

Bestaat er een recht op sterven?¹

Inleiding

In de discussie rond euthanasie en zelfdoding wordt regelmatig een beroep gedaan op een recht om te sterven. Al weer meer dan negentig jaar geleden schreef Adolf Jost zijn pleidooi voor het vrijgeven van suïcide en euthanasie onder de titel *Das Recht auf den Tod*,² en sindsdien hebben tal van auteurs het bestaan van een recht op sterven in de een of andere vorm als grond aangevoerd voor de aanvaardbaarheid van euthanasie en suïcide, in ieder geval onder bepaalde omstandigheden.

Het gaat hier, zoals duidelijk is, om een moreel argument. De zaak is immers dat er geen rechtsorde is die een wettelijk, laat staan grondwettelijk erkend recht om te sterven kent. Weliswaar zijn, althans in de westelijke landen, de strafrechtelijke bepalingen met betrekking tot zelfdoding geschrapt. Pogingen echter om een verwijdering of tenminste een liberalisering van de bestaande verbodsbepalingen met betrekking tot euthanasie te bereiken, hebben tot op dit ogenblik overal schipbreuk geleden. Wanneer dus een recht om te sterven geponeerd wordt, dan gaat het om een recht in morele zin. Uiteraard is de bedoeling van het poneren van een dergelijk moreel recht bij de meeste auteurs - niet bij alle - dat het ook juridisch effect krijgt.

Morele uitspraken kunnen, als bekend, op verschillende wijze ingekleed worden. Er zijn met andere woorden verschillende morele 'dialecten' in gebruik, elk met zijn eigen idioom en sleutelbegrippen,³ maar vooral ook elk met zijn eigen conceptie van moraliteit, zijn eigen opvatting dus waarin de aard van het morele uiteindelijk gelegen is alsook wat tenslotte de morele kwaliteit van een handeling, een karakter of een institutie bepaalt.

Onder de hedendaagse morele 'dialecten' neemt het spreken in termen van morele rechten, niet in de laatste plaats in de vorm van mensenrechten, een vooraanstaande plaats in. Niet anders dan bij de andere morele dialecten gaat het hier om een taalspel van een eigen signatuur, waaraan een bepaald model van moraliteit ten grondslag ligt. Door van het taaleigen van de morele rechten gebruik te maken, krijgen morele uitspraken een betekenisgeving en kleuring die voor dit idioom en de bijbehorende moraliteitsconceptie specifiek zijn en zich in andere morele dialecten niet of slechts moeizaam tot uitdrukking laten brengen. Het omgekeerde geldt overigens ook, namelijk dat bepaalde morele 'fenomenen' met de taalmiddelen van het morele-rechten-

¹ Eerder verschenen in: G.A. v.d. Wal (red.), *Euthanasie, knelpunten in een discussie*, Ambo, Baarn 1987, 142-180.

² Dieterich, Göttingen 1895.

³ Een gangbare indeling van het ethisch veld onderscheidt in dit verband vier typen van theorieën, respectievelijk gegroepeerd rond de centrale noties welzijn ('geluk'), plicht, recht en deugd.

idioom nauwelijks of in het geheel niet grijpbaar zijn. Het lijkt waarschijnlijk dat geen van de verschillende morele taalspelen met de daaraan eigen opvatting van moraliteit rijk genoeg is om het hele veld van morele betekenisnuances te kunnen bestrijken. Wat dit voor het recht op sterven en het daarmee geïntendeerde betekent, zal ons nog nader bezighouden. Kenmerken nu van het morele-rechten-discours die het tot een graag gehanteerd instrument maken om er morele claims mee naar voren te brengen zijn: het gerichte en het krachtige karakter ervan. Morele rechten zijn steeds de rechten van bepaalde subjecten die dikwijls ook ten opzichte van wel bepaalde adressaten aanspraak op het object van die rechten kunnen laten gelden. Met andere woorden: niet op een algemene en tamelijk ongerichte wijze wordt de morele wenselijkheid of juistheid van een handelwijze uitgesproken, maar concreet en gericht, namelijk met betrekking tot aanwijsbare personen. En de claims die op die manier worden gemaakt, zijn van een bijzonder krachtige aard, zo niet de krachtigste die in moreel opzicht gemaakt kunnen worden. Door ze als rechten naar voren te schuiven, beantwoorden er immers geen verplichtingen van humanitaire aard, maar van gerechtigheid aan: de tegenpartij blijft door er niet aan te voldoen eenvoudig in gebreke, geeft iemand niet wat hij hem of haar verschuldigd is. Verder: voor zover het om een recht gaat, is het niet aan de aangesproken partij om erover te oordelen en te beslissen, of en hoe eraan voldaan zal worden. De enige die daar zeggingsmacht over heeft, die eventueel ook de verplichte partij van zijn of haar verplichtingen kan ontslaan, is de bezitter van het desbetreffende recht.

Met het oog daarop is het dan ook niet verwonderlijk dat wie zich in moreel opzicht sterk wil maken voor een bepaalde zaak, daarbij al gauw naar het morele-rechten-idioom zal grijpen. Zo hebben bijvoorbeeld pleitbezorgers van ontwikkelingssamenwerking deze in toenemende mate als een zaak voorgesteld waarop onderontwikkelde volken een moreel recht kunnen laten gelden, eerder dan er een humanitaire verplichting van de kant van de ontwikkelde landen in te zien. Een analoge ontwikkeling valt in de discussie rond

euthanasie en suïcide waar te nemen. Speelden bij voorstanders van euthanasie lange tijd redenen van humanitaire aard (mededogen, 'mercy') de hoofdrol - en voor velen vormen deze nog steeds het belangrijkste motief bij hun standpuntbepaling -, in meer recente tijd valt er een duidelijke accentverschuiving te bespeuren in de richting van een argumenteren in termen van rechten, in casu van een recht om te sterven. Dat komt onder meer tot uitdrukking in naamgeving en woordgebruik van de verenigingen die zich voor erkenning van (bepaalde vormen van) euthanasie inzetten. De term (vrijwillige) euthanasie, zoals die in ons land voorkomt in de naam van drie organisaties en daarbuiten onder meer bij verenigingen in Engeland, de Verenigde Staten, Australië en Nieuw-Zeeland;⁴ heeft de tendens plaats te maken voor de uitdrukking 'recht

⁴ De Nederlandse Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie, de Stichting Vrijwillige Euthanasie en het Informatie Centrum Vrijwillige Euthanasie. In Amerika bestaat een American Euthanasia Foundation, in Engeland, Australië en Nieuw-Zeeland is de benaming steeds Voluntary Euthanasia Society. Voor nadere gegevens zie het artikel van Paula Caucanas-Pisier, 'De verenigingen voor het recht op menswaardig sterven' met bijgevoegde lijst, in: *Concilium*, Internationaal Tijdschrift voor Theologie, jrg. 21 (1985), nr. 3, pp. 51-59.

om te sterven' of 'recht op een waardig sterven'.⁵ Ook de internationale koepelorganisatie, de in 1980 opgerichte World Federation of Right-to-Die Societies, volgt dit spraakgebruik.

