dezelfde tijdspanne daalde de groei in Latijns-Amerika van 2,75 naar 1,7. Het Europese aangroei cijfer van vandaag is amper 0,16. Over de ganse wereld beschouwd daalt de bevolkingsaan groei nu van 2 naar 1,5 procent: veertig jaar terug had een vrouw gemiddeld 5 kinderen, vandaag 3. Volgens officiële voorspellingen blijft de groei in de toekomst krimpen.

Onder meer de gewezen vice-president van de Verenigde Staten, Al Gore, schrijft de opwarming van de aarde toe aan de 'overbevolking'. Dit geheel in tegenspraak met de wetenschappelijke metingen door de NASA, zoals vastgelegd in de verklaring van Leibzig in 1995.

Overbevolking is evenmin de boosdoener inzake het ozongat of inzake de vermeende regressie van het wereldbosbestand. De Voedsel- en Landbouw Organisatie (FAO) heeft berekend dat 30 procent van het aardoppervlak uit bossen bestaat, een cijfer dat in de voorbije vijftig jaar stabiel bleef. Bovendien groeit het bosbestand nu 3,5 keer sneller aan dan in de jaren twintig. En een snelle kap bevordert de verjonging en de zuurstofproductie. Het regenwoud krimpt weliswaar jaarlijks met een oppervlakte gelijk aan twee keer die van België, maar de totale oppervlakte van de tropische wouden bedraagt 500 keer die van België. Dit terwijl het wereldbosbestand zich voor 99,6 pct. handhaaft.

Is er dan geen verband tussen bevolkingsdichtheid en luchtvervuiling (zure regen)? Neen, zegt dr. Kasun: de boosdoener is de centrale planeconomie: de milieuvervuiling is een catastrofe in het voormalige Oostblok en in China, welke veel dunner bevolkt zijn dan de V.S., waar de luchtvervuiling sterk afneemt.

Ook de diversiteit van de planten- en diersoorten blijkt ongemoeid gelaten door de 'overbevolking'; het ontbreekt ons daar trouwens volkomen aan relevante metingen.

Zelfs met het voedseltekort heeft de 'overbevolking' geen uitstaans, aldus dr. Kasun. Vergeleken bij een paar decennia geleden, noteerde de FAO in 1990 een groei van de voedselproductie van 50 percent in de ontwikkelde landen en 17 percent in de ontwikkelingslanden. Het aantal hongerlijders nam in de periode tussen 1970 en 1990 met een derde af. Bovendien wordt heden minder dan de helft van de vruchtbare grond bebouwd.

De hoofdoorzaak van armoede is niet de overbevolking, maar het wanbeleid. Zo verkocht het Ethiopische regime de voedselvoorraden van het land om wapens te kunnen aanschaffen.

Het hongerende Afrika is vijf keer dunner bevolkt dan Europa. Roger Revelle van de Universiteit van Harvard en San Diego berekende dat Afrika haar bevolking twee keer zou kunnen voeden... mits een degelijke ontginning van haar voedselbronnen. Een gelijkaardig wanbeleid teistert de Filippijnen en Bangladesh.

In Taiwan wonen vijf keer meer mensen per vierkante kilometer dan in de rest van China, maar de productiecapaciteit ligt er vele malen hoger. Het dichtbevolkte Korea produceert maar liefst 16 keer zoveel als China. Malaisië stopte in 1984 zijn politiek van bevolkingsbeperking en kende een steile economische groei, terwijl de geboortebeperkende landen Ecuador, Uruguay en Bulgarije met een economische recessie kampten.

De bevolking vraagt niet zelf om vruchtbaarheidscontrole: regeringen dwingen de mensen ertoe. De overgrote meerderheid van vrouwen blijkt goed op de hoogte van de klassieke methoden van geboortenbeperking. Nochtans voeren volgens de Kenyaaanse kinderarts dr. Margaret Ogola, de ontwikkelingshulpers in Caïro massa's anticonceptiva aan, zoals condooms en pillen, terwijl het aan elementaire medicijnen ontbreekt.

Tenslotte klopt het niet dat bevolkingstoename onlusten veroorzaakt. In geringer bevolkte streken, zoals Afrika, zijn er meer oorlogen dan in het Westen.

Maar, aldus besluit dr. Kasun: “De wereldwijde beweging die geboortebeperking promoot, is een machtige organisatie. Ze werkt samen met de UN, de nationale regeringen, allerlei stichtingen en ‘niet gouvernementele organisaties’. Ze investeert vele miljarden dollars in onderzoek. Zij zetelt in werkgroepen voor gezinsplanning, in internationale financiële instellingen zoals de Wereldbank, in kantoren voor buitenlandse betrekkingen en ontwikkelingssamenwerking en in onderzoekscentra zoals het World Watch Institute. Haar ideologie domineert de programma's op scholen en op universiteiten. Maar haar macht berust alleen op de uiteindelijke onwetendheid van het publiek”.

Wie leidt ons nu om de tuin: dr. Kasun of de geboortebeperkers?

2. De 'Untermensch', fundament van de mensheid, Atlas

Een ethisch en geneticologisch argument tegen het aborteren van gehandicapten

De abortuswetten welke in het kader van de geboorteregeling aan het publiek werden verkocht, doen denken aan het *Lebensborn* van de nazi's. Het is geheel onbegrijpelijk dat maatschappijen die met grote ijver antidiscriminatie wetten uitvaardigen voor het welzijn van *alle* burgers, hierop uitzonderingen maken voor de nog ongeborenen: zij immers dreigen hun recht op leven te verliezen indien zij bijvoorbeeld ziek of zwaar gehandicapt ter wereld zullen komen. Het recht van de vrouw om zich van dergelijke kinderen te laten ontdoen, wordt sinds enige tijd als een "internationaal mensenrecht" erkend. De wereld is beter af zonder gehandicapten, zo menen de demografen en de economen, en in deze mening verschillen zij in geen enkel opzicht van niemand minder dan de door hen nochtans verguisde massamoordenaar, Adolf Hitler.

Afgezien van het feit dat de stemming van deze abortuswetten een slag is in het aangezicht van al wie hetzij zelf gehandicapt door het leven moet, hetzij kinderen of beminden heeft die in het geval zijn, en ook afgezien van het feit dat de mening dat men aldus een wereld met perfectere mensen zou fabriceren, getuigt van stompzinnigheid, alleen al omdat het leeuwenaandeel van onze handicaps en ziekten resulteren uit onze eigen agressiviteit — ongeacht deze zaken, kon de wetenschap zelf wel eens argumenten aanbrengen die elkeen tot ernstig nadenken zouden stemmen. Het zou namelijk wel eens kunnen blijken dat een van nature degenererende mensheid haar voortbestaan aan het leed van haar gehandicapten dankt. Wie niet mee is, dient zich alvast een ogenblik te bezinnen over de volgende feiten.

De bedoeling van sommigen onder de ontwerpers van de 'nieuwe mens', de zogenaamde eugenetici, mag dan al niet slecht zijn: zij getuigt in sommige gevallen van een totaal gebrek aan kennis. Welke eigenschappen 'goed' zijn voor een individu is weliswaar een zeer subjectieve zaak, maar zeker is alvast dat een soort baat heeft bij de (soort)eigenschap van de *maximale variëteit* (aan individuen).

Eugenetica kan de soort zelf uiteraard niet *direct* raken of wijzigen, aangezien haar ingrepen steeds individuen betreffen, dit wil zeggen: 'exemplaren' van de soort. Maar waar eugenetici de natuurlijke selectie een handje gaan helpen, met name door de eliminatie van onnuttige exemplaren voor de geboorte, kan wel sprake zijn van 'verbetering' — of tenminste 'verandering' — van de soort. De zaak is alleen dat deze vermeende 'verbetering' *de facto* een onomkeerbare *degeneratie* van de soort met zich zou brengen, en wel om de volgende redenen.

We weten dat individueel verworven eigenschappen — al dan niet via het DNA in het sperma — kunnen doorgegeven worden aan nakomelingen. Krachtens dit feit zal het eugenetisch inperken van afwijkingen beperkend zijn voor de *fitness* van de soort. Immers, ter compensatie van hun moeilijkheden, ontwikkelen afwijkelingen specifieke vaardigheden waaraan 'normale' individuen niet direct behoefte hebben, terwijl ze toch verrijkend en zelfs noodzakelijk zijn. Zo bijvoorbeeld ontwikkelen blinden een

betere tastzin en een scherper gehoor, en autisten kunnen meer technisch vernuft ontwikkelen.^[1] Elke handicap brengt specifieke uitdagingen mee en een door de gehandicapte te voeren strijd, waarbij hij zijn natuurlijk tekort op een even natuurlijke wijze tracht te *compenseren*. Het gehoor van een blinde degenerereert niet zoals dat met het gezicht van een ziende meestal gebeurt: het wordt daarentegen aangescherpt. Op dezelfde manier scheidt elke handicap specifieke compensatiemechanismen en aanscherpingen van zintuigelijke, verstandelijke of motorische gaven. Belangrijk is nu dat wij bereid zijn om in te zien dat niet alleen de handicaps, maar ook de met de handicaps gepaard gaande *gaven* aan het nageslacht doorgegeven worden. Het feit dat wij als mensheid niet degenereren, danken wij wellicht uitsluitend aan het leed en aan de inspanningen van diegenen aan wie sommigen het leven willen ontzeggen. Zij scherpen namelijk specifieke capaciteiten aan welke bij 'gezonde' mensen meestal helemaal niet ontwikkeld worden en vaak zelfs degenereren. En zij doen dat vanuit een natuurlijke noodzaak: leed en frustratie, overlevingsdrang en zelfmanifestatie dwingen hen hiertoe.

Uiteraard kan het nooit de bedoeling zijn om individuen te slachtofferen aan de soort, maar indien wij in staat zouden zijn om, in dit licht, de calculus te maken, dan zou wel eens kunnen blijken dat aan het alsnog onvermijdbaar individueel menselijk leed een onvermoede zin zou moeten toegeschreven worden: het leed en de moeizame en vaak ook heel eenzame inspanningen die geleverd worden door gehandicapten en zieken, kon immers wel eens veel belangrijker blijken voor het overleven van de soort dan de vanzelfsprekend toegejuichte arbeid die dagelijks door gezonde en geniale mensen wordt geleverd.

Zo zou dan de 'Untermensch' allerm minst de minderwaardige mens zijn, doch veeleer en meer letterlijk: de 'onder'-mens, het fundament van de mensheid zelf, diegene die de mensheid als zodanig op zijn schouders torst. De "Untermensch" zou dan niemand minder blijken te zijn dan de legendarische Atlas. Precies zoals het de geringsten onder de mensen zijn die in deze wereld Christus vertegenwoordigen.

3. *Zelfbeschikkingsrecht?*

Over onuitvoerbare en inconsistente wetten

In *De gijzeling van Mithras* maakten we een beknopte analyse van het streven naar autonomie, waarbij vast te stellen was dat een toename van onze zelfbeschikking blijkt gepaard te gaan met een uitholling van onze zekerheden. De oorzaak van deze malaise ligt in het feit dat we, verkeerdelijk, onafhankelijkheid identificeren met zekerheid. Daarentegen zijn het, natuurlijkerwijze en precies andersom, de mensen en de dingen waarvan we afhangen, die onze zekerheden symboliseren. Wie apart en op zichzelf wil bestaan is ten prooi aan de waanzin van de zelfvergoddelijking. Alleen de dode bestaat volkomen onafhankelijk, maar de reden waarom hij niets of niemand meer nodig heeft, ligt dan ook in het feit dat hij niet meer bestaat. Het heden gevoerde pleidooi voor een specifiek 'zelfbeschikkingsrecht' snijdt pas hout waar het doelt op de onafhankelijkheid van een *onterechte* overheersing en betutteling. Waar echter de autonomie wordt verabsoluteerd, is veeleer sprake van een inconsistent en destructief pleidooi voor desocialisatie. Een analyse van dit pleidooi brengt haar innerlijke tegenspraken alras aan het licht.

Geen rechten zonder plichten

Zogenaamd progressieve artsen en moraalfilosofen pleiten voor een zelfbeschikkingsrecht van patiënten.^[2] Maar bepleiten zij in feite niet een andere zaak, namelijk: het invoeren van een wettelijke verplichting voor artsen tot het bieden van hulp bij de voltrekking van de wil van derden, meer bepaald de wil om het eigen leven te beëindigen? En is een 'zelfbeschikkingsrecht' verenigbaar met de daaraan inherente, genoemde plicht?

In principe is een toekenning van 'zelfbeschikkingsrecht' aan eender wie overbodig, aangezien eenieder tenslotte doet wat hij wil, ook met zichzelf... tenzij hij dat niet *kan*. Derhalve kan het genoemde pleidooi slechts slaan op de verplichting tot het bieden van 'hulp' daarbij. Maar kan een dergelijk pleidooi consistent zijn? De koppeling van een 'zelfbeschikkingsrecht'

(in casu het recht op actieve euthanasie) aan een plicht (van de arts) tot het actief verstrekken daarvan, botst immers ontegenzeggelijk met het (bij ons reeds lang erkende) recht op de eerbiediging van gewetensbezwaren inzake het beëindigen van andermans leven. Moet de klok worden teruggedraaid?

Misleidende argumenten

De (perverse) klacht van de 'progressieven' luidt als volgt: "*Laten uitdrogen en verhongeren mag, de milde dood mag niet*": met die misleidende slogan probeert de euthanasielobby nu ook een wet in de wacht te slepen om dementerende bejaarden en wilsonbekwamen te kunnen euthanaseren.^[3] Het hoeft trouwens geen betoog dat voor hetzelfde geld men dit straks kan scanderen met betrekking tot de hongerlijdende wereldbevolking: zoals sommigen nu reeds durven te beweren, resulteert hulp aan hongerlijders (met name in het spijzigen van bijvoorbeeld het hongerlijdende Afrika) in een vermenigvuldiging van de hongerlijders en derhalve in een toename van het wereldleed, zodat zij concluderen dat deze voedselhulp verwerpelijk is.

De stompzinnige toepassing van de zogenaamd wetenschappelijke nuts calculus op mensenlevens is onverbloemde waanzin. Onze cultuur is vergeven van de nuts idee, en zelfs de pausen spannen ze voor hun kar.^[4] Deze waanzin licht andermaal op in het arbitrair verbinden van welbepaalde consequenties aan het (correcte) oordeel dat het leven zelf geen nut heeft,^[5] en wat is trouwens nuttelozener dan genot?

Struisvogelpolitiek

Waarom is de nieuwe euthanasieslogan zo misleidend?

Zij die de slogan scanderen zijn sentiëntisten: zij beschouwen de pijn als het ultieme criterium inzake ethiek, terwijl ze die tevens (onterecht) opponeren aan het genot. Ze realiseren zich blijkbaar niet dat de dorst en de honger *verlangens* zijn, zoals elke vorm van pijn in wezen een verlangen is. Maar de honger is geen doodsverlangen, het is een (pre-reflexief, fysiek) verlangen *naar het leven*. De hongerige vraagt niet om van dat *verlangen* verlost te worden: dat ware trouwens onmogelijk aangezien hij met zijn verlangen *samenvalt*, zoals

elke lijdende samenvalt met zijn pijn. De hongerige vraagt om voedsel, om leven, allerm minst om de dood. In de pijn slaat het leven zelf alarm, en het is allerm minst door de alarmbel het zwijgen op te leggen dat de redding komt: zo'n aanpak wordt sinds oudsher dan ook struisvogelpolitiek genoemd. Zolang men leeft, *kan* men zich niet bevrijden van het levensverlangen, omdat het leven met dit verlangen zelf samenvalt, en daarom ook kan men zich niet bevrijden van de pijn, die wezenlijk verlangen *is*.

