

Ethiek (GZIO) 2007-2008  
(J.S. Reinders)

**PAPER**

## **Zorgen voor autonomie**

*Menselijke waardigheid in het gedrang?*

Vrije Universiteit

*B.J. van Luijk*

1635123

14-01-2008

## *Introductie*

Deze paper is gebaseerd op de vragen die in de opdracht hiervoor gegeven zijn, alsmede de opmerkingen die werden gemaakt tijdens de verstrekking daarvan. Vooral om dit laatste kunnen sommige paragrafen meer of minder verwijzen naar bepaalde literatuur. Bij het lezen van deze paper mag het duidelijk worden dat dit een voorlopig paper is, met voorlopige standpunten. De auteur is zich bewust van eigen onkunde en het gemis aan kennis op veel van deze vlakken. Met name de praktische kant van de zorgethiek kent voor de auteur vele geheimen. Hopend dat de lezer dit de auteur wil vergeven, wil deze paper vooral trachten om eigen ideeën met behulp van de bestudeerde literatuur te beproeven.

De paper begint met een paragraaf over de vrije wil, waarna in een volgende paragraaf vanuit de theologie hierop gereflecteerd wordt. De derde paragraaf zal meer focussen op wat het begrip autonomie inhoudt en dan met name voor de zorg aan afhankelijke personen. De vierde paragraaf bevat een behandeling van twee casussen die gefocust is op hoe menselijke waardigheid gezien moet worden.

### *1. Vrije wil*

In het debat rond de vrije wil kunnen we een eerste verdeling maken na de mate van gedetermineerd zijn. Determinisme is echter een begrip dat niet slechts één betekenis kent. Hierom is het goed om eerst de verschillende perspectieven op determinisme op een rijtje te zetten. Een eerste vorm is die van het causale determinisme; hierbij worden alle handelingen bepaald door voorgaande handelingen en de natuurwetten. Alles is dan gedetermineerd door die combinatie van vroegere handelingen en natuurwetten. Een tweede vorm van determinisme is die van het logisch determinisme, hierbij zijn alle proposities (van verleden, heden en toekomst) gedetermineerd in hun waar of onwaar zijn. Een vrije wil is dan problematisch op het gebied van de vrije keus; alle handelingen zijn immers al bepaald als waar of niet waar. Het theologisch determinisme gaat daarentegen uit van een God die alles bepaalt, hetzij door zijn almacht of door zijn alwetendheid. Vrije wil is dan opnieuw problematisch in de keuze die we hebben als onze handeling al van tevoren bepaald is. Een laatste vorm van determinisme is die van het biologische determinisme; hierbij bepaald een specifiek biologisch aspect onze handelingen. Dit kan bijvoorbeeld onze genetische opmaak zijn, maar ook de cultuur<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Wikipedia-bijdragers. 'Vrije wil', in *Wikipedia, de vrije encyclopedie*. Opgehaald januari 14, 2008, van [http://nl.wikipedia.org/w/index.php?title=Vrije\\_wil&oldid=10810257](http://nl.wikipedia.org/w/index.php?title=Vrije_wil&oldid=10810257).

De drie posities die uit de literatuur bekend zijn, zijn die van de compatibilisten en de incompatibilisten, die weer te verdelen zijn in harde deterministen en libertariërs. De twee eerste groepen stellen dat er sprake is van een vorm van determinisme, de laatste groep niet, deze stelt dat dit onverenigbaar is met onze vrije wil. De harde deterministen stellen dat juist door het determinisme het idee van de vrije wil dan onjuist is<sup>2</sup>.

In het debat tijdens het college ging het veelal om een causaal determinisme, maar omdat andere vormen van determinisme zich vaak hierin mengden, lijkt mij de voorgaande opsomming van belang. In het debat botsten vaak de theoretische en praktische kanten van het determinisme tegen elkaar. En ook in de literatuur komen we deze twee kanten veelvuldig in botsing tegen. Daarom zou ik ook kiezen voor een vorm van determinisme (of indeterminisme) waarbij ruimte is voor het tegengestelde. In theorie zou namelijk gesteld kunnen worden dat we geheel gedetermineerd zijn, de praktijk lijkt daarmee echter niet in overeenstemming. Op het eerste gezicht lijkt het erop dat we dagelijks wel onze eigen keuzes kunnen maken en onze handelingen dan ook vrij zijn. Misschien is het hierom goed om een onderscheid naar vrije wil en vrije handeling te maken?