'Recht om te sterven' en 'recht op een waardig sterven', deze uitdrukkingen zetten ons meteen op het spoor van het eerste probleem met betrekking tot ons thema, nl. wat onder een recht om te sterven nader verstaan zou moeten worden. Het gaat dan dus om een kwestie van begripsverheldering en betekenisanalyse, zoals die bij ieder normatief concept - vrijheid, gerechtigheid, democratie enz. - aan de orde is. En zoals bij het filosofisch onderzoek van normatieve ideeën de vraag naar de betekenis gevolgd wordt door de vraag naar de geldigheid of rechtvaardigheid ervan - de brandpunten van iedere normatieve analyse -, zo ligt ook bij het 'recht om te sterven' achter de vraag naar de inhoud ervan die naar de evidentie waarop de aanname van het bestaan van een dergelijk recht gebaseerd zou kunnen worden. Het behoeft nauwelijks gezegd te worden dat de beide vragen, hoewel op verschillend niveau liggend, niet los van elkaar staan, dat wil zeggen dat een verschillende invulling van een recht op sterven repercussies heeft voor de beantwoording van de geldigheidsvraag. Het zijn deze beide kwesties die in het navolgende de gedachtegang bepalen.

Betekenen van de uitdrukking 'recht op sterven'

Een korte rondgang door de literatuur is voldoende om vast te stellen dat de uitdrukking 'recht op sterven' in nogal wat betekenisshakeringen gebruikt wordt. Zo wordt in een uit 1972 daterend hoofdartikel in het *Journal of Pediatrics* met betrekking tot pasgeborenen met een zware handicap bij wie een medische behandeling alleen maar tot veel extra lijden zou voeren, de vraag opgeworpen, of niet in bepaalde gevallen de natuur geholpen zou moeten worden om versneld haar loop te nemen, en wordt die vraag dan in de formulering gegoten of er een recht bestaat om snel te sterven: 'Is there a right to die - quickly?'⁶ De nadruk ligt daarbij dus niet zozeer op een recht op sterven als zodanig, als wel op een recht om op een bepaalde manier te sterven, nl. snel, niet op de trage, leedvolle wijze die de natuur in niet weinig gevallen van zich uit kiest.

Het lijkt me dat de meeste auteurs die een recht op sterven erkennen iets dergelijks op het oog hebben als de zojuist geciteerde John Freeman, nl. dat het hun om een recht op een bepaalde dood, op een bepaalde wijze

⁵ Voorbeelden: in België de Vereniging voor Recht op Waardig Sterven en de Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité (dezelfde naam als de Franse zusterorganisatie), in India de Society for the Right to Die with Dignity, in Japan de Japan Society for Dying with Dignity, enz. Zie het overzicht in het artikel van mevrouw Caucanas-Pisier, aangehaald in noot 3.

⁶ John M. Freeman, 'Is There a Right to Die - Quickly?', in: *Journ. Pediatr.*: 80 (1972), pp. 904-905, herdrukt in: Sam. Gorovitz et al. (eds.), *Moral Problems in Medicine*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.I. 1976, pp. 354-356.

van sterven gaat. Daarbij kunnen globaal nog twee posities onderscheiden worden: in het ene geval wordt bij die bepaalde wijze van sterven aan de natuurlijke dood gedacht. Zo wil de Duitse moraaltheoloog Auer een 'Recht auf einen natürlichen Tod'⁷ laten gelden, spreekt de Franse medicus Lhermitte van een 'droit de mourir en paix et à son heure'⁸ en omvat een recht op sterven voor Leenen tenminste ook het recht op een 'onverstoord' sterven⁹ - voor de goede orde: het omvat voor hem meer, maar tenminste ook dit. Datgene waartegenover hier stelling genomen wordt, zijn de verschrikkingen van een medische behandeling tot het bittere einde, waarbij men alle troeven uitspeelt en mensen onder barre omstandigheden hun natuurlijke dood ver laat overleven.¹⁰

Daartegenover wordt dan gesteld een recht om op de eigen tijd ('à son heure') te mogen sterven, ook wel, soms onder verwijzing naar Rilke, geformuleerd als het recht op de 'eigen dood', een 'Recht des Patiënten zu seinem eigenen Sterben',¹¹ in tegenstelling tot eindeloze levensverlenging door de arts. Het is duidelijk dat het in deze vorm om een recht van een beperkte inhoud gaat. Gevraagd wordt 'slechts' - hoewel daarmee vanzelfsprekend al zeer veel gewonnen zou zijn -, dat het op een bepaald ogenblik genoeg geweest mag zijn, dat mensen (medici, familieleden en anderen) ook van ophouden weten en 'de natuur haar loop laten gaan'. Een recht op sterven in de hier bedoelde zin wordt dus als een uitsluitend negatief recht opgevat, dat wil zeggen een recht om van verder ingrijpen van de kant van anderen verschoond te blijven. Wat de euthanasieproblematiek betreft is met zo'n recht in de hand alleen de zogenaamde passieve euthanasie te rechtvaardigen - in die zin wordt door de eerder genoemde Auer het 'Recht auf den natürlichen Tod' dan ook inderdaad gehanteerd, en wel onder gelijktijdige uitdrukkelijke afwijzing van iedere vorm van actieve euthanasie.¹² En op dezelfde wijze wordt door James Childress een 'right to die' erkend - hoewel aarzelend:

⁷ Alfons Auer, 'Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod', in: Alfons Auer, Hartmut Menzel, Albin Eser, *Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe*, Heymann, Köln 1977, pp. 1-51, in het bijzonder pp. 38vv.

⁸ Geciteerd bij François Sarda, *Le droit de vivre et le droit de mourir*, Seuil, Paris 1975, p. 173.

⁹ H.J.J. Leenen, *Rechten van mensen in de gezondheidszorg*, Samsam, Alphen aan den Rijn/Brussel 1978, p. 208, vgl. p. 241.

¹⁰ Voor schokkend illustratiemateriaal zie o.m. het geval van mevrouw Isabel Lejeune bij Christiaan Barnard, *Good Life/Good Death*, Duitse vert. *Glückliches Leben, würdiger Tod*, Hestia, Bayreuth 1981, 17 Sv, of het geval beschreven bij Konrad Löw, *Die Grundrechte*, Verlag Dokumentation, München 1977, pp. 140v. De gedachte dat men zijn eigen dood kan overleven, is interessanterwijze al bij Thomas Morus te vinden in zijn *Utopia*, in de passage over de 'vrijwillige dood' (!), *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4, Yale Univ. Press, New Haven 1979, p. 186 ('morti iam suae supervivat').