Teleurstellend is trouwens ook het uitblijven van elk zinnig antwoord van menige katholiek op de vraag naar het waarom van het lijden: het lijden is een groot mysterie, zo zegt hij, en daar blijft het dan ook bij. Maar zoals reeds Augustinus wist, is het leed een *actief verzet* van het leven (waaraan elke levende participeert) *tegen de dood*. Een 'doodsverlangen' is bijgevolg onmogelijk: elk 'doodsverlangen' is een verkapt verlangen naar genezing en naar leven.

De zogenaamde 'milde dood' is *helaas* een *fata morgana*.^[6] Wat men in feite nastreeft, is de afwezigheid van leed, maar die kan alleen het (gezonde) leven brengen. Wie dood is, kan niet 'zonder leed' zijn, want hij bestaat niet meer, terwijl zijn bestaan zelf de mogelijksvoorwaarde is voor het genieten van de gezondheid.^[7] Het verlangen naar de 'milde dood' verkapt zodoende slechts het levensverlangen. De illusie van de 'milde dood' verleidt slechts al wie zich niet kunnen neerleggen bij het feit dat er behalve het leven niets meer is dat ons nog toelaat om te bestaan. Het 'doodsverlangen' verkapt een (vergeeflijk doch ongeoorloofd) geloof.

Zelfmoorden hongerlijders zich? Het zelfmoordpercentage bij hongerlijders is beduidend geringer dan bij weldoorvoede mensen; het record staat op naam van de meest welstellenden onder de wereldburgers. Welke van deze twee categorieën vergist zich dan? Het is weliswaar weinig bemoedigend, maar de 'doodswil' zelf is een illusie. En 'hulp' van derden voor de voltrekking ervan, kan deze illusie slechts andermaal verbloemen.

Indien het leven zo eenvoudig was als de euthanasielobby het impliciet voorstelt, dan konden wij de bevrediging van onze verlangens verwisselen met hun vernietiging. En dat ware een

'cultuur van de dood' of de zelfmoord van een cultuur. Er zijn ons inziens andere uitdagingen om voor te lobbyen.

Moeten wij de stervenden dan overlaten aan hun lot? — zo kan men zich alsnog in een al dan niet vermeende barmhartigheid afvragen. Het antwoord op deze verzuchting luidt ontnuchterend genoeg dat geen mens over dit ultieme lot ook maar enige macht heeft. Zoals onder meer Spinoza het zegt in zijn *Ethica*, deel V, ligt de macht van het verstand in zijn vermogen om wat noodzakelijk is te beamen, en alleen dat inzicht kan tevens het lijden verzachten.

Onuitvoerbare wetten

De euthanasielobby argumenteert nu dat niemand die wilsonbekwamen wil 'opruimen': alleen wie, toen hij wilsbekwaam was, gevraagd heeft om levensbeëindiging vanaf een bepaald moment, zou met dit (nog te stemmen) tweede luik van de euthanasiewet — euthanasie voor wilsonbekwamen — een positief antwoord op dit verzoek kunnen krijgen. Dit heet 'zelfbeschikkingsrecht': niemand heeft immers het recht om zijn opvattingen aan anderen op te dringen en om hen te beletten te leven en te sterven naar eigen inzicht.[\[8\]](#)

De genoemde lobby houdt echter geen rekening met de totale onuitvoerbaarheid van zo'n wet. Want zo'n wet *is* onuitvoerbaar, en wel *wegens het zelfbeschikkingsrecht*.

Een barmhartige die gelooft dat het uitvoeren van euthanasie geen hulp kan zijn, meer bepaald omdat hij gelooft dat wie hem dit vraagt, zich vergist, zou van zijn *zelfbeschikking* worden beroofd indien hij door een wet gedwongen werd om dit alsnog te doen.

Paternalisme is veelal verwerpelijk, maar het 'goede huisvaderschap' blijft onmisbaar en tevens vaag: belemmert een volwassene de vrijheid van een *kind* wanneer hij dat kind verhindert om 'domme dingen' te doen? Belemmert de wetgever de vrijheid van *volwassenen* met de plicht tot het betalen van sociale bijdragen? Inderdaad, inzake het sterven geldt het *zelfbeschikkingsrecht* meer dan ooit omdat op de keper beschouwd niemand *weet* waarover hij spreekt: het *zelfbeschikkingsrecht* dient hier dan ook zeer streng

ge vrijwaard te worden, *zowel dat van de stervenden als dat van hen die zich over de stervende ontfermen.*

Onbestrafbaarheidsstellingen van partikuliere artsen die zich jegens partikuliere patiënten (contractueel) zouden verbinden tot een medische begeleiding waarvan actieve euthanasie deel uitmaakt, verzekeren de patiënt niet van zijn recht (op euthanasie) en een wettelijke regeling dienaangaande is dan ook geheel ondoeltreffend waar *zelfbeschikkingsrecht* wordt beoogd. In functie daarvan is derhalve het scheppen van een *wettige instantie* die de voltrekking van euthanasie voor de betrokken vrager *garandeert, noodzakelijk*. Behalve de vraag of zo'n instantie thuishoort onder de koepel van de geneeskunde en de gezondheidszorg, rijzen hier zonder twijfel ontzaglijke problemen. We geven slechts één voorbeeld dat voor zichzelf moet spreken.

Een zestigjarige huisvader van vijf kinderen, en echtgenoot, weet dat hij dementerend is. Hij gaat naar de (veronderstelde) instantie voor euthanasie en daar wordt een wilsbeschikking opgesteld: zowel hijzelf als de instantie tekenen het contract waarin bepaald wordt dat de man dient ge-euthanaseerd te worden op het ogenblik dat hij niet meer in staat is om zijn gedachten met woorden uit te drukken. De man takelt af, en zijn gezin verzorgt hem. De man blijkt niet alleen 'gelukkig' te zijn maar, volgens zijn kinderen, zelfs 'gelukkiger' te worden naarmate hij verder dementeert. Zeven jaar later kan de man niets meer zeggen. De instantie voor euthanasie komt aan de deur voor een maandelijkse controle, en verklaart nu *wettelijk verplicht* te zijn om de man te euthanaseren. Ik schreef bijna: 'op te ruimen', maar men zal begrijpen dat de familieleden van de man dit werkwoord op de tong zullen hebben, want zij verzetten zich uit alle macht.

Dit is alvast onze conclusie: het bijzondere 'recht' van de patiënt kan *menselijkerwijze* niet worden verzekerd. Een wettelijke regeling voor actieve euthanasie is derhalve praktisch ondoenbaar.

Alles volgens het boekje?

De euthanasielobby maakt zich sterk dat de feiten de gevreesde praktische onuitvoerbaarheid van euthanasie tegenspreken. In Nederland en in België zou, volgens haar,

anno 2005, alvast de euthanasiewet met betrekking tot wilsbekwamen in de praktijk uitstekend werken, en daarom wil men ze ook gauw uitbreiden tot kinderen en wilsonbekwamen.

Verder wordt een aantasting van het zelfbeschikkingsrecht van artsen uitgesloten op grond van het feit dat de euthanasiewet uitdrukkelijk zegt dat niemand tot het uitvoeren van een euthanasie kan worden verplicht. Dat is echter zonder de waard gerekend, zoals onmiddellijk duidelijk zal worden.

*De verdedigers van de legalisering van euthanasie schatten het zelfbeschikkingsrecht hoog in, en ze verwerpen vanzelfsprekend elk paternalistisch optreden tegenover zogenaamd 'wilsbekwamen'. Hiervoor beroepen zij zich op John Stuart Mill: Omdat in het geval van euthanasie de maatschappij geen enkel maatschappelijk belang kan aantonen dat een verbod zou rechtvaardigen, achten zij inperking van de zelfbeschikking zonder enig zinvol doel 'uiteraard onaanvaardbaar'. In de gevallen van verregaande dementie is de persoonlijkheid en de zelfbeschikking van de oorspronkelijke persoon verdwenen en kan hij dus niet van mening veranderen, hij heeft geen mening meer. Degene die hem het meest nabij is en dus het meest zeggenschap over de situatie heeft, achten zij dan *die mens zelf op het ogenblik dat hij nog wilsbekwaam was*. Deze wilsbeschikking primeert volgens hen tegenover die van zijn naasten. Maar in de praktijk zien zij die dit standpunt verdedigen geen probleem.*

Naar het herinvoeren van de uitroeiingskampen?

Bekijken we eerst de vraag of in de praktijk inderdaad niemand tot het uitvoeren van euthanasie zal kunnen worden verplicht, zoals de wet met betrekking tot euthanasie op wilsbekwamen het zegt.

Er bestaat vooreerst een wijd verbreide vrees dat daarentegen sommigen voor het uitvoeren van euthanasie *niet kunnen worden bestraft*. Immers: tussen het "niet kunnen worden verplicht" (dat wat "niet noodzakelijk" is) en het "niet kunnen worden bestraft" (dat wat "niet verboden" is) liggen, zuiver logischerwijze, nog andere mogelijkheden. De euthanasiewet zou dus alleen maar kunnen zeggen dat euthanasie *mag*.

Edoch, zoals wij hoger hebben aangebracht, kan een wet die een welbepaald *zelfbeschikkingsrecht* nastreeft, niet garanderen dat dit recht ook bekomen wordt als ze zich beperkt tot het onbestraffbaar stellen van de uitvoering ervan.

Laten we nu aantonen waarom in een mogelijke uitgebreide euthanasiewet (met name; euthanasie op wilsonbekwamen) gebeurlijk inconsistenties schuilen. We halen eerst de volgende twee stellingen [(S1) en (S2)] aan, welke door de verdedigers van de (uitgebreide) euthanasiewet worden onderschreven:

(S1): "Wilsonbekwamen verkeren niet in een toestand die zelfbeschikking mogelijk maakt; zij hebben derhalve geen zelfbeschikking";

(S2): "In het geval van euthanasie kan de maatschappij geen enkel maatschappelijk belang aantonen dat een verbod zou rechtvaardigen (...)".

Beschouwen we eerst (S2) (die fungeert als argument in de verdediging van euthanasie). Hier zitten adders onder het gras. (S2) impliceert namelijk de volgende stelling, hier genaamd: **(S2'): "Als een maatschappij geen enkel belang heeft bij de handhaving van een verbod, dan is dit verbod onterecht"**. Dit is een implicatie die wij afkorten tot de zin: "*als N dan niet-V*" (waarbij N staat voor: "de maatschappij heeft er geen belang bij", en V staat voor: "verbod op zelfbeschikking").

Impliciet maken de verdedigers van euthanasie nu de volgende redenering:

(1) gesteld dat (S2') geldt, en dus dat geldt: "*als N dan niet-V*"

;

(2) gesteld dat euthanasie (afgekort tot: *E*) een bijzonder geval is van de (mogelijkerwijze in aantal meerdere) gevallen *N*, en dus: gesteld dat *E is deelverzameling van N*;

(3) dan volgt uit (1) en (2) dat geldt: "*als E dan niet-V*".

Teneinde het problematisch karakter van deze redenering aan te tonen, vervangen wij *E* door *M*, waarbij *M* staat voor: "*euthanasie op een zwaar Mentaal gehandicapt individu zonder familie of vrienden*".

Immers, evenals E , is M een deelverzameling van N , wat wil zeggen: een maatschappij heeft geen enkel belang bij de handhaving van een verbod op de euthanasering van een zwaar mentaal gehandicapte zonder familie of vrienden. Indachtig wat stelling (S1) zegt, betekent dit dat de weg vrij is om alle gevallen M te doden: zij worden immers niet langer *beschermd* door de wet.

De kern van het probleem ligt aldus in het ten onrechte ernstig nemen van wetten die *ad hoc* uitzonderingen toelaten op verbodsbepalingen welke (per definitie) een terugwerkende kracht hebben van niet incalculeerbare draagwijdte. Maar het burgerlijke solidariteitsbeginsel vereist dat de wetgever zich identificeert met medeburgers in wiens geval hijzelf had kunnen verkeren, en er is geen objectieve reden om aan te nemen dat de draagwijdte van dit beginsel zich zou moeten beperken tot alleen maar de wilsbekwame burgers. Of wilsonbekwamen zelf al dan niet gediend zijn met euthanasie zal *hoe dan ook* nooit een eenstemmig antwoord opleveren wegens de feitelijkheid van de verschillen in levensovertuiging bij de bevolking. In een parlementaire democratie zou dan de beslissing uiteindelijk bepaald worden door een meerderheid, maar precies door dat beginsel vervalt in die gevallen *de facto* de (individuele) zelfbeschikking: de staat (de meerderheid) bepaalt wat er met elk betrokken individu zal gebeuren. Verder ziet het er ook niet naar uit dat 'wetenschappelijke neutraliteit' mogelijk is. Zo kan men zich terecht afvragen of het niet beter is om hier van algemene wetgevingen af te zien en zich, inzake het recht, alsnog te beperken tot partikuliere behandelingen met aangepaste besluitvormingen per geval, eventueel volgens wettelijk opgelegde richtlijnen.

Alvast hebben bepaalde voorstellen tot uitbreiding van de euthanasiewetten met betrekking tot wilsonbekwamen er alle schijn van dat zij de deur openzetten naar 'uitroeiingskampen'. De verdedigers van die wetten hebben ons inziens vooreerst de absolute plicht om alle vrees hieromtrent weg te nemen (als zij dat al kunnen), en om ook voor de modale burger klaarheid te scheppen inzake hun visie. Gebeurt dat niet, dan zal de onderlinge vervreemding van burger en staat hier nog toenemen, en dat kan toch niet de bedoeling zijn?

4. *Het paternalisme van J.S. Mill: arbitrair, onlogisch en egocentrisch*

Het ultieme motief van de verdedigers van de legalisering van euthanasie bij wilsonbekwamen grondt veelal in een misplaatst streven naar autonomie dat zijn argumentatie haalt uit een strijdschrift van de negentiende-eeuwse Engelse utilitaristische filosoof en politicus John Stuart Mill (1806—1873), over paternalisme. Niettemin Mill ten tijde van de Britse kolonisering van India (1763—1947) hoofd was van de *India Office*, bepleitte hij dat niemand de actievrijheid van een medemens mag beperken *tenzij* waar die *derden* beschadigt. Om dit ethisch criterium wordt Mill alom geloofd, terwijl het geen betoog behoeft dat men er alle kanten mee uit kan. Zo bijvoorbeeld kon Mill's wet de verdrukking van de Indiërs rechtvaardigen op grond van het argument dat het Britse Imperium anders tekorten zou lijden aan koloniale grondstoffen en producten. Ook de hedendaagse 'internationale afspraken' dat de bodemrijksdommen aan elkeen toebehoren, refereren naar Mill.