In ieder geval zou ik om het minste bewijs wat er voor is voor een vorm van determinisme kiezen. Vanuit de biologie, de filosofie en theologie (daarover straks meer) vinden we hier wel aanwijzingen voor. Wanneer we echter kiezen voor een vorm van determinisme komen we in conflict met een andere belangrijke voorwaarde voor menselijke autonomie: de verantwoordelijkheid voor de eigen daden. Als alles namelijk van tevoren bepaald is, kunnen we toch ook niet spreken van een eigen verantwoordelijkheid? Dat is als een computer de schuld geven voor een fout die eigenlijk aan de gebruiker, de software (dus haar maker), hardware (dus haar maker) of een combinatie van die drie te wijten is. In dat geval is bijvoorbeeld oorlog een probleem voor Gods bestaan en berechting amoraal. Moraliteit lijkt verantwoordelijkheid nodig te hebben. Daarom is voor een praktische gang van zaken (rechtspraak, menselijke relaties, zinvol leven) de positie van de harde deterministen mijns inziens onhoudbaar.

De twee perspectieven die dan overblijven zijn die waarin er sprake is van een vrije wil en eigen verantwoordelijkheid met of zonder een vorm van determinisme. Een vorm van determinisme houdt mijns inziens ook altijd een verzwakking in van de eigen

---

<sup>2</sup> Strawson, G. 'Free will', in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Opgehaald januari 14, 2008, van <http://www.rep.routledge.com/article/V014>.

verantwoordelijkheid, omdat men dus niet overal voor verantwoordelijk kan zijn. Dit lijkt mij wel het meest met de praktijk overeen te komen.

De eigen verantwoordelijkheid en vrije wil moet voor deze positie echter wel nader gedefinieerd worden. Vrije wil kan dan volgens de literatuur namelijk alleen gezien worden als een vorm van externe vrijheid, een handelingsvrijheid.

Ik denk dat de vraag naar determinisme en vrije wil voornamelijk een theologische vraag is, nog voor zij filosofisch te beantwoorden is. Daarom wil ik mijn positionering verder uitwerken in de volgende paragraaf.

## 2. *Theologische invalshoek op de vrije wil*

De theologie kan een geheel andere invalshoek geven op het debat rond de vrije wil. De status van de mens in het paradijs lijkt te wijzen op een mens die een vrije wil heeft en ook verantwoordelijk is voor de eigen daden. Met name het relaas over de val onderstreept dit gegeven. Het lijkt er echter op dat de mens deze vrije wil juist tijdens haar val ook opgeeft. Zij kiest te willen zijn zoals God en perverteert daarmee het eigen bestaan. De mens is dan overgeleverd aan het determinisme van de natuurwetten (een biologisch determinisme) en zelfs ook een geestelijk determinisme (bepaaldheid door geesten (satan)). Luther vermeldt hierbij dat de wil door God of de duivel bepaald wordt, dat zij op een van twee gericht is<sup>3</sup>. Hierin zit volgens mij ook een waardevolle toevoeging op het debat vanuit theologische zijde: de wil is altijd gericht op iets, zij is altijd willend, dus altijd in meer of mindere mate bepaald en nooit onbepaald<sup>4</sup>. En in die zin dus ook nooit vrij. Om de discussie tussen Erasmus en Luther te omzeilen zou het het best zijn om vrijheid te definiëren als (respectievelijk) een menselijk vermogen dat ons enkel door God geschonken kan worden. Alles wat zonder God gebeurt is tegelijk gedetermineerd door God, dat wil zeggen dat God hieraan grens en paal stelt en ook de mogelijkheid ervoor geschapen heeft. Dat deze mogelijkheid dan niet kan leiden tot de verantwoordelijkheid van God behoeft een uitgebreidere uitwerking dan ons hier gegund is. Hieruit zou echter af te leiden zijn dat als een mens eenmaal zonder God leeft nooit meer met God kan gaan leven, zijn leven is immers gedetermineerd. Toch denk ik dat juist God dit niet wil en zo de mens door haar de vrijheid te schenken de mogelijkheid geeft om aan het determinisme te ontsnappen. Hoe vaak en op welke manier God dit doet is mij onbekend. Voor Jezus' komst was de betekende dit leven met God het steeds weer inzien van de momenten waarop men zich toch weer liet leiden door het

---

<sup>3</sup> Brinkman, M., *Het drama van de menselijke vrijheid. De ambivalente rol van het christelijke vrijheidsbegrip in de westerse cultuur*, Zoetermeer 2000, p.243-244.