¹¹ H. E. Tödt, *Das Angebot des Lebens*, Mohn, Gütersloh 1978, p. 32.

¹² Auer, a.w., pp. 45vv.

'if this argument is sound, there may be a "right to die" - , maar geen 'right to be killed'¹³ dat de rechtvaardigingsbasis zou vormen voor een actief versnellen van het stervensproces van de kant van de arts.

Naast deze invulling van het recht op sterven als het recht op een bepaalde wijze van sterven, nl. op een natuurlijke in plaats van op een kunstmatig vertraagde dood met alles wat dat aan leed en ontluistering kan betekenen, kan daarvan nog een andere variant worden onderscheiden, te weten wat wordt aangeduid als een 'right to die with dignity',¹⁴ een recht op een 'menselijk', op een 'menswaardig',¹⁵ op een 'persoonlijk'¹⁶ sterven of hoe de uitdrukkingen verder mogen luiden. Gemeenschappelijk aan al deze formuleringen, die alle om hetzelfde punt cirkelen, is de afweer van het choquerend en diep mensonterend karakter dat het ouder worden en sterven kan aannemen. Op de achtergrond staat hier dus een idee van wat het betekent een menselijk wezen te zijn, te weten een persoon met een besef van eigen onverwisselbare identiteit, met een eigen belevings- en ervaringswereld, met een eigen wil vooral ook, een vermogen tot het maken van eigen keuzen, stoelend op een eigen overzicht over de dingen en een eigen opvatting van wat goed en waardevol is, een 'iemand' kortom, die met zijns gelijken in persoonlijke relaties treedt en ten opzichte van die anderen een besef van verantwoordelijkheid machtig is. En de gedachte is dan dus dat het menselijk bestaan in al zijn facetten, en zo ook in het sterven, als uiting van persoon-zijn in de aangegeven zin herkenbaar zou moeten zijn. In de lijn hiervan bestaat moraliteit er dan in daarvoor de voorwaarden op het persoonlijke zowel als op het sociale vlak te scheppen, en in ieder geval minimumgrenzen van humaniteit te bewaken, waar beneden het menselijk bestaan, ook en niet in de laatste plaats bij het sterven, niet mag zakken. Een recht op sterven in de zojuist besproken zin als een recht op een menswaardig of persoonlijk sterven betekent duidelijk iets anders en heeft derhalve andere praktische consequenties dan een recht op de natuurlijke dood. In het laatste geval oriënteert men zich aan een begrip van sterven in de biologische, organische zin. De 'eigen', bij iemand horende, 'natuurlijke' dood is in dat geval de situatie waarbij vitale functies als de bloedsomloop van zichzelf uit tot stilstand komen. Geheel anders liggen de accenten bij een menswaardig of persoonlijk sterven. Hier draait het niet om het sterven als lichamelijk, fysiologisch proces, maar om de menselijke kant ervan, om wat het betekent als mens te sterven. Lange tijd zijn die beide aspecten nauwelijks onderscheiden, omdat ze doorgaans samengingen. Maar we hebben door de ontwikkelingen op medisch gebied steeds vaker te maken

¹³ James F. Childress, *Priorities in Biomedical Ethics*, Westminster Press, Philadelphia 1981, p. 41.

¹⁴ Zie bijvoorbeeld het manifest van een aantal Nobelprijswinnaars. geciteerd bij Sarda, a.w., p. 159.

¹⁵ Franz Böckle, 'Recht auf menschenwürdiges Sterben', in: *Evangelische Kommentare*. vol. 8 (1975), pp. 71-74 (zo 'n recht 'gibt es durchaus', p. 73). Joh. Schwartländer spreekt van 'das elementare Recht des Menschen auf ein der menschlichen Würde angemessenes Altern und Sterben', 'Freiheit im weltanschaulichen Pluralismus; zum Problem der Menschenrechte', in: Josef Simon (Hrsg.), *Freiheit: Theoretische und praktische Aspekte des Problem*, Alber, Freiburg 1977, p. 231. En vele anderen.

¹⁶ 'Recht auf ein persönliches Sterben ': Ernst Benz, *Parapsychologie und Religion*, Herder, Freiburg 1983, p. 35. 206

gekregen met een uiteenwijken van de processen op beide niveaus, bijvoorbeeld in het geval van irreversibel comateuze patiënten: overgebleven zijn daar alleen nog een aantal vitale functies, terwijl de betreffende mens als mens, als persoon gestorven is, slechts nog niet geheel als organisme. De eigen dood betekent hier dan ook niet dat iemands uur in biologische zin gekomen is, maar wat Rilke de 'grote', 'tot rijpheid gekomen' dood noemt. Deze wordt door hem juist tegenover de 'kleine' dood gesteld, die alleen maar een organisch gebeuren is, een anoniem proces dat niet tot de mens als een 'zelf', maar tot zijn ziekte behoort; dat daarom ook niets eigens heeft, maar zich clichématig en gestandaardiseerd voltrekt. Sterven overkomt hier een mens die slechts lijdend voorwerp is, als een puur uiterlijk gebeuren. 'Man stirbt, wie es gerade kommt; man stirbt den Tod, der zu der Krankheit gehört, die man hat (denn seit man alle Krankheiten kennt, weiss man auch, dass die verschiedenen letalen Abschlüsse zu den Krankheiten gehören und nicht zu den Menschen; und der Kranke hat sozusagen nichts zu tun).'¹⁷ Rilke betreurt deze toestand, waarin 'der Wunsch, einen eigenen Tod zu haben, ... immer seltener (wird). Eine Weile noch, und er wird ebenso selten sein wie ein eigenes Leben.'¹⁸ In zijn *Stunden-Buch* verzucht hij dan ook: 'O Herr, gib jedem seinen eignen Tod. Das Sterben, das aus jenem Leben geht, darin er Liebe hatte, Sinn und Not.'¹⁹ Wat Rilke hier op het oog heeft, is dus een dood die gekenmerkt is door dezelfde trekken (liefde, zin, nood) die het leven bepaalden en het maakten tot een persoonlijk doorleefd bestaan, een dood met andere woorden die bij dit leven en bij deze persoon hoort.