Afgezien daarvan rijst de vraag hoe, in de formulering van dit criterium, de term 'derden' dient ingevuld te worden: de ijveraars voor euthanasierecht voor wilsonbekwamen gaan er alvast van uit dat iemand die schade toebrengt aan zichzelf, in zijn slachtofferrol zelf geen 'derde' is, terwijl hij dat in zijn dadersrol vanzelfsprekend wel is. Voor wie dit interpretatieve uitgangspunt aanhangen rest er bijgevolg geen enkel argument tegen een praktijk waarbij mensen elkaar doden zolang zij dit met hun onderlinge toestemming doen. En dit alles nog onafgezien van de kwestie of het überhaupt mogelijk is om zichzelf te beschadigen zonder daarbij ook aan derden schade toe te brengen. Als bij groepswezens, in een bepaalde groep, op één lid na, alle leden zichzelf ombrengen dan zal dit ene lid zeker niet onbeschadigd blijven. Maar ons bestaan is wezenlijk zo relationeel dat de eliminatie van slechts één individu onvermijdelijk principieel alle anderen aantast. De onaantastbaarheid van het leven heeft inderdaad veel diepere gronden dan die van last en lust.

Mill acht het gerechtvaardigd om paternalistisch op te treden tegenover, bijvoorbeeld, gokkers, omdat in het andere geval het recht op leven (voedsel, onderkomen) irrelevant wordt: voor de lasten van de hongerige gokker moet tenslotte de hele maatschappij opdraaien.

Merk op dat het motief om hier paternalistisch op te treden, een economisch karakter heeft. Het economische nu, ontleent zijn belang aan het feit dat het een *conditio sine qua non* voor het leven zelf is. Maar het leven (en in elk geval de levenskwaliteit) kan ook afhankelijk zijn van niet-economische factoren. En op grond van dit feit kan gepleit worden voor meer paternalisme, ook als daarmee niet direct *economische* schade berokkend wordt aan derden.

Het criterium van J.S. Mill: een fout tegen de logica

Bekijken we eerst het ultieme criterium van J.S. Mill met betrekking tot de justificatie van paternalisme: de handelingsvrijheid van de medemens mag pas worden beperkt als zodoende verhinderd wordt dat hij schade berokkent aan derden.

Het is duidelijk dat Mill hierbij over het hoofd ziet dat ook diegene die schade berokkent aan zichzelf, hoewel niet voor zichzelf, dan toch voor mij het statuut van een 'derde' heeft. Men kan hier tegenargumenteren dat iemand die zichzelf beschadigt, dit uit vrije wil doet — niemand heeft immers het recht iemand anders gelukkig te willen maken tegen diens zin — maar dit argument wordt ontkracht met de vaststelling dat zo iemand dan ook het recht zou hebben om het anderen 'naar hun zin' te maken *tégen hun geluk in*, bijvoorbeeld door het dealen van drugs.

Hier aan de orde is klaarblijkelijk de kwestie van de discrepantie van 'zin' of 'goesting', enerzijds, en 'geluk' of 'gaafheid', anderzijds. De pathocentrist zal, uiteindelijk geheel arbitrair, aan de 'goesting', de 'zin' van derden de voorrang verlenen boven hun 'gaafheid'. Hij doet dit uiteindelijk op grond van de impliciete overtuiging dat de 'gaafheid' geen objectief statuut heeft, want sommigen zullen (en is dit arbitrair?) zich 'gaaf' noemen als ze het naar hun zin hebben: hun criterium is het genot, dat ze identificeren met het geluk.

Merken we vooreerst op dat in de opvoeding het criterium van de gaafheid en niet dat van de goesting gehanteerd wordt, en dat de praktijk uitwijst dat het ook plausibel is om dit te doen. Opvoedelingen die steeds hun zin krijgen, worden uiteindelijk beschadigd. Dit opvoedingsprincipe steunt onder meer op de wetenschap dat het nastreven van goestingen een gevolg is van een tekort aan ervaringskennis. Als ik goesting heb om te snoepen, bestaat er een niet geringe kans dat ik mijn goesting zal volgen als ik niet al eens tandpijn heb gehad. De herinnering aan tandpijn kon volstaan om de goesting te relativieren, zoals objectief kan vastgesteld worden. Het alsnog prefereren van goestingen boven verstandelijk inzicht blijkt te moeten toegeschreven worden aan een gebrek aan ervaring. En dit feit pleit voor alvast een bijzondere vorm van paternalisme tegenover wilsbekwamen, met name waar het hen ontbreekt aan *vrijheidsbekwaamheid*: de lichte 'dwang' berokkent mogelijkerwijze minder leed aan de betrokkene dan de gevolgen van bepaalde van zijn daden. Wie adequaat kan anticiperen, zal in die gevallen steeds de uit de vrijheid voortspruitende (zelf)dwang verkiezen boven het leed dat bepaalde daden meebrengen. Als ik adequaat kan anticiperen met betrekking tot andermans daden, terwijl die ander dat niet kan, dan neem ik op grond van dit inzicht verantwoordelijkheid op voor de dwang die ik zal uitoefenen op deze derde.

Dat deze vorm van paternalisme in de opvoeding, bijvoorbeeld binnen de huishoudelijke kring, wordt toegestaan, wordt niet in de eerste plaats gejustificeerd door economische motieven: empathie speelt daar een minstens even grote rol. Een kind dat aan de drugs gaat zitten omdat het daar zin in heeft, kan terecht gedwongen worden door de ouders om daarvan te ontnemen. Dat het kind iets onwettigs doet en hierdoor gerechtelijke sancties kan oplopen is niet de eerste en enige reden voor het paternalistische optreden. Ook en vooral het feit dat het kind aldus zichzelf beschadigt en zodoende zijn geluk in de weg staat, geeft hier de doorslag. Maar de vraag is nu: waarom zouden niet-economische motieven alleen binnen de huishoudelijke kring een rol mogen spelen? Want *het is inderdaad een feit dat de wet er niet toe verplicht om derden als 'broeders' te beschouwen, maar dit impliceert niet dat de wet dit ook verbiedt!* Als nu de

wet zichzelf uitbreidt van de niet-verplichting van daad X naar verbod van daad niet-X, zoals dat bij Mill het geval is, begaat zij een fout tegen de elementaire logica.

De egocentrische grondslag van het criterium van Mill

Maar nog een ander argument kan ingebracht worden tegen Mill's criterium. Het is namelijk zo, dat door het verbieden van het berokkenen, door X, van schade aan derden behalve aan zichzelf, de wetgever (Mill en wie het met hem eens is) zichzelf buiten schot stelt. Immers, als ik X verbied om schade aan derden te berokkenen, behoor ik zelf tot die derden, en bescherm ik mijzelf door deze wet. Ik hoef met het oog op mijn zelfbescherming niet tevens te verbieden dat X schade berokkent aan zichzelf, en ik hoef dus X niet als een derde te beschouwen, aangezien een verbod aan X om X te beschadigen niet bijdraagt tot mijn eigen veiligheid. Welk ander motief kan er dan zijn tenzij het egoïstische, waar ik aan X verbied om schade aan derden te berokkenen tenzij hijzelf deze derde is? Hebben derden voor mijzelf dan een hogere waarde dan X, die tenslotte ook een derde is voor mij? Als ik redeneer zoals Mill, zie ik derden dus niet in functie van hun waarde, maar in functie van het gevaar dat ze voor mijzelf al dan niet betekenen.

Mill's motieven zijn alvast strijdig met het christelijke gebod: "Bemin uw naaste *zoals uzelf*", hetwelke impliceert dat de naastenliefde een *uitbreiding* is van de *eigenliefde*, terwijl Mill de naaste beschouwt als een *instrument* van de eigenliefde, waardoor hij vanzelfsprekend niet uit naastenliefde handelt. We vinden zijn aanpak en motivering trouwens ook terug in het atheïstische solidariteitsbeginsel.

Een concreet voorbeeld: behalve ikzelf zijn er nog tien mensen; ik leg hen het verbod op om anderen dan zichzelf te beschadigen. En stel dat ik geloof dat ik dit verbod instel omdat ze alle tien waardevol zijn voor mij. Wat bereik ik hiermee op het moment dat ze alle tien zelfmoord plegen? Slechts één ding, namelijk: dat ikzelf aan de moordpartij ontsnap. Sta ik daarentegen toe dat ze elkaar vermoorden, dan is de kans reëel dat ook ik mijn leven verlies. De regel van Mill steunt aldus op een egoïstisch motief. Indien daarentegen de notie 'verantwoordelijkheid' ernstig wordt genomen, zal

men veeleer komen tot een regel die ook het berokkenen van kwaad aan zichzelf tracht te voorkomen. Ik kan immers medeverantwoordelijk gesteld worden voor de zelfmoord van een derde wegens het verzaken aan een (weliswaar 'niet wettelijke verplichte') broederlijkheid die zo'n zelfmoord eventueel had kunnen voorkomen. Het is niet omdat ethische zaken niet bewijsbaar zijn, dat ze zich niet (kunnen) manifesteren.

Nog een voorbeeld: een getuige van Jehovah kan niet (paternalistisch) gedwongen worden tot het ondergaan van een bloedtransfusie, ook niet als zijn hardnekkigheid zijn dood meebrengt, want hij is volwassen en dus 'mondig'. Het kind van deze getuige daarentegen kan wel gedwongen worden tot het ondergaan van een bloedtransfusie, want het kind is onvolwassen en dus onmondig. Deze houding heeft tot gevolg dat men moet beamen dat op de dag dat zo'n kind volwassen wordt, het plotseling 'uit vrije wil' zichzelf de dood instuurt door een transfusie te weigeren, waar het de dag voordien nog door zijn ouders zou zijn gedood, of waar het op latere leeftijd dit specifieke geloof al kon verworpen hebben. Men stelt nu vast dat alle volwassen wordende getuigen van Jehovah, eigenaardig genoeg, *dezelfde* 'vrije wil' hebben, en ze krijgen die kennelijk ook van de ene dag op de andere.

We mogen besluiten dat de regel van Mill onrealistisch is. Realistischer is het ons inziens om aan te nemen dat de getuigen van Jehovah in deze zin nooit 'volwassen' worden en dus onmondig blijven. Onmondigheid is immers niet uitsluitend een zaak van leeftijd of van geestelijke gezondheid: vaak is het een kwestie van een door de groep waartoe men (al dan niet toevallig) behoort gekoesterde mentaliteit, of zelfs een zaak van psycho-sociale druk welke, zoals de psychologie aantoont, mensen *de facto* van hun vrijheid berooft. Dat getuigen van Jehovah of andere sekteleiden zélf de regel van Mill respecteren, komt alleen doordat ze anderen niet fysiek kunnen dwingen om zich bij de 'uitverkorenen' aan te sluiten: de geschiedenis toont immers dat waar kerken wél beschikken over deze macht, ze overgaan tot het folteren en verbranden van andersdenkenden. Ze beroepen zich hierbij op de overtuiging dat het beter is om dood te zijn dan om eeuwig in de hel te branden. Maar het 'gaafheids criterium' dat ze hanteren is, in tegenstelling tot het

wetenschappelijke, volledig arbitrair. Het wetenschappelijke ontleent tenslotte zijn objectiviteit en zijn spreekrecht aan de openbaarheid die in principe niemand en niets buitensluit.

5. Oneigenlijke motieven voor het opstellen van een wilsbeschikking

De stelling dat de euthanasiewet met betrekking tot wilsonbekwamen *sowieso* de wil van de patiënt respecteert, snijdt geen hout, alleen al omwille van het feit dat de betrokkene op het ogenblik van de voltrekking van de euthanasie feitelijk wilsonbekwaam is. Dat het oordeel van bijvoorbeeld de (hem verzorgende) betrokken en wilsbekwame familie dient te wijken voor de door hem eerder uitgesproken wilsverklaring, is een volkomen arbitraire stellingname.

Het is overigens bekend dat de motivering tot het opstellen van zo'n wilsverklaring in de meeste gevallen luidt dat de patiënt aan zijn naasten geen last wil berokkenen en/of dat hij zich bij voorbaat schaamt voor de 'schaduw' die hij door zijn dementie van zichzelf dreigt te worden. Wat betreft eerst de laatst genoemde 'motivering': zij is objectief aantoonbaar even misplaatst als de schaamte waarmee ziekelijk scrupuleuze personen zich beheppen met betrekking tot wie zij in hun kindertijd waren. En de eerstgenoemde motivering grondt even ontegenzeggelijk in het onbegrip voor het feit dat de verzorging van een demente beminde aan zijn naasten de unieke kans biedt om zich tegenover hem te louteren, vooral wanneer de waas van de drukte van het dagelijks bestaan dit voordien alsnog onmogelijk leek te maken. Pas het *ontnemen* van deze louteringskans aan de naasten van de patiënt zou voor hen een enorme (schulden)last kunnen betekenen.

Is het motief tot het opstellen van een wilsbeschikking de angst voor ondraaglijke pijn, dan gaat het om een heel andere zaak. Maar of deze diepmenselijke zorgen ook de zorgen zijn van politici en parlementairen, is maar zeer de vraag. De totaal uiteenlopende meningen die telkens weer middels dezelfde rede bij verschillende mensen blijken te bestaan, zetten alleen maar de ernst van het probleem in de verf: inzake de dood weten wij op de keper beschouwd namelijk

niet in het minst waarover wij spreken. Maar als dan diezelfde mensen zich allemaal neerleggen bij wat een meerderheid in het parlement beslist, dan doen zij in feite afstand van de rede, want een meerderheidsbeslissing, een compromis zo men wil, doet in feite afstand van de oorspronkelijke argumenten, en telt gewoon de pro's en de contra's op, alsof het om een rekensommetje ging. Het minste wat men hierover kan zeggen, is dat meerderheidsbeslissingen allerm minst wetenschappelijk gefundeerde beslissingen kunnen zijn, laat staan dat zij zouden steunen op ook maar enigerlei motief.

Geen redelijk mens zal aannemen dat de kwestie of de aarde nu plat of bolvormig is, op die (democratische) manier kan beslist worden. Het kan namelijk worden aangetoond dat ze bolvormig is. Maar de meeste redelijke mensen leggen zich neer bij de democratische beslisbaarheid van het geoorloofd zijn van, bijvoorbeeld, een welbepaalde euthanasievorm.

Wat de beide kwesties gemeenschappelijk hebben, is: dat zij redelijke oordeelsvormingen impliciet beschouwen als een soort van rechtszaken waarover een jury zich dient uit te spreken. Wat ze verschillend maakt, is: dat wij inzake de vorm van de aarde heden een feilloze jury hebben, met name in de natuurkundigen, terwijl wij inzake vele andere vraagstukken niet over een goede jury beschikken, en dat wij dan maar 'stemmen' over de zaak. Op grond van de genoemde vaststelling, namelijk dat verschillende mensen, allemaal gebruik makend van de rede, tot zo'n uiteenlopende besluitvormingen komen, kunnen wij deze stemming eigenlijk niet anders beschouwen dan als een soort van 'gokken': er is, met name, telkenmale een ander parlement denkbaar, dat anders beslist.

Op grond van deze beschouwingen — en stellend dat ze waarheid bevatten — maken wij ons de bedenking dat de wetgeving inzake bijvoorbeeld euthanasie er maar beter niet kon zijn. Met andere woorden: dat beslissingen inzake het bieden van hulp bij de levensbeëindiging van terminaal zieke wilsonbekwamen het best worden overgelaten aan de wijsheid van de arts en de andere direct betrokkenen — zoals dat trouwens in het verleden het geval was. Heel wat artsen vertellen informeel dat dit eertijds tot hun vanzelfsprekende taak behoorde, waarbij het aan hun wijsheid werd overgelaten

wat te doen, en ook zeggen zij dat geen weldenkend geneesheer zijn terminale patiënten nodeloos laat lijden als noch zichzelf noch hun geliefden dat wensen.