<sup>4</sup> Ibidem, p.242.

determinisme en het boeten voor deze misstappen, zelf of plaatsvervangend (door offers). Jezus' komst zorgt in een klap voor dit plaatsvervangend offer en tegelijk voor iets wat wellicht nog belangrijker is: een totaal "*skandalon*" van het determinisme. Dat doet Hij niet alleen door Zijn opstanding uit de dood, maar tijdens Zijn hele leven (wonderen etc), sterker nog: in Zijn leven (God als mens) en dood (God is dood?). Daarbij is Zijn wil geheel gericht op God en geeft daarmee voor ons het voorbeeld. Een vrije wil is dus altijd gericht en slechts werkelijk door God, met God en in haar gerichtheid op God (de triniteit).

### 3. De autonomie van afhankelijke mensen

De autonomie van afhankelijke personen is een hekel punt in bijvoorbeeld de ouderenzorg. Als namelijk uitgegaan wordt van een "modern" begrip van autonomie, dat wil zeggen van de zelfwetgeving van de persoon, dan hebben de verzorgers in mijn opinie twee keuzes. De eerste keuze is die van het niet behandelen, of zoveel mogelijk behandelen in lijn met voorgaande behandelingen. Omdat de persoon in kwestie steeds minder als zelfwetgevend gezien kan worden is het namelijk ook niet meer mogelijk om de persoon met betrekking tot dat te behandelen. Enkel behandelingen waarmee de persoon eerder heeft ingestemd zouden dan wellicht te rechtvaardigen zijn. Een tweede keuze die de verzorger heeft, is de persoon te behandelen naar het eigen beste weten; een paternalistische houding. Hierbij geldt een parallelle beredenering, maar nu wordt het missen van de zelfwetgeving/autonomie van de persoon gezien als een reden om daarmee de persoon niet meer als volledig persoon te zien. De uit te voeren behandelingen worden dan bepaald door de verzorger. Veelal zal de verzorger tussen deze twee keuzes laveren. Dit hangt niet alleen af van de fase waarin de persoon zich bevindt, maar ook van bijvoorbeeld de huidige stand van de wetenschap/techniek, gangbare ethiek, jurisprudentie (steeds belangrijker aan het worden), nabijstaanden, financiën en instelling(s) regels<sup>5</sup>.

Tussen deze twee keuzes lijkt mij ook geen duidelijk moment te bestaan waarvan gezegd zou kunnen worden dat zij de een of de ander vereisen of uitsluiten. Dit is een van de aspecten die een verzorging aan de hand van een van deze - of beide - niet wensbaar maken. Ook lijkt hier juist sprake te zijn van gevallen waarbij de persoon geen autonomie meer aangerekend wordt. Dit gebeurt voornamelijk door dit begrip van autonomie als "*zelfwetgeving*" op te vatten. De autonomie van de afhankelijke persoon moeten we vooral zoeken in de definitie van deze term "*autonomie*". Daarom lijkt het

---

<sup>5</sup> Agich, G.J. *Autonomy and long-term care*, New York 1993, p. 80-81.

mij goed om op deze definiëring dieper in te gaan en van daaruit de consequenties voor de afhankelijke persoon te bekijken. Natuurlijk is het mogelijk om de afhankelijke persoon als niet-autonoom te bestempelen. Hierbij ligt bijvoorbeeld Kants kritieke rede aan de basis. Maar net als in de gehandicaptenzorg zien we een verschuiving van focus naar wat personen juist nog wel kunnen, een mens met beperkingen wordt dan een mens met mogelijkheden. Vanuit de literatuur wordt er dan gesproken over de *“competency motive”*. Niet het *“niet kunnen”* van de persoon wordt dan als maatstaf genomen, maar datgene waartoe iemand nog wel in staat is of wat hij of zij eventueel later nog zou kunnen<sup>6</sup>. Deze benaderingen gaan uit van een intrinsiek definitie van autonomie, dus als *“iets wat in ons zit”*. In veel theorieën die hierop focussen gaat het *“persoon-zijn”* vooral om de capaciteit tot *“burger-zijn”*. Vrijheid en autonomie wordt dan gedefinieerd in termen van burgerschap en dus meestal gestoeld op de cognitieve of volitionele capaciteiten<sup>7</sup>. Het mag duidelijk zijn dat deze juist in de zorg voor afhankelijke personen zoals ouderen in vraag gesteld wordt.