Het is mogelijk dat dit te veel gevraagd is, dat de dood toch te veel tot de zelfkant van het bestaan hoort om op dezelfde wijze een fenomeen te zijn waarin iemand zichzelf op zijn karakteristieke wijze uitdrukt als dat bij andere momenten van zijn levensloop het geval is. Toch zijn ook door anderen dan Rilke, zelfs in het verband van een bespreking van het recht op een menswaardig sterven, analoge gedachten naar voren gebracht, namelijk dat ook het sterven een gebeuren zou kunnen zijn dat men zich toeëigent en waarin in een laatste daad het leven als geheel een bepaalde zin en afronding krijgt.²⁰ Maar hoe dan ook, het recht op een menswaardig of persoonlijk sterven betekent toch tenminste dat de pijn, de gruwelijkheid, de depersonalisering enz. niet zozeer het stervensproces gaan overheersen, dat het niets meer van de persoon in kwestie ademt en men in schaamte de ogen moet sluiten dat mensen iets dergelijks moeten doormaken.

Een laatste betekenis waarin de uitdrukking 'recht op sterven' verstaan kan worden, betreft niet meer zoals in de voorgaande gevallen een recht op een bepaalde (een snelle, natuurlijke of menswaardige) dood, maar een recht op sterven zonder meer, een recht met andere woorden om naar believen over het leven te beschikken en bijvoorbeeld het leven te verlaten wanneer dat de betrokkene goeddunkt. Een recht op sterven in deze zin veronderstelt een absoluut zelfbeschikkingsrecht, zoals bijvoorbeeld door Van Dun geformuleerd in zijn 'fundamenteel rechtsbeginsel': 'Ieder mens is een soeverein rechtssubject. Ieder mens heeft het recht met zichzelf te doen en te laten wat hij wil. Ieder mens heeft een absoluut zelfbeschikkingsrecht. In rechte is

¹⁷ Rainer Maria Rilke, 'Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge'. in: *Werke in drei Bänden*, Insel, Frankfurt a. M. 1966, III, p. 114.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Band I, p. 103.

²⁰ Zie bijvoorbeeld Karl Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958.

ieder mens meester van zichzelf, en van niemand anders, en dus is ook niemand in rechte slaaf van een ander. Voor ieder mens geldt: zijn leven behoort hemzelf toe en niemand anders.²¹

Een opvatting in deze lijn van een recht op sterven gaat samen met een aantal presupposities. Allereerst, zoals het citaat al aangeeft, met de veronderstelling dat de relatie die iemand tot zijn leven heeft, adequaat in termen van in-eigendom-hebben tot uitdrukking gebracht kan worden. Op de achtergrond staat verder een extreem individualisme, dat ieder mens als heer op eigen 'erf' ziet, en sociale en morele relaties dan in de ontmoeting van deze soevereinen ziet opkomen. De overtuiging daarbij is dat de werkelijkheid van moraliteit en recht onder een zodanig perspectief ook toereikend getypeerd kan worden.

Met deze en andere veronderstellingen is echter evenzoveel conflictmateriaal aangedragen. Omdat in de discussie rond euthanasie en afgezien van extreme standpuntbepalingen ook in die rond suïcide, zelden of nooit een beroep op een ongelimiteerd zelfbeschikkingsrecht wordt gedaan, menen we dat het aan de gedachtegang van dit artikel geen afbreuk doet, wanneer we van een verder onderzoek van de vele kwesties die hier liggen in dit verband afzien.

De idee van een recht

Tot zover ging het bij de verkenning van de betekenis van de uitdrukking 'recht op sterven' om de laatste term ervan, waarmee dus de inhoud van het recht wordt aangegeven, datgene waarop het recht in kwestie betrekking heeft. Nu dan de beginterm 'recht op .. !'.

Wie het concept van een recht hanteert, maakt gebruik van een denkfiguur met een bepaalde logica en structuur. We hebben het dan meer speciaal over wat bekend staat als een claim-recht.²² De eigen logische

²¹ Fr. van Dun, *Het fundamenteel rechtsbeginsel: een essay over de grondslagen van het recht*, Kluwer, Antwerpen 1983, p. 36. 208

²² Daarnaast zouden, wanneer we de indeling in typen van rechten van Wesley Hohfeld aanhouden (claim-rights, privileges, powers, immunities), in dit verband alleen nog de 'privileges' een zeker belang kunnen hebben, een soort recht dat de afwezigheid van een verplichting in positieve zowel als in negatieve zin bij de rechthebbende aanduidt. In de samenhang van een recht op sterven zou dat betekenen dat het de drager van dit recht vrij staat om het leven te beëindigen. omdat er geen verplichting van het tegendeel (om te leven) bestaat, evenmin als tot levensbeëindiging trouwens. Hoewel er enige betekenis in de erkenning van een dergelijk recht zou schuilen, nl. dat er geen plicht tot leven bestaat, zou er toch weinig mee gewonnen zijn. Anderen hoeven zich immers aan een dergelijk recht niet te storen (het volgt uit de betekenisbepaling van een 'privilege' dat het bij anderen geen positieve of negatieve plichten schept), zodat er in het tussenmenselijk verkeer geen aanspraken aan ontleend kunnen worden. Zoals de term al aanduidt, is dat bij claimrechten wel het geval.

bouw van dit type rechten valt uit te drukken in een drie-terms-relatie: het bestaan van een recht betekent dan dat een subject A, de drager van het recht, een gerechtvaardigde aanspraak op B, de inhoud van het recht, kan laten gelden tegenover C, de adressaat van het recht in kwestie. Uitgaande van dit schema maak ik enkele opmerkingen over de idee van rechten in het algemeen, om dat daarna op het recht op sterven toe te passen.

Rechten veronderstellen, als gezegd, een drager of subject. Die laatste term moet dan in de context van het spreken over rechten in zijn volle moderne zin genomen worden. De idee van rechten met andere woorden krijgt zijn volle betekenis pas, wanneer betrokken op subjecten of personen, zelfbewuste wezens met een eigen inzicht en wil, die in staat zijn van zichzelf uit hun bestaan gestalte en richting te geven. Een bekende discussie rond het rechtenconcept is, of met de invoering ervan op moreel gebied iets gewonnen is en of niet iedere morele uitspraak in termen van rechten zonder betekenisverlies vertaald zou kunnen worden in een uitspraak over corresponderende verplichtingen. Er zijn goede gronden om te stellen dat dat niet het geval is, dat in een moreel universum, waarin slechts verplichtingen en geen rechten zouden bestaan, bepaalde dimensies ontbreken.²³ Deze schuilen dan in de status die in het rechtenperspectief aan mensen toegekend wordt, namelijk de standing om niet slechts passief object van welgezindheid en zorg te zijn, maar om als subject in eigen zaak op te kunnen treden, de dingen zelf uit te maken met het gevoel van eigenwaarde dat daarmee correspondeert, kortom een 'zelf', een iemand of persoon en een volwaardig medespeler te zijn.