De ruimte die eertijds aan de wijsheid van de geneesheren werd gelaten, zou sinds kort echter vertroebeld zijn geworden, vooral door het verbinden van het oordeel van de arts met welbepaalde economische pressiemiddelen, zoals het bezet houden van zoveel mogelijk ziekenhuisbedden en het laten renderen van een bepaalde apparatuur. *Maar als dat zo is, dan blijkt de discussie omtrent euthanasie zoals die heden gevoerd wordt, een schijndiscussie te zijn.* In feite zou de discussie zich moeten beperken tot de recent opgedoken, genoemde verleidingen welke de wijze besluitvorming der artsen kunnen vertroebelen. En dan zouden maatregelen kunnen besproken worden die daaraan paal en perk kunnen stellen, en niet discussies van levensbeschouwelijke aard in het ongewisse. Is het dan onmogelijk om de discussie te richten op deze, althans ons inziens, reële knelpunten? Hoedanook komt het ons voor dat geen rechtvaardiger en gepaster 'parlement' denkbaar is dan het 'kleine parlement' dat, geval per geval, gevormd wordt rond elke patiënt afzonderlijk, zijn arts en zijn familie. En de zaken die heden onderwerp van discussie zijn in het 'groot parlement', zouden dan eventueel kunnen besproken worden in het vak *Ethiek* in de artsenopleiding zelf. Dat lijkt ons alvast een meer geschikte plaats, en minder onderhevig aan de politieke drogredenen die in het parlement schering en inslag zijn. Ook met betrekking tot de toekomst is het misschien verkieslijker om die weg op te gaan, in acht genomen de toename van de omvang van de drogredenen in het politieke leven.

Laten we nog de volgende vergelijking maken. Stel dat studenten hun professoren gaan wantrouwen (of dat vakbonden hen dit wantrouwen aanpraten), en dat zij eisen dat op het examen een soort van 'inspecteurs' aanwezig zijn die erop moeten toezien dat hen de punten worden toegekend die zij verdienen. Afgezien van het feit dat dit zal uitdraaien in het nadeel van de studenten, kan men zeker nog opwerpen dat bekwame inspecteurs alvast zélf professoren zouden moeten zijn, en wanneer dezen vrijuit konden spreken, dan zouden zij zich voorzeker uitspreken over het absurde van zo'n bedisseling. Het is een belediging van de ethische

bekwaamheid van de vakman zelf, wanneer men hem 'onder toezicht plaatst', alsof hij eigenlijk minder vatbaar was voor toerekening dan een buitenstaand politiek ambtenaar. Men kan zich voorstellen dat ingevolge de nakende euthanasieregeling voor wilsonbekwamen, heel wat artsen zich eigenlijk op eenzelfde manier beledigd zullen voelen. Mogelijke onbekwaamheid dient hetzij geëlimineerd te worden in de opleiding, hetzij bestraft te worden waar zich effectief fouten voordoen; maar de voortdurende twijfel aan vakbekwaamheden waarvan een onafgebroken politiek toezicht getuigt, kan de goede gang van zaken alleen maar belemmeren. Men krijgt dan een soort van "God (of: Big Brother) ziet u"-effect, dat wij zeer goed kennen uit de totalitaire regimes.

De hel op aarde voor gelovigen?

Het voorbeeld van de patiënt die terminaal ziek is en afschuwelijk lijdt terwijl de arts hem niet kan euthanaseren, is schrijnend, maar een 'tegenvoorbeeld' brengt nog een ander gevolg van de uitgebreide euthanasiewet aan het licht. Stel namelijk dat het wilsbeschikkingsrecht voor wilsonbekwamen een feit is. Een gelovige vrouw maakt zo'n testament op waarin zij echter verklaart onder geen beding euthanasie te willen. Zij wordt ziek, dement met afasie, bedlegerig en lijdt duidelijk helse pijnen. Volgens de arts echter kan zij nog jaren leven, want zij heeft een sterk hart. Wie zal bereid zijn om deze vrouw uit haar lijden te verlossen als dit nu beslist moord zal betekenen? Want men mag er van op aan dat waar eertijds een wijze tussenkomst van de arts geduld werd, dit voortaan helemaal niet meer zal kunnen. Als zware pijnstillers niet helpen, en men de patiënt in een coma brengt, als men de patiënt voedsel en vocht blijft toedienen, als bijgevolg een wettelijk bepaalde 'noodtoestand' zich voordoet voor de arts omdat hij tegelijk de persoon uit zijn lijden moet verlossen, terwijl hij hem niet mag doden, dan zal de arts, waar hij vroeger zijn geweten diende te volgen, voortaan de eerder geuite wil van deze gelovige dienen te respecteren: geen euthanasie, maar een lange lijdensweg waarbij geen weg terug meer is voor de betrokkene...

Zo blijkt uit dit 'tegenvoorbeeld' dat een nieuwe wettelijke regeling voor wilsonbekwamen de malaise niet ongedaan

maakt: zij zal daarentegen *nieuwe* slachtoffers maken. En dit ware wellicht te vermijden indien de wet het oplossen van dergelijke noodsituaties overliet aan het geweten en de kennis van de arts, waar mogelijk in samenspraak met de naaste betrokkenen. Al te vaak blijkt bovendien dat de letter van de wet werkzaam is in het voordeel van wie handelen met kwaad opzet.

Tegendoelmatigheid, onverantwoordelijkheid

Deze problemen zijn klaarblijkelijk ontstaan op het ogenblik dat het vertrouwen in artsen kennelijk daalde en dat mensen naar de rechter zijn gaan lopen, wellicht om tal van redenen, waaronder de vraag om een scheidsrechterschap — en dus het *afstand doen van* een autonome conflictoplossing door de betrokken partijen — zeker niet de geringste zal zijn. Heel wat mensen betreuren deze evolutie naar "rechtspraak ter vervanging van het vertrouwen" precies omdat ze getuigt van het toenemende *prijsgave* van zelfstandigheid.^[9] De samenwerking wordt stelselmatig vervangen door een strijd, wat uiteraard de maatschappelijke verzuring — en in dit geval *aan de basis* — in de hand werkt.

Andermaal blijkt dit allerm minst een evolutie naar meer individuele autonomie; het lijkt veeleer een wegglijden in heteronomie, meer bepaald in het uit handen geven van de individuele beslissingsmacht. De enige die (/het enige dat) hier 'baat' bij heeft (inzake macht), is het staatsapparaat: een anonieme structuur die niet in staat is om op te lossen wat zij verondersteld wordt op te lossen, terwijl zij tegelijk soeverein is en verzekerd tegen misstappen en tekorten. Het historisch relaas over de acties (of beter: het uitblijven daarvan) van staatswege met betrekking tot de in 2006 herdachte kernramp van Tsjernobyl, is een voor de hand liggende illustratie. Een tweede illustratie, daterend van 2005, is een beslissing van het Europees gerechtshof tot het buiten vervolging stellen van een abortuspleger op grond van het feit dat ongeborn kinderen in kwestie nog geen burgerrechten bezitten. Een derde voorbeeld, eveneens d.d. 2005, is het volkomen stilzwijgen van *alle* verantwoordelijke politici wanneer de jongste wettelijke regeling inzake het mogelijk maken van afluisterpraktijken, huiszoeking en dergelijke meer zonder onderzoeksrechtersbevelschrift, het principe van de

machtsscheiding van Montesquieu gewoon van de tafel veegt. Dit alles wekt de zeer sterke indruk dat wij ons met wettelijke regelingen en rechterlijke beslissingen, zand in de ogen strooien, en dat wij ons erachter verschuilen. De praktijk toont aan dat zij geen wezenlijke bescherming bieden, alleen een alibi.

Onze vraag blijft deze: brengt het in het leven roepen van het wilsbeschikkingsrecht inzake euthanasie verbetering in de gang van zaken?

Nieuwe conflicten

Wat betreft zelfbeschikkingsrecht voor wilsbekwamen, kan men slechts vaststellen dat elkeen dat recht *van nature* heeft, en dat de vraag dan veeleer luidt of een wet toelaatbaar is die van derden (artsen) kan eisen dat zij hier hulp bieden. Men kan aannemen dat de euthanasiewet voor wilsbekwamen geen praktische problemen oplevert, aangezien de patiënt meestal reeds een arts kent die daartoe bereid is, ofwel in staat is om die hulp te vragen. Maar inzake de nieuwe, te stemmen wet met betrekking tot zelfbeschikkingsrecht voor *wilsonbekwamen*, rijzen praktische én ethische problemen, die kunnen zorgen voor ernstige conflicten die vroeger onbestaande waren. We sommen er hierna enkele op:

(1°) De (in het 'tegenvoorbeeld' hoger besproken) gelovige vrouw zal helse pijnen lijden tenzij iemand bereid is zich voor haar op te offeren. Immers, het is haar wilsbeschikking en deze dient volgens de (nog te stemmen) wet gerespecteerd te worden. Men kan zich wel de vraag stellen of de vrouw uit ons voorbeeld niet deelt in het probleem waarin ook islamitische vrouwen delen die besneden worden; kritiek op de vrouwenbesnijdenis is namelijk gerechtvaardigd. Het gaat immers om een praktijk beoefend door vrouwen die *niet vrij* zijn: vrouwen die elkaar besnijden, handelen onder psychosociale druk; zij gaan gebukt onder *terreur*: het is blijkbaar vele malen erger om door de (geloofs)gemeenschap verstoet te worden, dan om (z'n kinderen) verminkt door het leven te (zien) gaan. Een tweede voorbeeld is dat van de eerwraak, en er zijn er nog. En de gelovige met zijn of haar wilsbeschikking zit mogelijkerwijze in precies hetzelfde schuitje.

Vandaar het volgende besluit: de uitgebreide euthanasiewet is pas democratisch gerechtvaardigd op voorwaarde dat de wilsonbekwame zijn wilsbeschikking kan opstellen onder *twee* voorwaarden: (1) bij wilsbekwaamheid; (2) *in volkomen vrijheid*. Weliswaar, mensen — althans Belgen — zijn theoretisch vrij om een geloof naar hun keuze aan te hangen, maar in de praktijk zijn zij dat eigenlijk helemaal niet: de psychologie bevestigt immers dat aan het centrale deel van de persoonlijkheid — althans door het merendeel van de mensen — niet zomaar kan worden getornd; alleen de oppervlakkige schil en eventueel de intermediaire laag kunnen (soms, tijdelijk) veranderd worden. Dat betekent dat mensen die niet in dringende nood zijn — dus: mensen die geen helse pijnen doorstaan — niet tegen hun 'geloof' in zullen gaan beslissen en handelen. De gelovige uit ons voorbeeld stelt in gelovige toestand haar wilsbeschikking op, geheel volgens de geloofsregels, maar op het ogenblik dat zij, dement zijnde, helse pijnen lijdt, kan ze er niets meer aan veranderen, terwijl ze dat wellicht wél zou willen doen indien zij niet dement was. Op de keper beschouwd wordt zij door de uitgebreide euthanasiewet gediscrimineerd. Van ware democratie kan pas sprake zijn indien eerst een wet ervoor zorgt dat de *vrijheid* van principieel *alle* burgers gegarandeerd wordt, en in de eerste plaats moet zij garanderen dat tenminste kinderen niet (voor het leven) gehersenspoeld worden. De invloed van reclame en propaganda staat hier, niettegenstaande ze zeer effectief blijkt, nog als geheel verwaarloosbaar terzijde van de genoemde indoctrinatie.[\[10\]](#)

(2°) De mogelijke conflicten van de familie van de wilsonbekwame patiënt (met een eerder uitgedrukte wil tot euthanasie) met de rechterlijke macht, die er immers moet op toezien dat de euthanasie, zoals vastgesteld in het contract, ook *voltrokken* wordt op het gewenste moment, werden hoger geopperd. Dat deze conflicten zich momenteel nog niet voordoen, is ons inziens te wijten aan het feit dat de euthanasiewet met betrekking tot wilsonbekwamen nog niet bestaat. De euthanasiewet voor wilsbekwamen zegt dat geen enkele arts kan verplicht worden tot het uitvoeren van euthanasie: hij handelt vrijwillig, maar heeft wel doorverwijzingsplicht als hij het zelf weigert te doen. Maar de vraag rijst of er in de geschetste situatie nog een arts-

kandidaat zal komen opdagen.^[11] En dan zal blijken dat deze wet eigenlijk geen kracht heeft. Ofwel zal men hier de (allang afgeschafte) 'beul' moeten herinvoeren...

(3°) Afgezien van de vermelde indoctrineerbaarheid, waarvan men een mens, en zeker een kind, nog kan verschonen, blijkt er ook een eerder geringe praktische vooruitziendheid te bestaan. Zo bijvoorbeeld: een persoon die dronken in zijn auto stapt, is niet meer wilsbekwaam. Nochtans heeft hij enkele uren voordien, volkomen nuchter, bij zijn volle bewustzijn, mét wilsbekwaamheid en mét kennis van zaken, het glas geheven op het nieuwe jaar. Hij rijdt zijn auto te pletter en belandt in een ziekenhuis. Aldaar herinnert een vriendelijke doch vermanende arts hem eraan dat hij nog veel geluk gehad heeft, en dat diegene die hem dit aangedaan heeft, hijzelf was, in nuchtere en wilsbekwame toestand. In acht genomen deze feitelijkheid, komt het ons voor dat het wenselijk is dat artsen, althans in het merendeel van de gevallen, een beetje paternalistisch optreden: zij weten vaak beter wat goed is voor de patiënt, dan de patiënt zelf. En dat was ook de praktijk vooraleer sprake was van euthanasie. Zeker nu de mogelijkheden om het lijden op te heffen sterk zijn toegenomen, zal geen weldenkend arts het in zijn hoofd halen om mensen zonder hoop nog nodeloos te laten lijden als zij dat zelf niet *per se* willen. Een nieuwe wet zou aan artsen en familieleden of beminden van lijdende wilsonbekwamen zonder hoop, de 'ruimte' kunnen geven die zij vroeger *de facto* hadden, en waarmee elk weldenkend mens het stilzwijgend eens was.^[12]

De schending van de gewetensvrijheid is een feit

De eerdere geuite vrees dat — in casu inzake de euthanasiewetten — de gewetensvrijheid van artsen in gevaar dreigt te komen door het bestaan van het wilsbeschikkingsrecht, omdat er geen rechten zijn zonder plichten, blijkt overigens geheel terecht te zijn, zoals de feiten reeds bevestigen, en wel als volgt.

Weliswaar niet met betrekking tot euthanasie doch met betrekking tot abortus — maar dat is hier niet essentieel — stelt d.d. 2005 in Slovakije een EU-adviesorgaan inzake mensenrechten dat het recht van de arts om zijn geweten te

volgen, het recht van de vrouw op abortus kan schenden; omdat nu dit laatst genoemde recht een "internationaal erkend mensenrecht" is, wordt het eerstgenoemde recht "niet onbeperkt" geacht, aldus argumenteert het EU-orgaan.[\[13\]](#)

De Belgische wet voorziet dat artsen niet verplicht kunnen worden tot medewerking aan euthanasie als dit niet strookt met hun geweten. Inzake de genoemde feitelijke schending van de gewetensvrijheid van artsen, gaat het niet zozeer om Slovakije, maar om de EU waarvan ons land deel uitmaakt: de EU beslist dat die gewetensvrijheid moet wijken voor het "internationaal erkend mensenrecht op abortus". Vandaag in Slovakije, morgen misschien in België. Hoe dan ook heeft de wettelijke verzekering van een natie dat artsen niet kunnen verplicht worden om tegen hun geweten in te handelen, in de EU blijkbaar niet veel waarde.