Agich wil mijns inziens aansluiten bij de eerste keuze die ik gaf. Hij wil dan relatie tussen verzorger en de van zorg afhankelijk zijnde persoon vooral als een proces definiëren. Hiermee moet het handelen van de verzorgende steeds vanuit die relatie gezien worden. Autonomie heeft alles te maken met het begrip van informed consent. Hier steekt Agich dan ook op in. Hij geeft een drietal condities die deze informed consent moeten waarborgen. In de eerste plaats moet de dokter-patiënt relatie niet gezien als een respectievelijk actieve-passieve relatie: de patiënt moet beschouwd worden als iemand die capabel is om aan zijn zorg bij te dragen. Ten tweede moet het ziektemodel van de patiënt overeenkomen met die van de verzorgende. Hiervoor is onderlinge communicatie van het grootste belang. Dit geldt ook voor de derde voorwaarde die Agich stelt: het moet duidelijk zijn welke verwachtingen en waarden de beide partijen hebben. Agich wil met deze voorwaarden vooral naar voren halen dat de twee partijen samenwerken in het proces van zorg<sup>8</sup>. Natuurlijk is dit geen volledige oplossing voor zorg voor afhankelijke personen. Autonomie betekend voor Agich dan ook geen bepaald behaald punt in ons leven, maar een continu proces naar autonomie. Volledige autonomie is nooit haalbaar<sup>9</sup> en houdt juist in dat we verbonden zijn aan anderen, geschiedenis en contingentie<sup>10</sup>. Autonomie en persoon-zijn zijn veel meer een

---

<sup>6</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>7</sup> Agich, G.J. *Autonomy and long-term care*, New York 1993, p. 76.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 82-83.

<sup>9</sup> Wat dan weer aansluit bij het voorgaande betoog over de theologische invalshoek op autonomie.

<sup>10</sup> Agich voegt hier “geluk” aan toe. Ik denk dat geluk en contingentie vanuit een theologische invalshoek een andere invulling krijgen en veel meer te maken hebben met datgene wat ons toevalt in plaats van toeval en laat hier geluk even onder hetzelfde begrip van contingentie vallen.

proces, een verhaal. Agich kiest hiermee voor een narratieve aanpak, waarbij hij de persoon (zijn identiteit én autonomie) integreert in het leven en niet abstraheert. Daarmee wordt voorkomen dat de zorg bepaald wordt door abstracte begrippen en niet door (het leven van) de persoon zelf.

Mij lijkt deze benadering bijzonder waardevol en dan met name de volgende twee elementen: de integratie van het persoon-zijn in het werkelijke proces van het leven en daarmee ook de identiteit en autonomie<sup>11</sup>. Daarnaast lijkt mij de stelling dat mensen per definitie in afhankelijkheid leven een zeer belangrijk punt<sup>12</sup>. De consequenties van deze twee punten voor de praktijk van de zorg voor afhankelijke personen houden volgens mij in dat er (weer) aandacht voor de persoon (als persoon) is. Dit in tegenstelling tot de huidige instrumentele rationaliteit, waarbij de persoon voornamelijk als patiënt gezien wordt. Zorg lijkt mij te gaan over heel de persoon. Door de persoon als nexus te zien zal de zorg niet alleen als zorg aan de persoon gezien worden, maar ook als zorg aan de verzorgende, de nabijstaanden en zo verder in steeds wijder wordende kringen. Autonomie houdt dan veel meer de uniciteit van de persoon (in zijn leven) in en zal daarmee voor een groot deel als extrinsiek beschouwd moeten worden.

#### *4. Menselijke waardigheid in twee casussen*

Al de voorgaande paragrafen gaan pas werkelijk leven als we ze gaan toepassen op de praktijk. In deze paragraaf wil ik op de menselijke waardigheid in de twee gegeven casussen reflecteren. De eerste casus<sup>13</sup> is die van Gerald, een in zijn sociale en intellectuele ontwikkeling achtergebleven agressieve patiënt. Hij wordt behandeld (blijkbaar zonder blijvend succes) door middel van het toepassen van een strenge structuur op zijn leven. De tweede casus is die van Elsie, een patiënte die de mentale leeftijd van 6 maanden heeft.

Het moge duidelijk zijn dat hier twee voorbeelden gegeven zijn waarbij de menselijke waardigheid moeilijk te definiëren is door de klassieke definities. Bij deze definities wordt vaak gefocust op de mogelijkheden of activiteiten die een persoon heeft. In de eerste casus zien we bijvoorbeeld hoe wordt gerefereerd naar hoe het wel of niet eten van bepaalde dingen een indicator voor de menselijke waardigheid zou zijn. De patiënt eet dingen die een mens niet zou (moeten) eten en verliest daarom zijn menselijke waardigheid. In de tweede casus heeft Elsie een zeer beperkt repertoire aan

---

<sup>11</sup> Agich, G.J. *Autonomy and long-term care*, New York 1993, p. 89.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>13</sup> Hier wil ik kort de casussen weergeven, zodat deze paper in de toekomst ook begrijpbaar blijft.

handelingen en heeft volgens de klassieke definities geen of een verminderde menselijke waardigheid.