Persoon-zijn en het kunnen laten gelden van rechten worden hier dus als onmiddellijk samenhangend gedacht. Voor zover dan ook moraliteit gebruik maakt van het sleutelbegrip 'rechten', is de achterliggende idee die van de bescherming van het persoonskarakter van het mens-zijn. In het perspectief van het rechtendenken zijn alle morele uitspraken concretisering van deze centrale gedachte, wordt dus de bedreiging van het leven, mishandeling, verkrachting, roof, exploitatie, manipulatie, gijzeling, chantage, misleiding enz. als immoreel beschouwd, omdat het een aanslag op het persoon- en subject- zijn van de betrokkenen betekent. Achter het spreken in termen van rechten gaat derhalve een visie schuil op wat mens-zijn in de ware zin van het woord inhoudt, namelijk ontplooiing als persoon. Daarvoor garanties te scheppen is de zin van rechten, zowel in de vorm van een afweren van storende inbreuken (negatieve rechten) als in de vorm van een scheppen van voorwaarden voor de bloei van het zo verstande mens-zijn (positieve rechten).

Wanneer we nu van hier terugkijken naar de drie onderscheiden betekenissen van een eventueel recht op sterven - we gaan dan aan constructies als een recht om 'snel' te sterven voorbij, die toch nauwelijks als zelfstandige varianten verdedigd kunnen worden -, dan laat zich het volgende zeggen: het valt moeilijk in te zien, waarom er een recht op de natuurlijke in de zin van de biologisch-organische dood zou zijn dat tegelijk daartoe beperkt zou zijn. In moreel opzicht, in ieder geval binnen het rechten perspectief, hebben de natuurlijke gegevenheden van het menselijk bestaan (talenten, specifieke geaardheden bijvoorbeeld in seksueel opzicht, en zo ook het leven, puur en als zodanig genomen) geen waarde in zichzelf, maar slechts voor zover zij medium en voorwaarde van menselijke zelfuitoefening worden, met andere woorden vanwege

²³ Zie daarvoor R. Wasserstrom, 'Rights, Human Rights. and Racial Discrimination', in: A.I. Melden (ed.), *Human Rights*, Wadsworth, Belmont, Cal. 1970, pp. 96-110; en Joel Feinberg, 'The Nature and Value of Rights', in: *The Journal of Value Research*, vol. 4 (1970), pp. 243-257.

de bijzondere persoonlijke kwaliteit die zij bezitten. De gedachte dus dat er een recht op de natuurlijke in de zin van de organische dood zou zijn, terwijl dat recht tegelijk niet verder zou reiken dan die natuurlijke dood, die gedachte, zo kunnen we in het licht van wat boven uiteengezet werd stellen, maakt op een niet consequente manier van het rechtendiscours gebruik. Aan de ene kant gaat men een eindweegs met het rechtendenken mee. Aan de andere kant is de reden voor de beperkte opvatting van het recht op sterven uit geheel andere (bijvoorbeeld religieuze of utilistische)²⁴context afkomstig, waar premissen gehanteerd worden die met het ideeëngoed van de rechtenaanpak op voet van gespannenheid staan. Een recht op de natuurlijke dood in de aangegeven zin moet dan ook als een niet consistente constructie beschouwd worden. Het is wellicht goed er in dit verband aan te herinneren dat een houding van eerbied voor het leven-als-zodanig in strijd zou zijn met een recht op sterven zelfs in de beperkte zin van een recht op de dood op de eigen tijd. Wanneer immers het leven puur en op zich genomen een inherente waarde vertegenwoordigt, moet dat ertoe leiden dat men poogt dat leven met alle beschikbare middelen, ook de zogenaamde buitengewone, in stand te houden. Degenen die daar niet voor kiezen, maar tenminste een recht op de 'natuurlijke' dood erkennen, zien 'achter' dat leven de persoon om wiens welzijn het tenslotte begonnen is.²⁵ Iets dergelijks geldt trouwens van het welhaast algemeen erkende recht van patiënten om een levensreddende behandeling te weigeren, of van hongerstakingende gevangenen om van gedwongen toediening van voedsel verschoond te blijven. Wanneer het leven op zich een kwaliteit van 'heiligheid' of onaantastbaarheid zou hebben, dan laat zich nog maar moeilijk een recht op dergelijke handelwijzen verdedigen. Dit alles wijst in de richting dat het leven geen inherent goed of ook het hoogste van alle goederen²⁶ is, maar dat het zijn waarde eraan ontleent medium te zijn

²⁴ Dit zijn de beide gronden die door Childress, a.w. (noot 12), pp. 38v, tegen actieve euthanasie worden aangevoerd.

²⁵ Ook bij Alben Schweitzer, die in het bijzonder geassocieerd wordt met de ethiek van de eerbied voor het leven, wordt het leven daardoor eerbiedwaardig, dat 'achter' dat leven een wil tot leven, een analogon dus van een 'persoonlijk' principe, herkenbaar is: 'hinter und in allen Erscheinungen (ist) Wille zum Leben .. .!', *Kultur und Ethik*, Beek, München 1923⁴, p. 237. Zie: 'Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will' (p. 239). 'Ethisch ist nur die Ehrfurcht meines Willens zum Leben vor jedem andern Willen zum Leben' (p. 257).

²⁶ Zie bijv. Böckle, t.a.p., p. 74: 'Das biologische Leben ist der Güter höchstes nicht, höher steht die sittliche Existenz des Menschen.' Dat het leven sec en als zodanig niet het hoogste goed is, is een inzicht dat talloze malen verwoording heeft gevonden, o.m. in de slotregels van Schillers *Braut von Messina*: 'Das Leben ist der Güter höchstes nicht, Der Übel grösstes abel' ist die Schuld.' Vgl. Corneille, *DOf! Sanche d'Aragon*, II, I: 'Et l'honneur aux grands coeurs est plus cher que la vie.' Er zijn dan ook dingen die het waard zijn om ervoor te sterven, zie bijvoorbeeld Kant, *Vorlesung über Ethik*, Heise, Berlin 1925, p. 188. Daarmee correspondeert de opvatting dat er dingen zijn die een groter kwaad betekenen dan de dood. Zelfs Hobbes (!) spreekt van dingen 'die harder zijn dan de dood', *De Cive*, 6.13; vergelijk 3.12.

waarin persoon-zijn zich uitdrukt.²⁷ Hiermee spoort verder dat de beschermwaardigheid van het leven eindigt met de hersendood, de situatie dus waarin de voorwaarden voor een persoonlijk bestaan onherroepelijk vervallen zijn en slechts een aantal vegetatieve functies overgebleven is.