Alle gerechtvaardigde kritiek in acht genomen, blijven deze kwesties (euthanasie, abortus) gaan over het doden van derden. In de uitspraak van het Europees gerechtshof waarbij een aborteerder wordt vrijgepleit op grond van het feit dat ongeborenen nog geen burgerrechten hebben, pretendeert men impliciet dat de natuurlijke mens kon herleid worden tot zijn burgerschap: is dat dan autonomie? Het lijkt veeleer politieke grootheidswaanzin. Dergelijke decreten vernietigen hoe dan ook alle mogelijke geloofwaardigheid in de genoemde instellingen. Dit zijn veeleer toonbeelden van onverantwoordelijkheid.

Wie nu gelooft dat het persoonlijke geweten het resultaat is van de interiorisatie van door de politiek opgelegde wetten, en dat individuen persoonlijk mede gevormd worden door voorbeelden, moet eveneens beamen dat de genoemde toonbeelden van totaal onverantwoordelijk gedrag, van geen enkel nut zijn, en zeer schadelijk zijn, voor de hele bevolking.

Complexe evolutieprocessen

Wij kunnen terecht geloven in autonomie, meer bepaald in natuurlijke autonomie: de natuur geeft eenieder het recht om te doen wat hij wil (in de mate dat hij het ook kan), omdat de natuur aan elkeen ook de macht daartoe geeft. Dit is het recht van de macht, en daar is principieel niets mis mee. Het gemeenschapsleven staat dit recht van de macht geenszins

tegen: het smeedt het alleen maar om tot meer efficiënte werktuigen, en dit middels de hefboomen van wetten en andere afspraken. Onvermijdelijk wordt het zwaartepunt van de autonomie aldus verschoven van het individu naar de gemeenschap: wij ruilen een stuk autonomie in tegen bijvoorbeeld een stuk veiligheid. *Maar*: dit zijn vermoedelijk zeer ingewikkelde evolutieprocessen die reeds in de natuur zelf (in het leven van de kuddedieren) ingebed zitten. En deze evolutie rechtvaardigt zich pas door haar effectiviteit en haar efficiëntie: waar zij tegendoelmatige trekken krijgt, dient zij te worden bijgestuurd. De zogenaamde 'christelijke ethiek', reeds aanvangend in het Oude Egypte, is klaarblijkelijk één van die bijsturingen, en in de geschiedenis omtrent Christus is ons inziens duidelijk dat het wezenlijk gaat om een kritiek op inerte, overdreven regelgeving (*in casu* bij de Joden) en om een herwaardering van de persoonlijke autonomie. Dat de zaken meestal heel anders worden uitgelegd, is nog een andere kwestie. Die kritiek op overdreven vertrouwen in regelgeving is nog steeds aan de gang — een periode van duizend jaar lijkt weliswaar lang, maar het zijn slechts tien honderdjarigen op een rij.

Dat wij onze autonomie vergroten middels (natuurlijke, spontane, afgedwongen of vrijwillige) onderwerping aan regels, doet paradoxaal aan. Nu is er weliswaar niets op tegen dat wij een regel aannemen die zegt dat wie ziek is, ook te eten moet kunnen krijgen, want die regel is effectief: hij bevordert de solidariteit, en zo ook de autonomie van elk individu; maar een regel die zou zeggen dat men zich niet aan bepaalde, reeds bestaande regels moet houden, dient nauwkeurig onderzocht te worden vooraleer hij wordt opgelegd. In de eerste plaats omdat groepsstichtende afspraken zo moeilijk naspeurbaar zijn en zo diep met onze evolutie verweven.

Mill's simplisme

De redenering van Mill zou hout snijden indien het ook zo was dat een maatschappij haar bestaan uitsluitend zou danken aan haar grondwet. De huidige maatschappijen zijn niet (en zeker niet uitsluitend) op die manier tot stand gekomen. Afgezien van het feit dat wetten aan 'natuurlijke' volkeren werden opgedrongen door veroveraars — en vaak wetten die

herleidbaar waren tot louter dreigementen, zoals: "lever 50 pct. van de oogst in, of we slachten jullie af!" —, en dat dit herhaaldelijk gebeurde, ontelbare keren, wortelt de oorspronkelijke groepsvorming niet in wetten maar veeleer in ingeboren samenwerkingsvormen. Het meest eenvoudige voorbeeld is dit: de moeder voedt haar kind niet omdat de wet dit eist, maar omdat de natuur haar dit ingeeft: het *is* haar natuur dat ze dit doet. Als de wet verdwijnt, en zelfs als de wet het verbiedt, blijft de moeder — als zij het kan — haar kind voeden. De wet loopt de feiten na, zoals de pantoffelheld die zegt: "Als ik zeg: ik doe de afwas, dan doe ik de afwas!"^[14] De wet loopt de feiten na, zoals de moeder, aan wie gezegd wordt dat haar kinderen haar ongehoorzaam zijn, repliceert dat ze haar toelating daartoe hebben. De stelling van Mill snijdt geen hout omdat een maatschappij heel anders en veel meer is dan haar grondwet. De hoger aangehaalde uitspraak van het Europees gerechtshof, dat het recht op leven ontzegt aan mensen die (nog) geen burgerrechten hebben, illustreert dit naar ons aanvoelen perfect. Dit zijn achterhaalde middeleeuwse toestanden uit de tijd van het gezegde: "*Quod non est in scriptis, non est in mundi*"; het zijn naar onze smaak overigens ook zeer 'katholieke' denkbeelden.

Elementaire data?

Een reeds vernoemd probleem in het hele debat is nog dat verschillende politieke kampen, zich allen beroepend op de rede, geheel tegengestelde standpunten blijven handhaven. Dit terwijl de burger daar helemaal geen boodschap aan heeft. Het gaat er in dit debat net zo aan toe als in de periode die voorafgaat aan politieke verkiezingen: alle partijen roepen zichzelf uit tot de ware, en zij breken ook al hun tegenstanders af. Als hen dat goed uitkomt, vormen ze kartels of doen zij nog andere uitvindingen teneinde in de macht te kunnen delen; de partijprincipes (als die er al zijn) hinken achterop.

De burgers willen slechts één zaak: zij willen zich een *onpartijdige* mening kunnen vormen, want *zij* zullen de dupe zijn van wat beslist wordt. Zij hebben geen belang bij partijpolitiek, alleen bij wat er in wezen beslist zal worden wet te zijn. En het lijkt ons dat alleen *cijfers* borg kunnen staan voor de vorming van een aanvaardbare mening. De

burger wil weten: hoeveel mensen hebben in het verleden tegen hun wil nodeloos moeten lijden? Wat waren de preciese oorzaken daarvan? Zal een nieuwe wet (en dewelke precies?) dat cijfer terugdringen, en waarom? Zal een nieuwe wet (gesteld dat we al beschikken over het wetsvoorstel) nieuwe slachtoffers maken waar er zonder die wet geen of minder zouden zijn, en waarom?

Klaarblijkelijk staat men op het punt om een nieuwe euthanasiewet door het parlement te jagen zonder dat de gevraagde cijfers er zijn: de eerste en hoogst noodzakelijk feitengegevens op grond waarvan men zich gebeurlijk een eerste mening zou kunnen vormen. In alle ernst kan men zich afvragen: als het niet die cijfers zijn waarover in het parlement gediscussieerd wordt, waarover heeft men het dan wel? Of beperkt de beslissing zich inderdaad tot een louter politiek spelletje waarbij de inhoud van de zaak niet eens aan bod komt?

6. *Euthanasie anno 1994-2006*

Over kunnen, mogen en moeten

Het euthanasiedebat staat al langer op de agenda dan vandaag. In 1994 publiceerde het Centrum voor Milieufilosofie en Bio-ethiek aan de RUG te Gent enkele mededelingen dienaangaande, waarbij enkele fundamentele bedenkingen moeten gemaakt worden.^[15] Het onvermijdelijke struikelblok is immers reeds van in de kiem in dit dossier aanwezig.

Met betrekking tot mensen die om euthanasie verzoeken, schrijft Van den Enden: "zij moeten door gewetensvolle en zorgvuldig handelende artsen geholpen **kunnen en mogen** worden".

Met het "*moeten geholpen **mogen** worden*" zal niemand een probleem hebben: deze stelling immers laat aan eventuele 'helpers' de vrijheid om te beslissen of zij al dan niet de wil van de stervende zullen uitvoeren. Maar dat ze ook "*moeten geholpen **kunnen** worden*" lijkt ons principieel problematisch, en wel om de volgende redenen.

Beweren dat mensen die euthanasie willen plegen, geholpen moeten kunnen worden, spreekt niet zomaar een verzuchting uit, maar bedoelt dat er een wet moet van kracht zijn die aan elke burger die tot euthanasie wil overgaan, de garantie biedt dat hij die hulp ook zal *krijgen*. Noem deze wet: "Wet1".

Wet1 nu, kan pas relevant zijn, indien een andere wet van kracht is, die gebiedt dat er in geval van vraag om hulp bij euthanasie, een arts ter beschikking van deze patiënt moet gesteld worden, waarvoor geldt dat deze arts principieel akkoord is met het bieden van dergelijke 'hulp'. Noem deze wet: "Wet2".

Wet2 nu kan op haar beurt pas relevantie hebben, indien een derde wet van kracht is, die gebiedt dat er onder de artsen mensen moeten zijn die principieel bereid zijn om aan euthanasiepatiënten de 'hulp' waarvan sprake, te verlenen. Noem deze wet: "Wet3". En noem de "bereidwillige artsen": "BA's".

Wet3 nu, levert geen problemen, zolang er onder de artsen effectief heel wat mensen zijn die bereid zijn tot het bieden van hulp aan euthanasie-vragende patiënten. Maar in principe is het mogelijk dat er hetzij geen, hetzij onvoldoende artsen gevonden worden die daartoe bereid zijn. Noem deze mogelijkheid: "probleem1".[\[16\]](#)

Probleem1 bewijst echter dat Wet3 geen wet is, want Wet3 wordt niet bekrachtigd door een sanctie.

Om van Wet3 een wet te maken, moet een sanctie worden ingevoerd die de overtreding van deze wet bestraft. Noem deze sanctie: "sanctie1".

Sanctie1 nu, kan niet van kracht zijn, tenzij zij refereert naar *individuen* die Wet3 overtreden. Maar krachtens het karakter van Wet3, zijn geen individuen aanwijsbaar die een dergelijke wet zouden kunnen overtreden hebben, want niemand is verantwoordelijk voor het feit dat het percentage BA's in de groep waartoe hij behoort, bijvoorbeeld *nihil* is.[\[17\]](#)

Vandaar: opdat Wet3 effectief een authentieke wet zou kunnen zijn, moeten *alle* artsen principieel verplicht worden tot het aanvaarden van de plicht tot het 'helpen' van euthanasie-vragende patiënten. Noem deze verplichting:

"Wet4". En pas Wet4 maakt dat ook Wet2 en Wet1 van kracht zullen zijn.

Het is nu echter duidelijk dat het instellen van Wet4 problematisch is. Wet4 is immers *in strijd met het principe van de menselijke zelfbeschikking* over eigen lijf en leden. Wet4 verminkt niet de zelfbeschikking van de patiënt, maar wel deze van de arts. Want artsen kunnen voortaan slechts gerecruteerd worden uit de groep van de BA's. Zoals in de afgelopen jaren Belgische soldaten maar konden gerecruteerd worden uit de groep van de niet-gewetensbezwaarden. Niet-BA's, of: gewetensbezwaarde artsen, kunnen met andere woorden principieel geen arts meer zijn.[\[18\]](#)

Stel nu dat de wetgever pragmatisch te werk gaat, en dat hij het houdt bij Wet3 (Wet4 wordt dus niet van kracht, omdat er feitelijk genoeg BA's zijn). Dan blijft zich het probleem stellen dat de wetgever niet tegelijk kan garanderen, én aan euthanasie-vragende patiënten dat ze moeten kunnen geholpen worden, én aan artsen dat ze (met betrekking tot deze problematiek) gewetensvrij zijn.

Vandaar: de wens dat euthanasie-vragende patiënten geholpen moeten *kunnen* worden, kan niet ingewilligd worden zonder dat een inconsistentie of een contradictie in de wetgeving naar binnen sluipt. Hierom zal het euthanasieprobleem onopgelost en zelfs *principieel onoplosbaar* blijven.

Overschatte psychologische draagkracht

Een derde is bovendien niet in staat om op een objectieve manier de intensiteit van iemands leed te meten, en dit geldt niet alleen met betrekking tot de euthanasie-vragende patiënt — diegene die een wilsbeschikking wenst op te stellen — maar ook met betrekking tot de eventuele stervensbegeleider. Een jong en gezond mens kan het verzoek van een oudere naaste verwante tot het bieden van hulp bij het plegen van euthanasie, inwilligen, en nadien van wroeging ten onder gaan en zelfs zelfmoord plegen.[\[19\]](#) En wat betekent dan het besparen van bijvoorbeeld een 'onwaardige' dood aan een ouderling, vergeleken bij de 'zelfmoord' van een jong en gezond mens? Zo'n 'zelfmoord' zou, 'objectief gezien' (indien men bij de persoon in kwestie aan introspectie zou kunnen doen) dan al een daad van zelfverloochening, een heldendaad

mogen heten, maar ons inziens gaat het hier dan om een moord vanwege een bepaalde gemeenschap met ronduit slechte wetten terzake.

De gemeenschap kan nu oordelen, dat mensen die wroeging krijgen in gevolge de geboden 'hulp' bij het sterven, een misvormd geweten hebben, bijvoorbeeld een door een bepaald geloof misvormd geweten.^[20] Stel nu dat dit oordeel terecht zou zijn, dan kan men er niet onderuit om toe te geven dat het merendeel van de mensen geen schuld hebben aan zo'n gewetensmisvorming, en dus ook niet aan hun zelfmoord. Zodat het niet in rekening brengen van de feitelijkheid van zo'n gewetensmisvorming, gelijk staat aan het bevorderen van de zelfmoord, of kortweg aan moord.

Stel daarentegen dat er naast de wetgeving geen geloofswetten meer zouden bestaan, en dat het geweten alleen maar door de wetten zou worden gevormd. In dat geval handelt de wetgever volledig arbitrair. Is de wetgever nu de gemeenschap zelf, dan zullen per definitie 'algemene' wetten inzake het bieden van hulp aan euthanasie-vragende patiënten irrelevant zijn, omdat het in die gevallen per definitie individuele cruciale wensen van hetzij de patiënten, hetzij de verzorgers betreft.

Afgezien daarvan lijkt het ons onredelijk dat iemand ook maar de geringste gewetensproblemen zou koesteren inzake het niet langer toedienen van per definitie dure levensinstandhoudende medische 'hulp' tegen de wens van de patiënt in, en dit alleen al om die reden dat met het geld en de energie die uitgespaard worden ingevolge het niet langer toedienen van dergelijke hulp, in principe heel wat jonge mensen die elders de hongersdood sterven, kunnen geholpen worden.