Menselijke waardigheid heeft mijns inziens niet (alleen) te maken met de capaciteiten van de persoon, maar is gegeven, niet alleen aan de persoon, maar juist ook door andere personen. De beschrijvingen van de twee casussen maken dit allebei duidelijk. Bij Gerard wordt de vraag gesteld of de menselijke waardigheid juist in zijn behandeling niet verdwijnt: is juist niet de behandeling van de strenge controle datgene wat Gerard zo vormt? Juist deze controle lijkt Gerard niet meer te maken als goed of slecht. En bij Elsie lijkt ook de behandeling en het beeld wat we van Elsie hebben juist Elsie zelf te minimaliseren. Deze behandelingen lijken zich vooral te richten op het gedrag van de persoon. Nu is gedrag een belangrijke vorm van zelfexpressie, maar juist hierin kan het eenzijdig belichten van iemands gedrag ook iemand op een (verkeerde!) manier vormen. Vanuit theologisch oogpunt kunnen we hier het best starten bij het scheppingsverhaal: niet de mens heeft haar bestaan aan zichzelf te danken<sup>14</sup>. Afhankelijkheid is van het begin af een belangrijk aspect van mens-zijn, misschien wel haar hoofdbestanddeel. Menselijke waardigheid lijkt dus juist minder met onafhankelijkheid en zo'n soort autonomie te doen te hebben dan de klassieke definities stellen. Het scheppen van Eva en Adam lijkt verder nog te wijzen op het relationele aspect van het mens-zijn. Menselijke waardigheid heeft (en moet) deze ruimte in zich: de mens die relaties aangaat<sup>15</sup>. Bij personen waarbij de interactie geheel eenzijdig lijkt, komt nog een ander dan het puur relationele aspect dat de verzorgende met de patiënt heeft naar voren. Ons bestaan is gegeven door God, maar zelfs de relatie met God is ons gegeven<sup>16</sup>. Weer gaat het hier niet om een intrinsieke aspect van menselijke waardigheid, maar om het gegeven zijn: God heeft/wil een relatie hebben met die persoon<sup>17</sup>. De zondeval heeft de relatie van de mens met God verstoord en daarmee ook de relaties die mensen met elkaar hebben<sup>18</sup>. De menselijke geschiedenis is daar een groot voorbeeld van. De menselijke geschiedenis (en heel specifiek dat van het Joodse volk en zoals dat in de bijbel wordt verhaald) is echter ook het levende voorbeeld van de relatie die God steeds blijft hebben/willen met de mens. De eenzijdige relatieverbreking van de mens

---

<sup>14</sup> Dit lijkt mij trouwens een algemeen geldend standpunt. Ieder mens is nu eenmaal niet voor zijn eigen in het bestaan komen verantwoordelijk! Schwöbel, C., 'Recovering human dignity', in R.K. Soulen and L. Woodhead (Eds.) *God and human dignity*, Grand Rapids 2006, 49-50.

<sup>15</sup> Schwöbel, C., 'Recovering human dignity', in R.K. Soulen and L. Woodhead (Eds.) *God and human dignity*, Grand Rapids 2006, p. 47.

<sup>16</sup> Reinders, H.S., 'Humand dignity in the absence of agency.' in R.K. Soulen and L. Woodhead (Eds.) *God and human dignity*, Grand Rapids 2006, p. 123.

<sup>17</sup> Een gegeven wat mij breder toepasbaar lijkt dan enkel in de zorg: als het leven relationeel is, betekent dat dat in ons dagelijks leven de notie van een gegeven zijn onze relaties met anderen een diepere dimensie geven. Ik zou haast willen wijzen op de filosofie van Levinas: de Ander ontmoeten in de ander.

<sup>18</sup> Schwöbel, C., 'Recovering human dignity', in R.K. Soulen and L. Woodhead (Eds.) *God and human dignity*, Grand Rapids 2006, p. 52.



betekent niet dat God de mens opgeeft, Hij doet er zelfs alles aan om deze weer goed te krijgen (talloze voorbeelden in de bijbel, in levens van mensen en bovenal het leven en sterven van Jezus). Dit lijkt mij ook een uitgangspunt voor onze zorg voor de medemens<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Voor de praktische implicaties rest mij hier helaas geen ruimte meer.