Alles bijeen genomen leidt het bovenstaande tot de conclusie dat het recht op sterven ofwel in de zin van een recht op een 'menswaardige' dood verstaan moet worden, ofwel in de zin van een recht om naar believen met het eigen leven te handelen zoals het iemand goeddunkt. Omdat, zoals eerder gezegd, de laatstgenoemde versie van een recht op sterven niet los te denken is van een aantal veronderstellingen die allerminst onomstreden zijn, zullen we ons, om de discussie over de verdedigbaarheid van een recht op sterven niet extra te belasten, aan de meer beperkte opvatting van het recht houden.

Ter afsluiting van dit onderdeel, waarin nagegaan werd wat de betekenis van een recht op sterven zou kunnen zijn, zou nu nog, de logica van het rechtenconcept volgend, de kwestie ter sprake moeten komen, wie er met een dergelijk recht aangesproken is en wat er in verband daarmee van hem verlangd wordt. We stellen de bespreking van die vraag echter liever even uit om hem met die andere te combineren, of het bij nadere overweging wel zo gelukkig is kwesties van leven en dood langs de weg van een denken in termen van rechten te benaderen. Op de kwestie van de geadresseerde en van de verplichtingen die het recht aan zijn kant oproept, komen wij dus later in het artikel terug.

Valt een recht op sterven te rechtvaardigen?

Bestaat er nu ook inderdaad een recht op sterven zoals we dat in het bovenstaande nader hebben proberen te omlijnen? De eenvoudigste manier om zich zoiets voor te stellen is die van het ethisch intuïtionisme, dat morele uitspraken als de weergave van feiten opvat, waarvan de juistheid of onjuistheid in een directe ervaring vaststelbaar is. Weliswaar gaat het daarbij om feiten van een heel eigen signatuur, die voor de 'gewone' zintuigen ontoegankelijk zijn en die dan ook een speciaal waarnemingsorgaan, een 'moral sense', of een speciaal vermogen tot 'Wertfühleri' (Scheler) vereisen. Het model echter, of het nu om de 'gewone' zintuiglijke dan wel om de speciale morele waarneming gaat, is in beide gevallen hetzelfde, zodat ook de verificatie van morele uitspraken zich via een vorm van 'observatie' voltrekt. Het bestaan van morele 'entiteiten' als rechten heeft in deze gedachtegang dus een direct aanschouwelijk karakter, zij het dat die aanschouwelijkheid, als gezegd, een heelbepaalde eigen aard heeft.

²⁷ Daarom gaat het volgens Th.H. Green dan ook niet om een 'right to mere life, maar 'to free life', 'for there can be ... no right to life on the part of a being that has not also the right to use the life according to the motions of its own will', *The Works of Thomas Hill Green*, ed. R.L. Nettleship, Krans Reprint, New York 1969 (1906), vol. II, par. 151, pp. 461v.

Hoe aantrekkelijk deze voorstellingswijze op zich ook is, het ethisch intuïtionisme is geen plausible theorie, al was het alleen maar om de reden dat verschillende mensen, vooral wanneer zij uit verschillende tijden of culturele milieus afkomstig zijn, in moreel opzicht zulke verschillende observaties doen. Wanneer wij dus over het bestaan van rechten spreken - hetzelfde geldt trouwens voor andere entiteiten die het morele universum bevolken als plichten, waarden en dergelijke - dan zullen we daarvan een andere uitleg moeten geven, en wel in de zin van rechtvaardigheid of juistheid. Zeggen dat een recht bestaat, in ons geval dus een recht op sterven, is redenen aanvoeren om bepaalde gedragswijzen en verhoudingen tussen mensen, zoals die door het recht in kwestie omschreven worden, als geldig en aangewezen te erkennen, is aannemelijk maken dat in het tussenmenselijk verkeer door de één bepaalde dingen van de ander mogen worden verwacht.

Uitdrukkingen als 'aannemelijk maken', 'redenen aanvoeren' zoals die zojuist gebruikt werden, duiden erop dat in de ethiek niets in strikte zin bewezen of afgeleid kan worden, evenmin als een moreel dispuut, zoals net gezegd werd, door een direct beroep op een of andere ervaring beslecht kan worden. Ethisch redeneren heeft dan ook de vorm van een pleidooi.²⁸ Het bestaat erin een positie te onderbouwen door het aanvoeren van argumenten-pro en het ontkrachten van argumenten-contra. De ethiek als 'wetenschap van de moraal' doet in dit opzicht niet anders dan de lijn van het alledaagse argumenteren en discussiëren over morele aangelegenheden voortzetten, alleen in een gesystematiseerde vorm. Ook met die systematisering echter wordt niet iets nieuws ingevoerd dat aan het redeneren op het alledaagse niveau vreemd zou zijn. Integendeel. Naar algemeen besef is het aan morele overtuigingen eigen dat zij voor rationele kritiek toegankelijk zijn en daarom onder meer aan eisen van systematiek en logische samenhang hebben te voldoen. Morele overtuigingen maken in deze gedachtegang dus deel uit van een heel patroon van opvattingen. En het is op deze wijze dat de ethische 'theorieën' ontstaan als pogingen om een verzameling morele intuïties zo getrouw mogelijk 'op schema te brengen', dat wil zeggen zo helder mogelijk de aard van de samenhang, de onderliggende organiserende idee en ook de consequenties ervan in concrete situaties uit te werken. Een 'theorie' is dus allereerst een voorstel, hoe de dikwijls tamelijk vage alledaagse morele opvattingen nader geëxpliceerd en gearticuleerd moeten worden. Zo'n theorie belichaamt met andere woorden een interpretatiekader voor de verschijnselen, in dit geval dus onze morele overtuigingen - iedere theorie trouwens is als theorie allereerst gekenmerkt door de manier waarop zij de fenomenen conceptualiseert. Daarnaast 'bewijst' zij zich, vooral in vergelijking met concurrerende theorieën, door de mate waarin zij in staat is onze intuïties en beproefde handelwijzen te 'accommoderen' en er rekenschap van te geven door de achterliggende principes ervan inzichtelijk te maken.