7. Abortus — Enkele bedenkingen

De abortuswet

Sinds enkele jaren bestaat in België een wet die abortus toelaat, onder meer onder de conditie dat medisch aangetoond werd dat het ongeborn kind zwaar gehandicapt is. Afgezien van de verwerpelijkheid van deze discriminatie zelf, welke

zich bijvoorbeeld uit in het feit dat een dergelijke wet alle gehandicapten een slag in het gezicht toebrengt, zijn vooral de voor deze discriminatie gehanteerde mogelijke criteria totaal arbitrair. Waar abortus verdedigd wordt, zijn er verder verkapte drijfveren in het spel, dewelke zich van schijnbaar welluidende alibi's bedienen ter verdoezeling van de essentie van deze problematiek.

Het gezondheids criterium: de 'volmaakte' mens

Wie oordeelt dat alleen gezonde mensen mogen geboren worden, krijgt vaak als kritiek te horen dat hij het criterium van de gezondheid hanteert ter beoordeling van de waarde van een mens. Hij zou met andere woorden geloven dat minder gezonde mensen het minder waard zijn om te bestaan dan gezonde.

Om te beginnen is het al zo, dat 'gezondheid' een negatief begrip is: het betekent de afwezigheid van ziekte, want het is het bestaan van ziekten dat het concept van het 'niet-ziek-zijn' of de 'gezondheid' in het leven geroepen heeft. Verder is niemand zomaar gezond: in de medische literatuur wordt gezondheid omschreven als een dynamische evenwichtstoestand, absoluut onbereikbaar, evenals de homeostase, die zich pas vervolmaakt bij het intreden van de dood.

Verder is het de vraag wat 'ziekten' zijn. Bepaalde afwijkingen van de norm kunnen in bepaalde omstandigheden als ziekten gelden, maar in specifieke contexten kunnen ze precies een bijzondere waardering genieten. Het graan dat wij momenteel verbouwen voor de fabricage van ons dagelijks brood, is een 'zieke' graansoort, een afwijking van de oorspronkelijke grassoort. Zonder 'ziekten' zouden heel wat geniale geesten ongemanifesteerd gebleven zijn. Iemands karakterafwijkingen in gevolge bepaalde organische disfuncties, kunnen hem tot bijvoorbeeld een voortreffelijk econoom maken, aan wie een hele gemeenschap haar overleving dankt.

Het 'ideaalbeeld' dat mensen zich vormen, bijvoorbeeld inzake gezondheid, is vaak totaal verkeerd, omdat het beïnvloed wordt, onder meer door cultureel bepaalde esthetische normen, bijvoorbeeld inzake lichaamsgewicht en -

proporties, huidskleur, ras, enzovoort. Zo gold de meerwaarde van het ‘Arische ras’ — nu een doorzichtige karikatuur — nog geen halve eeuw geleden voor heel wat Europeanen als een vanzelfsprekendheid.

Tenslotte is het een redelijke absurditeit wanneer mensen aan de natuur eisen gaan stellen vanuit de verwachtingen die ze koesteren op grond van het beeld dat ze over die natuur hebben. Als de natuur een kind laat geboren worden met het Down-syndroom, welk recht heeft de ouder dan om te oordelen dat het een ‘normaal’ kind had moeten zijn? Weet die ouder dan beter dan de natuur hoe die moet werken? Maakt de natuur fouten die een mens dan kan ontdekken en veroordelen? Het doet denken aan Galilei’s verzuchting naar perfect cirkelvormige planetenbewegingen.

Bovendien verhindert niets in de natuur het zich voordoen van mutaties wanneer de omstandigheden ze uitlokken: zoals water zich *overall* verspreidt om het diepste punt te vinden, zo laat de natuur geen enkele gok onbeproefd: hij ‘onderzoekt *alles* en behoudt het goede’, zoals de Apostel het verwoordde, en dit is dan ook de meest volmaakte methode in functie van het bereiken van het optimum. De ‘niets opleverende’ gokken zijn daarbij, als men ze in een breder perspectief plaatst, geenszins een verkwisting, aangezien ze even noodzakelijk zijn ter verwezenlijking van het doel, als die ene gok waarmee dat doel bereikt wordt: niet de laatste meter maakt een toren een meter hoger dan een tweede toren, maar alle meters zijn noodzakelijk voor zijn hoger-zijn.

Afgezien van het feit dat het absurd is om te denken dat men het beter weet dan de natuur, kan men hier aan toevoegen: indien de mens het recht had om de natuur op vermeende fouten terecht te wijzen, dan moest de ‘normale’ mens zichzelf *a priori* afschrijven, want zijn soort is het voorbeeld bij uitstek van een natuurlijke ‘fout’.

Kortom, de ‘ideale mens’ is een product van de menselijke verbeelding, en zodoende zijn ook de niet-ideale mensen kinderen van de verbeelding. Onze verbeelding verschilt naar gelang wie we zelf zijn: naar gelang de cultuur beelden mensen hun idealen (hun goden) heel anders af, en zo ook verschillen de meningen omtrent ‘ziekten’ en de eventuele waarde van ‘ziekten’ intercultureel heel sterk. Want wordt

een ziekte dan, louter medisch gezien, als een storende afwijking bestempeld: in een bredere context (en dus een context met meer werkelijkheidswaarde of relevantie) vindt ze vaak een eigen functie en kan zij de zin van het bestaan verhelderen.[\[21\]](#)

Het is ook niet denkbeeldig dat de natuur middels de inductie van fysieke afwijkingen anticipeert op mogelijke omstandigheden die gevolgen genereren welke aan de gevolgen van specifieke fysieke afwijkingen analoog zijn, om aldus op wisselende omstandigheden te anticiperen. Ter anticipatie op fysieke ‘tekorten’, kan de natuur, op dezelfde wijze, de omstandigheden laten variëren. Vanzelfsprekend zijn ook fysieke veranderingen uiteindelijk variaties van de (meest nabije) omgeving. Bovendien kan het menselijke handelen deze veranderingen mee bewerken. Alleen is het menselijke handelen per definitie ‘blind’, precies omdat het rationeel of doelgericht is. De natuur ‘ageert’ daarentegen ‘zonder doel’, maar precies daarom ook veel ‘doeltreffender’: geen gok, en dus geen mogelijkheid, wordt onbenut gelaten. Tenslotte is denken niets anders dan gokken, waarbij enkel dié zetten worden uitgevoerd, waarvan men op grond van de ‘wet der gewoonte’ (van David Hume) verwacht dat ze een specifiek, gewenst resultaat zullen opleveren. Aan de beperkingen die de ‘wet der gewoonte’ inhoudt (zijnde: de beperkingen ingevolge het zich bezondigen aan inductie), is de natuur dus niet onderhevig.

Het lijdenscriterium: de misplaatste empathie

Tegen het verwijt dat de voorstander van abortus het gezondheidscriterium hanteert, brengt deze voorstander van abortus dan aan dat zijn tegenstander zich vergist. Het gaat er immers niet om dat wijzelf de ongeborene onwaardig achten om te leven, zegt hij: ons oordeel is gebaseerd op een anticipatie van het oordeel van de ongeborene zelf. Want indien wij in de schoenen van die ongeborene zouden staan, en we zouden beseffen wat de prijs is die we moeten betalen voor het leven, dan zouden we niet wensen te leven. Aldus verklaart hij zijn oordeel als een daad van empathie met de ongeboren vrucht. Hij kiest in de plaats van de ongeboren vrucht en spiegelt zichzelf daarbij ook nog voor dat zo’n keuze in het voordeel van die ongeborene gebeurt.

Geluk is iets anders dan genot

Maar loopt de voorstander van abortus hier niet al te zeer van stapel? Immers, zijn uitleg snijdt pas hout op voorwaarde dat het inderdaad zo zou zijn dat *niemand* bereid is om voor het leven de prijs van het lijden te betalen. Hij gelooft, met andere woorden, niet alleen dat een leven zonder lijden meer waard is dan een leven in lijden, maar tevens gelooft hij dat het lijden, althans in sommige gevallen, een erger kwaad is dan de dood. Hij gelooft dat geluk en lijden onverenigbaar zijn. En zijn vooronderstelling houdt in, dat het geluk zich opponeert aan het lijden of, anders uitgedrukt: dat geluk en genot identiek zijn; dat er geen onderscheid kan gemaakt worden tussen genot en vreugde. Hij miskent zodoende het bestaan van de ziel, die niettemin de voorwaarde is voor het kunnen poneren van een dergelijk onderscheid.

Eerder hebben wij verdedigd dat het genoemde onderscheid alleen al op strikt logische gronden gerechtvaardigd en zelfs noodzakelijk is.^[22] Blijft onze tegenstander dit desondanks als een levensbeschouwelijke kwestie afwijzen, dan zal hij, als pluralist, de mogelijkheid in rekening moeten brengen dat de ongeboren vrucht die hij wenst te aborteren, gebeurlijk van hetzelfde oordeel zou zijn. Gesteld dat dit in een bepaald geval zo zou zijn, dan ontnam precies dit feit hem het recht om te kiezen in de plaats van de ongeborene. En omdat dit feit tot de reële mogelijkheden behoort, moet hem het recht om te kiezen in de plaats van de ongeborene ontnomen worden.

Het criterium van de verantwoordelijkheid

Verder argumenteert de voorstander van abortus dat de ouder verantwoordelijk moet kunnen optreden met betrekking tot het op de wereld zetten van een kind. De ouder moet dus kunnen kiezen of hij het kind al dan niet wil, opdat, zo gelooft hij, deze ouder ter verantwoording zou kunnen geroepen worden voor de *natuurlijke* toestand waarin zijn kind zich bevindt. Immers, indien iemand zou antwoorden dat de ouder zelf beslist over het al dan niet krijgen van een kind, namelijk doordat hij ook zelf beslist over het al dan niet hebben van betrekkingen die in een bevruchting kunnen resulteren, kon hij hiertegen argumenteren dat gevallen van verkrachting

voorkomen, dewelke per definitie tegen de wil van de verkrachte ingaan.

Wat betreft de natuurlijke conditie waarin het kind zal verkeren, acht men zich verantwoordelijk als men er door middel van de geneeskunde bij voorbaat kennis van neemt. Men ziet echter over het hoofd dat men een handicap pas kan elimineren als men mét die handicap het kind doodt. Wie zich aldus verantwoordelijk acht voor de te voorziene handicap van een kind, moet zich dus ook verantwoordelijk achten voor de moord op het kind, bij abortus: hij moet kunnen verantwoorden waarom een moord verkieslijker is dan een gehandicapt kind. En in de eerste plaats moet hij zich kunnen verantwoorden *tegenover het kind*. Het hierna volgende voorbeeld wil aantonen dat zo'n verantwoordingsmogelijkheid nogal betwifelbaar is.

Stel dat een huisgenoot van mij een brief krijgt. Ik beschik over een doorlichtingslamp en lees de brief tijdens de afwezigheid van de eigenlijke bestemming. Ik acht het bericht in die brief zeer pijnlijk, en daarom open ik hem voortijdig en scheur hem aan flarden. Ik hou daarbij mezelf voor dat ik dit alles doe 'voor de bestwil van' mijn huisgenoot. Het behoeft, zo dunkt me, niet veel fantasie om in te zien dat, indien mijn huisgenoot hier zou achter komen, hij mij geenszins dankbaar zou zijn, noch dat hij begripvol zou zijn voor mijn daad van 'empathie': hij zou in woede ontsteken, mijn 'goede bedoelingen' én de pijnlijkheid van het bericht ten spijt! Maar bekijken we dat vermeende beslissingsrecht van de ouder nu grondiger.

De natuur is geen sinterklaas

Vooreerst houdt de stelling dat de ouder in alle gevallen zelf moet kunnen beslissen over het al dan niet krijgen van een kind, geen steek.

Om te beginnen is zijn gebeurlijke wil om een kind te krijgen in het geval hij onvruchtbaar is, terwijl hij van zijn onvruchtbaarheid kennis heeft, absurd. Hij kan met andere woorden niet terecht iets willen dat hem door de natuur ontzegd wordt. Doet hij dat toch, dan miskent hij zijn onderworpenheid aan de natuur, wat absurd is, aangezien de natuur zelf de mogelijkheidsvoorwaarde voor een dergelijke

miskening vormt. Het feit dat hij een kind kan krijgen, is bijgevolg geen recht, maar een geluk — een ‘gelukkig toeval’, zo men wil. Het feit dat hij *geen* kind *kan* krijgen, mag de betrokkene dan ook interpreteren als een *ongeluk*, maar niet als een *onrecht*, en dit, zoals gezegd, op straffe van logische absurditeit. Doet hij dat toch, dan stelt hij zich de natuur voor als een sinterklaas die dan op de koop toe nog moet beantwoorden aan het specifieke beeld dat hij zich van die sinterklaas vormt.

Wat dan gezegd van de onwil om een kind te krijgen in het geval waarin iemand een kind te beurt valt?

Het recht om een mogelijkheid te weigeren — de plicht om een feit te aanvaarden

Geen kinderen wensen, betekent, gezien het voorgaande, niets anders dan dit: de *mogelijkheid* tot het krijgen van een kind *afwijzen*. Het kan nu wel een vrije beslissing zijn om van een bestaande mogelijkheid geen gebruik te maken. Maar merk op dat deze beslissing niet identiek is aan het afwijzen van het krijgen zelf van een kind! In andere bewoordingen: het recht om een mogelijk kind niet te willen, impliceert niet het recht om een bestaand kind om te brengen. Nog duidelijker: het ‘doden’ van een eigen *actiemogelijkheid* is niet hetzelfde als het doden van een *kind*. Immers, een kind is geen eigen actiemogelijkheid, zoals het verwekken ervan dat wel is. Nog anders: het niet benutten van een mogelijkheid is niet gelijk aan het vernietigen van een reeds geactualiseerde mogelijkheid, omdat een geactualiseerde mogelijkheid niet langer tot het domein van het mogelijke behoort. Zolang het al dan niet realiseren van iets afhankelijk is van mijn keuzedaad, kan ik kiezen om het niet te realiseren, maar *vanaf het moment dat iets gerealiseerd werd*, bijvoorbeeld buiten mijn wil om, *kan ik die realisatie niet langer beschouwen als een van mijn eigen actiemogelijkheden*. Als ik bijvoorbeeld de mogelijkheid heb om iemand te doden, en ik zie van deze mogelijkheid af, dan is het absurd om te eisen dat ik die persoon, inmiddels door een ander omgebracht, terug levend wil: mijn eis was immers slechts relevant zolang hij een eigen actiemogelijkheid betrof; tegenover een lijk beschik ik immers niet meer over de actiemogelijkheid om het niet te doden; ik kan niet willen dat een lijk niet dood is.

Op dit punt faalt aldus de stelling van de voorstander van abortus, omdat hij het mogelijke, als datgene waarvan de realisatie afhankelijk is van individuele actiemogelijkheden, verwacht met het feitelijke, dat *de facto* aan individuele actiemogelijkheden onttrokken is. Het feitelijke behoort niet langer tot het mogelijke.