Wanneer wat zojuist gezegd werd juist is, dan heeft dat op zijn minst twee implicaties die voor ons onderwerp van belang zijn. In de eerste plaats betekent het dat beschrijving en rechtvaardiging in morele aangelegenheden veel minder los van elkaar staan dan we bij de opbouw van dit artikel gesuggereerd hebben door eerst de vraag naar de mogelijke betekenis van het recht op sterven aan de orde te stellen en daarna in

²⁸ Een prachtig voorbeeld van een ethisch traktaat in pleidooi-vorm is J. St. Mill's *On Liberty*.

een afzonderlijk gedeelte de rechtvaardiging van een dergelijk recht. Uit het eerder gezegde volgt dat wanneer morele intuïties op een theoretische noemer gebracht worden, in ons geval op die van de rechtenidee, zij reeds in het circuit van een theorie opgenomen zijn door van de conceptuele middelen van die theorie gebruik te maken. Wanneer rechtvaardigen in ethisch opzicht is: met behulp van een theoretische figuur op plausible wijze rekenschap te geven van bestaande morele intuïties, dan vormt de verwoording van die intuïties daarvan al een eerste fase. Al van die wijze van verwoorden met behulp van een bepaald begrippenapparaat kan gevraagd worden, of degenen die de betreffende intuïties erop nahouden, zich erin kunnen vinden. Beschrijving en rechtvaardiging liggen dus in elkaars verlengde en lopen in elkaar over. Wat in feite tenslotte ter discussie staat zijn hele theorieën inclusief hun wijze van conceptualiseren - dat is in de normatieve disciplines niet anders dan in de empirische. De uiteindelijke toets is in beide gevallen, in hoeverre het hele complex van beschrijving én rechtvaardiging respectievelijk verklaring aansluit bij het geheel aan bekende fenomenen, in hoeverre het erkend wordt als meest adequate sleutel tot begrip van die verschijnselen. Op die manier ook is in het eerste gedeelte van dit artikel al een heel stuk rechtvaardigingsproblematiek impliciet ter sprake geweest. Dit leidt meteen naar de tweede conclusie die we aan het eerder gezegde kunnen verbinden: morele overtuigingen worden niet geïsoleerd gerechtvaardigd, maar in de context van het hele morele perspectief waarvan zij deel uitmaken en waarvan zij de 'toepassing' op een bepaald type situatie vormen.

Nu kan in geval van het denken en spreken in termen van morele rechten inderdaad met reden van een conceptie van moraliteit gesproken worden. Er is met andere woorden sprake van een visie van wat moraliteit is en wat in de bonte diversiteit van morele fenomenen als het centrale moment te beschouwen is waar het steeds om draait, de dieptebedoeling van al die verschijnselen zagezegd. Moraliteit wordt hier dus opgevat als een geheel van verschijnselen, waarin een grondpatroon te herkennen is, waarvan dan de organiserende figuur de rechtenidee is. Het rechtendenken mag nu in die mate gerechtvaardigd geacht worden als het met onze morele intuïties in dekking is en tot het begrijpen daarvan een geschikte sleutel biedt.

Wij hebben boven gemeend als de kerngedachte van het rechtendenken de verzekering van het persoon-zijn van de mens te kunnen aanwijzen. Denken in termen van rechten betekent in allerlei verhoudingen steeds weer de wichelroede gebruiken, of mensen er als persoon, als 'handelingsbekwame' wezens met een eigen inzicht en wil, au sérieux genomen worden. Dit basismotief is op talloze manieren in heel onze denk- en leefwijze ingeweven. Het bepaalt wat wij onder moraliteit verstaan: wil iets als moreel volwaardig kunnen gelden, dan zal het op vrijwilligheid, op de eigen overtuiging en gezindheid van de betrokkene moeten berusten en niet op enige vorm van dwang van buitenaf. Een plicht kan naar verbreid besef in morele zin slechts erkenning vinden, wanneer zij werkelijk geïnternaliseerd is, en een handelen conform morele regels om reden van een 'loon' (geluk en dergelijke) wordt het predikaat 'moreel' niet waard geacht. In dezelfde lijn ligt het belang dat aan het volgen van het eigen geweten gehecht wordt, de ruimte die daarvoor (zij het nogal eens aarzelend!) in ons bestel op steeds meer plaatsen geschapen wordt, en de diepe verontwaardiging die het oproept, wanneer over de oprechte gewetensovertuigingen en -bezwaren van mensen, over dit eigenste van hun zijn, heen gelopen wordt.

Het is ditzelfde basismotief, dat mensen in hun eigen zijnswijze en levenskeuzen gerespecteerd dienen te worden, dat in de meest uiteenlopende situaties als richtinggevend moreel beginsel terugkeert. Om een greep te doen: het ligt ten grondslag aan de gedachte dat men de vrijheid dient te hebben tot de keuze van het passend geachte beroep, van een levenspartner, van het type seksuele relatie ook waarin men de eigen geaardheid op dat stuk beleeft. Het ligt evenzeer aan de basis van de eis van religieuze tolerantie, van het hebben dus van de ruimte om aan de eigen identiteit gestalte te geven in een religieuze praktijk, hoe oninleefbaar die voor anderen ook mag zijn; aan het minderhedenbeleid verder, dat betekent dat de eigen identiteit op cultureel gebied ook anders ingevuld kan worden dan op de wijze van de meerderheid van de bevolking. En het ligt, om nog slechts dit te noemen, achter het respecteren van het verlangen om in geval van een nieuw infarct niet gereanimeerd te worden, om toestemming tot een medische ingreep te moeten geven en om een behandeling, een levensnoodzakelijke bloedtransfusie bijvoorbeeld, te kunnen weigeren, ook al is in de ogen van welgezinde en deskundige buitenstaanders het bestwil van de betrokkene daarmee niet gediend. Steeds opnieuw wordt op deze wijze de conceptie van moraliteit, zoals die in het rechtendenken belichaamd is, door de bestaande overtuigingen en praktijken bevestigd. En niet alleen dat: nog steeds werkt zij verder door naar nieuwe situaties, zoals wanneer kinderen zelf naar de mate van hun begrip een stem krijgen bij beslissingen over een operatie of over de vraag, aan wie zij bij een echtscheidingsprocedure 'toegewezen' zullen worden. Uit dit alles mag de conclusie getrokken worden dat het rechtendenken over een breed front bij de bestaande morele overtuigingen en praktijken aansluit, dat het erin slaagt om op aansprekende wijze de organiserende idee achter deze bonte verscheidenheid van fenomenen aan het licht te brengen, en dat het in die mate als gerechtvaardigd kan gelden.

Kan, wat voor het denken in termen van rechten in het algemeen geldt, nu ook van het recht op sterven in het bijzonder gezegd worden, dat het namelijk op getrouwe wijze treft wat wij in het omgaan met leven en dood onder humaan geïnspireerd handelen verstaan - althans: tenminste ook verstaan? Het lijkt mij dat die vraag bevestigend beantwoord moet worden, en dat er dus in die zin een recht op sterven 'bestaat'. In de rechtenconceptie ligt, zoals boven uiteengezet is, een visie opgesloten van wat het is dat wij aan het mens-zijn in het bijzonder hoogschatten en met behulp van moraliteit en recht beschermen, te weten de zijnswijze van de mens als persoon. Het 'redden' daarvan in situaties van dreigende ontluistering, depersonalisering en identiteitsverlies was ook precies datgene waar het in het eerste deel van dit artikel bij de betekenis bepaling van het recht op sterven om draaide. Zo gezien past een dergelijk recht geheel in het beeld van moraliteit zoals dat door de rechtenidee wordt bepaald. En het zou een merkwaardig afwijken van de koers betekenen die wij in moreel opzicht met betrekking tot de meest uiteenlopende situaties varen, wanneer in de omgang met leven en dood vrij abrupt andere maatstaven van aanvaardbaar gedrag zouden gelden dan die wij doorgaans van toepassing achten.