Het mogelijke maakt deel uit van het feitelijke

Het feitelijke behoort niet langer tot het mogelijke. Met betrekking tot de abortusproblematiek nu, getuigt de voorstander van abortus van een ongedroomde (en klaarblijkelijk verlamdende) vindingrijkheid, waar hij deze ware uitspraak gewoon omdraait, en beweert: *het mogelijke behoort (nog) niet tot het feitelijke.* Het is precies deze vernuftige ‘omdraaiing’, die het denken van de tegenstander van abortus klaarblijkelijk maar al te vaak verlamt.

We zullen hierna de ongeldigheid van deze ‘omdraaiing’ aantonen aan de hand van equivalente, voorstelbare situaties.

Indien het waar zou zijn dat het mogelijke niet tot het feitelijke zou behoren, dan zou het inderdaad helemaal niets betekenen waar iemand een zich nog niet gerealiseerde mogelijkheid de kop zou indrukken: hij zou zodoende immers niets aan het feitelijke onttrokken hebben. Het niet laten geboren worden van een kind, zou dan evenmin een ingreep in het gebeuren betekenen als het niet aangaan van de paringsdaad.

Een eerste voorbeeld: het comakind

Maar stel nu dat een kind geboren wordt in een toestand van coma, en dat men op medische gronden kan voorspellen dat het op tienjarige leeftijd uit deze coma zal ontwaken. Als nu de stelling, dat het mogelijke niet tot het feitelijke behoort, klopt, dan kan men het kind zonder problemen doden: het bestaat immers nog niet, en door het te doden neemt men, als die stelling klopt, niet een feitelijk leven weg, maar alleen een mogelijk bestaan. Ter verduidelijking kan men dit voorbeeld herhalen waarbij men telkens de duur dat het kind in coma blijft, laat inkrimpen. Maar misschien is het volgende voorbeeld overtuigender.

Een tweede voorbeeld: de ‘onschuldige’ moordenaar

Stel dat iemand een man van twintig jaar oud vermoordt, en de moordenaar verschijnt voor de rechter, die hem om verantwoording vraagt. “Was het wettige zelfverdediging?” “Nee”, antwoordt de moordenaar. “Hebt u gehandeld in een vlaag van zinsverbijstering?” “Nee, ik was bij mijn volle verstand”, zegt de moordenaar. “Waarom hebt u dat kwaad dan kunnen doen?” vraagt de rechter. En de moordenaar antwoordt: “Ik ben van mening dat ik helemaal geen kwaad begaan heb. Ik geloof namelijk dat het mogelijke niet tot het feitelijke behoort. De man in kwestie was twintig, en aan die twintig levensjaren heb ik met geen vinger geraakt, dat kan ook niet, aangezien die twintig levensjaren er niet meer zijn. Hij had nog zestig jaren kunnen leven, maar die zestig jaren bestonden alleen als een mogelijkheid. Ik heb de man dus niets feitelijks ontnomen; ik heb alleen een mogelijkheid weggenomen, terwijl ik geloof dat het mogelijke niet tot het feitelijke behoort. Bovendien heeft niemand daar hinder van: zichzelf niet, want ik doodde hem pijnloos in zijn slaap; anderen niet, want de man was een zwerver zonder verwanten of kennissen”.

En wat zal een rechter die abortussen vrijpleit hierop nog kunnen antwoorden als hij niet twee maten en twee gewichten hanteert? Wat, als ook hij niet gelooft dat de mens een ziel heeft?

Een zonde tegen de rede

De stelling van de voorstander van abortus loopt hier aldus als volgt spaak: hij besluit uit de stelling “dat het feitelijke niet langer behoort tot het mogelijke”, tot de stelling: “dat het mogelijke (nog) niet behoort tot het feitelijke”. Merk nu op, dat het onrechtmatige karakter van deze omdraaiing precies gelegen is in het feit dat het onderscheiden van het domein van het feitelijke van het domein van het mogelijke, de actiemogelijkheid van het individu met betrekking tot het actualiseren van mogelijkheden als een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde vereist, terwijl het zo is, dat een individuele daad weliswaar een mogelijkheid kan actualiseren (tot een feit), doch geenszins in staat is om een feit middels een individuele act naar het domein van de mogelijkheden

terug te zenden, en dit op straffe van de miskennis van de discrepantie tussen werkelijkheid en droom (of: gedachte) — een discrepantie ter bevestiging waarvan Aristoteles, Thomas, Descartes, Berkeley, Malebranche en nog andere filosofen het godsbestaan hebben moeten inroepen. Merk hierbij ook op, dat het feit zijn feitelijkheidskarakter dankt aan hetzij een daad (namelijk deze daad die de mogelijkheid gerealiseerd heeft, i.e.: getransformeerd heeft tot een feit), hetzij een gebeuren. In dat laatste geval heeft zich een feit voorgedaan, onafhankelijk van enigerlei individuele actie. Waar het zich voordoen van zo'n feit door iemand als een mogelijkheid gedacht werd, mag het echter niet als een geactualiseerde mogelijkheid worden beschouwd, precies omdat het onafhankelijk van de individuele droom (de droom of de gedachten die mogelijkheden kunnen dromen) tot stand komt.

Adolf Hitler aborteren?

Laten we nu de specifieke verdediging van de voorstander van abortus, waar deze zegt dat een ouder verantwoord moet kunnen optreden met betrekking tot het kind dat hij op de wereld zet, nog dieper in zijn fundamenteën bekijken. Daartoe herleiden we de problematiek tot het volgende voorbeeld:

Stel dat je in verwachting bent van een kind, en je weet op voorhand dat, als het kind zal geboren worden, het de moordenaar van twee mensen zal worden. Zal je beslissen om het kind te aborteren?

De volgende variant spreekt nog meer tot de verbeelding: stel dat het kind Adolf Hitler is, en je kan in een mogelijke toekomst kijken. Wie het betreffende verhaal van Roald Dahl kent, kent ook de bijzondere *Aha-Erlebnis* die gepaard gaat met de vaststelling in de plot, dat de moeder van Hitler zich bij zijn geboorte van geen kwaad bewust is, doch grote vreugde kent; zou de lezer haar hebben willen waarschuwen als dat mogelijk was?

Wie in het eerste voorbeeld zou beslissen om Adolf Hitler te aborteren, moet, als hij consequent wil zijn met de criteria die hij hierbij impliciet hanteert, dit ook in het tweede voorbeeld hierna doen. Immers, indien hij één moordenaar niet laat geboren worden, zal hij het leven van twee andere mensen redden. Laat hij Hitler daarentegen wél geboren worden, dan

zal hij, indien hij het standpunt deelt van diegene die abortus voorstaat omwille van verantwoordingsmotieven, zich verantwoordelijk weten voor de moord op twee mensen.

Moorden om mensenlevens te redden? Kennis is schuld

Een bekend ethisch raadsel klinkt ongeveer als volgt. Je bevind je, samen met drie anderen, in een sloep die dobbert op de zee. En jij bent de enige die weet dat je niet genoeg mondvoorraad aan boord hebt voor alle leden van de bemanning: je hebt exact genoeg mondvoorraad om twee leden zolang in leven te houden tot de sloep aanmeert. Je realiseert je het benarde van je situatie: als je niets onderneemt, brengt niemand van jullie het er levend van af. Dat betekent dan: vier doden. Dood je daarentegen twee mensen, dan weet je dat je er twee redt. Je moet dus een dubbele moord plegen om twee mensen te kunnen redden. Je moord heeft twee levenden tot gevolg. Doe je daarentegen niets, dan ben je verantwoordelijk voor twee doden. Je handelt dus vanuit het bijbelse principe dat kennis schuld meebrengt: *Indien ge geen kennis had dan had ge ook geen schuld, maar nu ge zegt kennis te hebben, nu zijt ge schuldig.*

De twijfel

Consequentialistisch beschouwd, moet je twee leden van de bemanning ombrengen. *Intentionalistisch* beschouwd moet je hetzelfde doen, want in de moordact kan het slechts je bedoeling zijn om twee mensen te redden. Toch aarzel je. Het probleem situeert zich immers in de vraag *wié* je zal ombrengen en wie niet. Ben je dan niet verantwoordelijk voor het feit dat twee mensen dood moeten, dan voel je je toch verantwoordelijk voor het feit dat precies *dié* twee gered werden en niet de twee andere.

Redelijk of rechtvaardig?

Correcter: je hebt de keuzemogelijkheid tussen zes scenario's, behalve het scenario waarin je niets onderneemt. Als jullie *A*, *B*, *C* en *D* heten, terwijl je zelf *A* bent, dan kan je hetzij *A* en *B*, hetzij *A* en *C*, hetzij *A* en *D*, hetzij *B* en *C*, hetzij *B* en *D*, hetzij *C* en *D* ombrengen. Van die zes scenario's kan je er slechts één uitvoeren. Welk scenario je ook kiest, in elk geval

ben je onrechtvaardig. Het voorrang geven aan rechtvaardigheid (gelijkheid, in dit geval: dood, voor iedereen) zou uiteindelijk twee mensenlevens kosten. Het voorrang geven aan de vermeende redelijkheid (in dit geval: het sparen van twee mensenlevens) zal *de facto* onrechtvaardig handelen impliceren. Het probleem is dat je lijkt te moeten kiezen tussen *redelijkheid* en *rechtvaardigheid*.

Geen redelijkheid zonder rechtvaardigheid

Elders hebben wij verdedigd dat er geen redelijkheid kan bestaan zonder dat deze de rechtvaardigheid als ultieme basis heeft.^[23] Onder meer het aloude *problème du partis* toont dit aan. Waar men zich gedwongen voelt om de keuze te maken tussen redelijkheid en rechtvaardigheid, kan het niet anders of er schort wat aan de betreffende redelijkheid. Wat?

Nog een verkapte mogelijkheid

Keren we terug naar de benarde situatie in ons voorbeeld. Bekijken we de zaak grondiger, dan zien we dat jij, *A*, nog een mogelijkheid onbenut hebt gelaten. Je kan namelijk ook de drie andere bemanningsleden in jouw kennis laten delen (— met name de wetenschap dat er voedsel aan boord is om slechts twee opvarenden te laten overleven). Waar je dit niet deed, kon het immers alleen maar je bedoeling geweest zijn om de bestaande zes mogelijkheden tot drie te reduceren, namelijk die gevallen waarin je niet zelf tot de slachtoffers zou hoeven te behoren. Je zal de zaak dus rechtvaardiger maken als je ook de anderen van de werkelijke keuzemogelijkheden op de hoogte brengt, wat betekent dat je hen laat delen in je keuzevrijheid. Doe je dat, dan zullen elk van de vier bemanningsleden voor zichzelf zes keuzemogelijkheden zien.

Ten tweeden male: geen redelijkheid zonder rechtvaardigheid

Nu zijn er, objectief beschouwd, en dus beschouwd vanuit het oogpunt van de rechtvaardigheid, slechts zes keuzemogelijkheden. Redelijk beschouwd zijn er echter vier maal zes of vierentwintig keuzemogelijkheden, want voor elk van de vier bemanningsleden wordt aan zichzelf een andere

letter gerelateerd: voor jezelf betekent *A*: 'ik', maar voor de anderen is die 'ik' hetzij *B*, hetzij *C*, hetzij *D*. Als je nu zelf deze vierentwintig keuzemogelijkheden kan overzien, dan kan je ook veronderstellen dat, indien je de anderen op de hoogte zou brengen van de toestand, ze op hun beurt in staat waren tot het onderscheiden van deze vierentwintig keuzemogelijkheden. Dat zou betekenen dat er, vanuit het oogpunt van de redelijkheid niet vierentwintig maar vier keer vierentwintig, of zesennegentig keuzemogelijkheden waren. In een volmaakte redelijkheid, zou iedereen al die mogelijkheden ook kunnen overzien. Zodat er, redelijk beschouwd, uiteindelijk oneindig veel mogelijkheden zijn. Met andere woorden: vanuit het oogpunt van de redelijkheid, zijn er een *oneindig* aantal keuzemogelijkheden. Maar dat maakt dan ook *dat elke keuze een gok is*, anders gezegd: een *in redelijk opzicht totaal ongefundeerde act*. Cruciaal hierbij is, dat men een ingreep redelijk achtte op grond van een 'objectieve' beschouwing van de stand van zaken, terwijl een nader onderzoek aantoont dat een zogenaamde 'objectieve' benadering foutief, want onmogelijk is. Op deze wijze wordt de kern van de problematiek aangaande het *problème des partis* andermaal geïllustreerd: geen redelijkheid zonder rechtvaardigheid.

Rechtvaardige vrijheid, gedeelde vrijheid

Als je bijgevolg elk van de bemanningsleden laat delen in jouw kennis, wat je plicht is op straffe van de irrelevantie van je klacht dat je moet kiezen tussen twee vuren, dan creëer je hiermee een toestand waarbij elk van de vier zichzelf zal willen handhaven, en bijgevolg een mogelijke bedreiging voor elk van de drie anderen zal betekenen. Elk van jullie vier weten zich voortaan aldus bedreigd door én het noodlot (het voedseltekort), én de mogelijke ingreep van de anderen (hun overlevingsdrang) die geen andere bedoeling kan hebben dan het noodlot te veranderen in hun eigen voordeel. Merk op dat dit eigen voordeel slechts toevalligerwijze ook voordelig is voor het collectief: een dubbele moord zal resulteren in twee overlevenden, terwijl de moordenaar(s) tot de overlevenden zal (/zullen) behoren. De moordenaar kan dus geen aanspraak maken op het motief van zijn verantwoordelijkheidszin voor 'twee doden meer' in het andere geval, aangezien het niet zijn

intentie was om twee mensen te redden; hij handelde daarentegen enkel vanuit de intentie zichzelf te redden. Dat het eigen voordeel de bovenhand heeft op het heil van het collectief, bewijst zich in het feit dat je de kennis omtrent de toestand voor jezelf houdt. Deel je die kennis mee, dan zal het immers 'redelijk' onmogelijk zijn om nog iets te ondernemen, aangezien in die omstandigheden de mogelijkheid bestaat dat de strijd het resultaat zal beslechten: het zal dan met andere woorden de natuur zijn die zal kiezen voor 'twee doden minder', en dit middels een gevecht. De natuur houdt immers geen rekening met individuen, tenzij in het opzicht van hun (fysieke) sterkte. Hou je de kennis voor jezelf én onderneem je niets, dan verhinder je de natuur om de twee sterksten te redden en om dus 'twee doden meer' te voorkomen. Hou je de kennis voor jezelf én dood je twee leden, dan neem je mogelijkerwijze de taak van de natuur over in die zin dat je voor 'twee doden minder' zorgt, maar tegelijk heb je het natuurlijke criterium (van de fysiek sterkste) vervangen door een eigen criterium (zelfbehoud) wat mogelijk gemaakt werd door je kennis. Deel je de kennis daarentegen mee, dan bestaat je rechtvaardigheid hierin, dat je de keuze tussen gelijkheid en het recht van de sterkste ook aan de anderen laat. Voor het 'verrijken' van de anderen met deze keuzemogelijkheid (het vergroten van de vrijheid van de anderen) betaal je de tol van je eigen veiligheid.

De onafwendbare verantwoordelijkheid

Als je je kennis aan de anderen mededeelt — en dat is een zaak waartoe je tenslotte verplicht bent op straffe van de irrelevantie van je 'verantwoordingsmotief' — dan resten er dus twee mogelijkheden: ofwel zal het collectief een akkoord aangaan waarbij elkeen zich houdt aan de regel om niemand van de anderen aan te vallen; ofwel zal men vechten voor zichzelf. Maar aangezien er altijd twee sterkeren zullen zijn, en aangezien dezen dit van zichzelf kunnen vermoeden, zullen ze wellicht hun kans wagen, om dezelfde reden waarom jij je kennis voor jezelf hield. Het mededelen van je kennis betekent dus zelfmoord (tenzij je jezelf bij de sterkeren kan situeren, en in dat geval zet je tenminste je leven op het spel). Maar het ontslaat je tegelijk ook van moord en dus van verantwoordelijkheid. Toch blijf je hoedanook zelf

verantwoordelijk voor het feit dat je je verantwoordelijkheid uit handen hebt gegeven: je blijft dus verantwoordelijk, ook voor de 'onverantwoordelijkheid' die deze specifieke keuze meebrengt.

Vrijheid en macht

Je handelt dus rechtvaardig en redelijk als je je kennis met de anderen deelt. Het is dus rechtvaardig en redelijk om je verantwoordelijkheid met de anderen te delen. De reden daarvoor ligt in het feit dat het een verantwoordelijkheid betreft die niet alleen het eigen leven, maar ook dat van de anderen betreft. Je mag dus niet handelen in de plaats van die anderen; je mag geen macht uitoefenen over die anderen.

Conclusie

Verkeer je echter in het onvermogen om aan de anderen je kennis mede te delen, dan moet je zodanig handelen dat hun achterstand aan kennis hen geen nadeel brengt: je mag dus niets ondernemen, en je moet je bij de gang van zaken neerleggen, ook al zijn 'twee doden meer' het resultaat.

Met betrekking tot abortus kan de foetus niet naar z'n mening gevraagd worden, zodat ingrijpen hoedanook uit den boze is.

Het economisch criterium

Er zijn culturen waar ouderlingen die een bepaalde leeftijd bereikt hebben, zichzelf ombrengen omdat ze niet meer nuttig zijn terwijl ze de schaarse levensmiddelen aan de jongeren willen laten. In deze culturen wint het soortbehoud het hier van het zelfbehoud. Weliswaar kent ook de westerse cultuur gevallen waarbij het soortbehoud de bovenhand haalt op het zelfbehoud, denk maar aan oorlogen waarin het individu zich opoffert aan de groep. In feite heeft de actieve euthanasie van de genoemde culturen in een soort oorlogssituatie plaats, met dit verschil, dat hier niet geageerd wordt tegen een menselijke vijand, maar tegen de natuurlijke schaarste. In een oorlogstoestand immers, wordt de natuurlijke schaarste miskend: men gelooft dat niet de schaarste een hinderpaal vormt, doch de andere stammen, die deze schaarste 'veroorzaken'. In culturen waar ouderen zichzelf ombrengen, erkennen deze ouderen de natuurlijke schaarste en ze leggen

zich erbij neer. Westerlingen redeneren: "Er is niet genoeg voor iedereen, we verklaren een deel tot de vijand, die we vervolgens doden". Die andere culturen zeggen: "Er is niet genoeg voor iedereen, laten we dus elk op onze beurt het tekort voor onze rekening nemen en vrijwillig afscheid nemen als we niet meer nuttig zijn". Het is mogelijk dat dit laatste geval veel humaner, veel ethischer is dan het westerse model.

Met betrekking tot abortus zou men kunnen opperen dat bijvoorbeeld gehandicapten teveel geld kosten aan de gemeenschap, terwijl er (relatieve) schaarste heerst. Door het plegen van abortussen deze malaise oplossen ware echter onvergelijkbaar met de praktijk van de genoemde 'primitieve' culturen, aangezien hier aldus over het leven van anderen wordt beslist, zonder hun medeweten of instemming. Wordt een economisch criterium gehanteerd, en wil dit ethisch verantwoord zijn, dan zal dus naar andere oplossingen moeten gezocht worden. Het zegt iets over de waarden van een gemeenschap wanneer ongebornen kinderen opgeofferd worden aan allerlei luxeproducten. Van de 'armoe' uit het aloude gezegde: 'zou men armoe lijden om een mondje meer', kan hier meestal zelfs geen sprake zijn.

Het criterium van het ouderleed

Een om diverse redenen ongewenst kind kan leed toebrengen aan de ouder(s). Is het ethisch verantwoord zo'n (ongeboren) kind om te brengen in functie van het 'gemak' voor de ouder(s)?

We toonden boven reeds aan dat de moord op een ongebornen kind niet wezenlijk verschilt van eender welke andere moord. Ook een oorlogssituatie is geen geldig alibi voor moord. Abortus in functie van de levenskwaliteit van de ouder(s) is tevens pas mogelijk indien de ouders het comfortabeler achten om een moorddadig geweten te hebben dan om de 'last' van een 'ongewenst' kind te moeten dragen. Een man die een bankroof pleegt en die daarbij moordt, bedient zich immers van geen ander argument: hij moordt in functie van het verbeteren van zijn eigen levenskwaliteit. Hij zal ook niet moorden als dat niet noodzakelijk is, net zomin als iemand 'zomaar' een ongewenst kind zou verwekken. De vraag of een abortus in functie van de levenskwaliteit van de ouder

geoorloofd is, is precies dezelfde vraag als deze naar het verantwoord zijn van moord bij roofoverval. Net zoals de ouder van een ongewenst kind kan argumenteren dat hem onrechtvaardigheid te beurt viel omdat hij (/zij) en niet zijn (/haar) buur verkracht werd, kan de rover argumenteren dat hem onrechtvaardigheid te beurt viel omdat hij en niet zijn buur een armoedig bestaan kent.

Het leed, toegebracht door omstandigheden, heeft een structurele of een andere, maar in geen geval een individuele schuldige. Het bestraffen van een individu voor bijvoorbeeld een structureel onrecht, is het zich 'bevredigen' (of 'wreken') aan de hand van een zondebok. Het hoeft geen betoog dat dit lafheid is en geenszins ethisch handelen.

Nog een bedenking met betrekking tot euthanasie

De stelling dat datgene wat men vandaag als een 'natuurlijke dood' bestempelt, eigenlijk een kunstmatige dood is, want het gevolg is van de kunstmatige ingreep van de mens in zijn levensomstandigheden^[24], houdt geen steek, tenzij men eerst een discrepantie maakt tussen natuurlijk en niet-natuurlijk of tussen natuur en niet-natuur. Noemt men het menselijke handelen niet-natuurlijk, dan moet men toegeven dat ook dit een produkt is van de natuur.^[25] Aangezien geen criterium kan aangewezen worden voor het strikt onderscheiden van natuur en niet-natuur, kan men niet beslissen over het al dan niet natuurlijk zijn van een gebeuren, tenzij men door het stellen van daden verantwoordelijkheid opneemt voor die daden en ze op datzelfde moment dan ook als niet-natuurlijk bestempelt. Zodoende onderscheidt de mens zichzelf van de natuur. Maar hij móet dat ook doen, want hij kan zijn verantwoordelijkheid niet vluchten omdat derden de 'oorzaken' van zijn daden niet aan een of andere natuurlijke werkzaamheid in hem zullen toeschrijven, maar wel aan hemzelf. Derden kunnen dat terecht doen in de mate dat ze terecht bewustzijn bij hem veronderstellen én terechtwijzing is pas mogelijk door diegene die een alternatief, dat bovendien 'beter' is, voorhanden heeft.

De voorrang geven aan het natuurlijke, zal diegene doen die er van overtuigd is dat de natuur wezenlijk 'goed' is, en dus niet verstoord mag worden, terwijl hij verstoord zou kunnen

worden. Wie de voorrang geeft aan het 'natuurlijke', zal dus noodzakelijkerwijze de volgende dingen geloven: (1°) de natuur is goed; (2°) het menselijk verstand kan niet tippen aan het natuurlijk proces; (3°) het menselijk verstand kan het natuurlijk proces verstoren; het "(3°)" impliceert (4°) dat het menselijk verstand en handelen onnatuurlijk zijn, (5°) dat de mens in de natuur kan maar niet mag ingrijpen; (6°) aangezien het kennen van de natuur reeds een ingreep in de natuur betekent, zal elk kennen van de natuur verwerpelijk zijn, en dus ook de specifieke opvatting "dat het natuurlijke de voorrang moet hebben op het kunstmatige", waardoor dit standpunt met zichzelf in contradictie is.

Verder zal in de optiek van bijvoorbeeld Scherer alles kunstmatig zijn, want niet alleen de medicalisering, maar ook het zich voeden, is een menselijke handeling. Een feit is daarentegen dat de hele negentropie die eigen is aan het leven, tegengesteld is aan de entropie van de fysische natuur. Toch behoort het leven tot de natuur ('natuur' in Aristotelische zin). Dus is ook de negentropische werking van het leven 'natuurlijk' te noemen. En waar iemand euthanasie pleegt, zal alleen al door het feit dat hij dat doet, zijn daad gerechtvaardigd zijn, want de rechtvaardiging bepaalt het gebeuren niet, doch andersom. Het probleem zit hem dus in het feit dat wij (die ons willen rechtvaardigen) het gebeuren niet kennen, terwijl we voorhouden het toch wel te kennen (aangezien we ons aan de hand van het gebeuren rechtvaardigen).

Ons besluit moet dan ook kort klinken: inzake de dood weet *de facto* geen mens waarover hij spreekt. Het is onze grootste fout dat wij hier alsnog onze mond niet kunnen houden. Wij dienen ons erbij neer te leggen dat bepaalde problemen — en dan nog niet de geringste — principieel onoplosbaar zijn.

Literatuur

Bauwens, J., *Trans-atheïsme; de metafysica van het Lam. Een christelijk geïnspireerde verrijzenis uit het hedendaagse materialisme*, Serskamp 2003 (1999). / *Het einde der tijden. Over de betekenis van de dingen in het licht van de Omega*,

Serskamp 2003. / *De gijzeling van Mithras. Een verdediging van het Christendom tegen het kerkendom*, Serskamp 2005.

Belien, P., *Een katholiek kruis*, " 't Pallieterke" d.d. 04.01.'06., pag. 3.

- Kasun, J.R., *The War Against Population: The Economics and Ideology of World Population Control*, Ignatius 1988.

- Mill, J.S., *Paternalism*.

Raes, K., in: *Het Verloren Paradijs*, VRT, december 2005

Ratzinger, J., e.a., *Considerations regarding proposals to give legal recognitions to unions between homosexual persons*, Rome 2003.

- Scherer, G., *Das Problem des Totes in der Philosophie*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1988 (1979),

- Van den Enden, H., *Palliatieve zorgen en/of euthanasie*, mededelingen van het Centrum voor Milieu filosofie en Bio-ethiek aan de RUG, Gent 1994.

- Verweire, E., *Oncoloog Wim Distelmans over het recht op een waardig levenseinde*, Eos 12-'05: 108-111.

- Vermeersch, E., *Syllabi bij de colleges wijsbegeerte*, U.G., Gent 1993-'94.

Noten

[1] Een uitnemende illustratie hiervan levert het vergelijkend demografisch onderzoek (omstreeks 2004-2005) in de streken van Eindhoven en Leuven: vergeleken bij de rest van het land, leveren deze regio's een beduidend hoger percentage aan autisten, kennelijk omdat de aldaar gevestigde onderzoekscentra en universiteiten deze mensen met hun buitengewoon technisch kunnen, aantrekken.

[2] Zie bijvoorbeeld W. Distelmans (2005) en H. van den Enden (1994).

[3] Zie de uitzendingen van de Vlaamse televisie, d.d. december 2005.

[4] Getuige bijvoorbeeld de veroordeling van homorelatievormen (Ratzinger, 3 juni 2003) op grond van hun (vermeende) maatschappelijke nutteloosheid of, in vroegere eeuwen, het castreren van mannelijke wezen in functie van het nut van deze sopranen in de kerkzang die immers verboden was voor vrouwen.

[5] Zoals bepaalde heidenen uit de Oudheid zegden: "*Het leven is minder nog dan de droom van een schaduw*".

[6] In Gethsemane had Christus de vrijheid om de lijdensbeker alsnog niet te ledigen, en Hij was dan ook de enige mens ooit aan wie deze bijzondere keuzevrijheid te beurt viel. Maar Hij weigerde dit aanbod, wellicht in de wetenschap dat wij allen ons zo mogelijk aan dit lijden wensen te onttrekken. Geheel los van de erfzondetheorie, valt er zeker iets te zeggen voor de stelling dat het wereldleed een 'te verdelen taart' is.

[7] Zie: Jan Bauwens 2003 (*Het einde der tijden*): 1.4.

[8] Zie ook de paragraaf 4.

[9] Zie bijvoorbeeld Koen Raes, in: *Het Verloren Paradijs*, VRT, januari 2006.

[10] Zie: Bauwens 2005: *De gijzeling van Mithras*.

[11] Bedoeld wordt hier de conflictsituatie waarin een gezin zijn geliefde en verzorgde, demente ouder niet wil prijsgeven aan diegene die zich contractueel tot het voltrekken van de levensbeëindiging verbonden heeft.

[12] In de praktijk zou dat vandaag kunnen betekenen dat aan de patiënt steeds hogere doses aan pijnstillers worden verstrekt, ook wanneer die uiteindelijk lethaal worden — vanzelfsprekend *tenzij* de patiënt het anders wil.

[13] P. Belien, *Een katholiek kruis*, " 't Pallieterke" d.d. 04.01.'06., pag. 3. Overigens, nog volgens dezelfde bron, is de voorzitter van het genoemde EU-orgaan docent aan een Belgische, katholieke universiteit.

[14] Deze kolder werd ontleend aan het werk van de Vlaamse dramaturg Dirk Biddeloo.

[15] Het betreft hier het document: Hugo Van den Enden, *Palliatieve zorgen en/of euthanasie*, mededelingen van het Centrum voor Milieufilosofie en Bio-ethiek aan de RUG, Gent, 1994.

[16] Zie ook de paragraaf 5.

[17] Dat deze situatie allerminst denkbeeldig is, spreekt uit het voorbeeld op de bladzijden 26-27.

[18] Een tip aan de regering (!): men zou op gewetensbezwaarde artsen bijvoorbeeld dezelfde 'geniale' maatregel kunnen toepassen die men ten tijde van stemming over de abortuswet uit de hoed toverde met betrekking tot de Belgische vorst. Alleen zal men er dan de aloude 'beul' moeten bijhalen...

[19] Zie de volgende voetnoot a.u.b.

[20] Inzake abortus werd intussen trouwens reeds vastgesteld dat het merendeel van de vrouwen die een vruchtafdrijving hebben ondergaan, er niet in slagen om hiermee in het reine te komen, zoals psychotherapeuten getuigen.

[21] Zie ook de paragraaf 2.

[22] Zie: Bauwens 1994.

[23] Zie: Bauwens 1994.

[24]Zie o.m. Johannes SCHWARTLANDER, zoals geciteerd in SCHERER, Georg, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1988 (oorspr. 1979), p.21: "*Der heute geforderte 'natürliche Tot' ist in Wahrheit ja der künstliche Tot, denn er ist die Frucht des kunstvollsten Selbstmanipulation des Menschen und seiner Lebensumstände*".

[25]SCHERER doet deze toegeving (o.c., p. 21: "*Offenbar ist es des Menschen Natur, auf nichtnatürliche, nämlich kulturellgeschichtliche Weise zu existieren*") maar hij laat na het criterium te bepalen dat 'natuur' van 'niet-natuur' moet scheiden.