Vier bezwaren

Eerder is gezegd dat ethisch argumenteren een pleidooi karakter heeft, dat het dus bestaat in het plausibel maken van morele standpunten door er zo veel en zo sterk mogelijke argumenten ter ondersteuning voor in het veld te voeren en de argumenten-tegen naar vermogen te ontzenuwen, Het zou nu inderdaad kunnen zijn - het werd net al aangeduid - dat bij het omgaan met leven en dood speciale gezichtspunten een rol spelen, waaraan bovendien een dergelijk gewicht toekomt, dat de morele benaderingswijze in termen van rechten die wij over een breed front van situaties in het menselijk leven ter zake achten, hier niet langer op haar plaats is. Dat zou dan dus betekenen dat, hoe gerechtvaardigd het hanteren van het rechtenidioom met betrekking tot allerlei zaken (elementaire levensbehoeften; vrijwaring van marteling of willekeurige arrestatie enz.) ook is, er van een recht op sterven geen sprake kan zijn. Wij laten in het navolgende vier in deze richting gaande tegenargumentaties met onze repliek de revue passeren:

1. Een eerste objectie, die vooral uit juridische hoek komt, argumenteert in termen van goederen en waarden - we komen hiermee dus terug op een gedachtegang waarbij al eerder kort werd stilgestaan. Het leven wordt hier gezien als een goed in objectieve zin (zowel moreel als juridisch), onafhankelijk van het feit of het door de betrokkene wiens leven het is als zodanig wordt ervaren. In deze optiek is correct handelen in morele en juridische zin dus steeds gericht op de bescherming van dit goed. Zo wordt bijvoorbeeld als hoofddoel van het moderne strafrecht aangegeven de bescherming van rechtsgoederen als leven, gezondheid, vrijheid, eigendom enz.²⁹ Corresponderend daarmee worden delicten primair als aantasting van rechtsgoederen beschouwd,³⁰ en kan er van onrechtmatig handelen en evenzeer van bescherming en hulp in objectieve zin gesproken worden³¹ - het blijft dus bescherming en hulp, wat de betrokkene er ook van vindt, een hulp verder waarvan het achterwege laten in bepaalde gevallen strafbaar is.³² In dit perspectief is het dus zinvol om van 'in zich ongeoorloofde handelingen' te spreken, die ook door goedkeuring van de kant van de

²⁹ Zo bijvoorbeeld Konrad Löw, a.w. (noot 9), p. 90. In dezelfde zin Böckle, t.a. p., p. 74; E.M.H. Hirsch Ballin, 'Over het leven beschikken', in: *Ned. Tijdschr. voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, jrg.13, 1984, pp. 182vv en Theo Mayer-Maly, *Rechtswissenschaft*, Schweitzer Verlag, München 1981, p. 190, die van de 'Rechtsgutbezogenheit des Strafrechts' spreekt.

³⁰ Mayer-Maly, *ibid.*: delicten worden naar tegenwoordig besef primair als Rechtsgutverletzung en niet als Pflichtenverletzung opgevat.

³¹ Albin Eser spreekt van 'objektiv rechtswidriges Handeln', 'Neues Recht auf Sterben? Einige grundsätzliche Betrachtungen', in: Albin Eser (Hrsg.), *Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem*, Enke Verlag, Stuttgart 1976, p. 400.

³² Zie ons WvS, art. 255vv (verlating van hulpbehoevenden) en het Duitse Strafgesetzbuch, par. 330c ('unterlassene Hilfeleistung'; deze bepaling impliceert de plicht tot onderbreking van een poging tot zelfdoding).

betrokkenen.³³ bijvoorbeeld in geval van toestemming bij het toebrengen van lichamelijk letsel, niet geoorloofd te maken zijn,³⁴ evenmin als door een edel motief van de kant van de actor.

Het is duidelijk dat dit gedachtencomplex op voet van gespannenheid staat met de erkenning van een recht op sterven. Dit laatste veronderstelt immers dat het, tenminste onder bepaalde voorwaarden, niet onrechtmatig en immoreel is, en mogelijk zelfs aangewezen, om het leven te beëindigen of te laten beëindigen. De veronderstelling is met andere woorden, dat het geen van tevoren uitgemaakte zaak is dat het leven steeds en onder alle omstandigheden een goed is dat beschermd en in stand gehouden moet worden. Op dit punt aangekomen is het goed te herinneren aan een beginsel dat al door Thomas op voorgang van Aristoteles is geformuleerd en dat de essentie van het rechten denken goed weergeeft, namelijk 'volenti iniuria non fit', letterlijk: degene die wil (instemt) geschiedt geen onrecht. Op zijn minst betekent dit: het karakter van onrechtmatigheid (en immoraliteit) van een daad is afwezig in geval van een 'willen' van de kant van de betrokkene. Er bestaat dus niet zoiets als 'in zich ongeoorloofde handelingen', evenmin als zaken die op zich en buiten alle 'willen' om goed of juist kwalijk zijn. In strikte zin is het dan ook niet juist, zoals dikwijls gesteld wordt, dat het leven het hoogste rechtsgoed is. Als zodanig moet het in de wil zich uitende persoon-zijn beschouwd worden, ook geformuleerd als de waardigheid van het mens-zijn, omwille waarvan leven, lichamelijke integriteit enz. bescherming als rechtsgoederen genieten.³⁵

Er moet nu van uitgegaan worden dat mensen prijs stellen - hoge prijs zelfs, op hun leven, hun gezondheid, hun vrijheid enz. De presumptie moet dus zijn dat de genoemde zaken de bescherming van de rechtsorde verdienen en dat iedere aantasting ervan als een inbreuk, een iniuria, te beschouwen is, tenzij mensen van

³³ Zie H.J. Leenen, 'Medische experimenten op mensen in het gezondheidsrecht', in: W.H.G. Wolters (red.), *Medische experimenten met mensen; mogelijkheden en grenzen*, Bohn, Scheltema en Holkema, Utrecht 1980, pp. 218, 220.

³⁴ Het Duitse strafrecht bevat een 'Verbot von Fremdtötung, selbst bei Verlangen des Opfers (par. 216 StGB)', Eser, a.w., p. 392. Iets analoogs geldt voor het Amerikaanse recht, zie David W. Meyers, 'The Legal Aspects of Voluntary Medical Euthanasia', in: John A. Behnke, Sissela Bok (eds.), *The Dilemmas of Euthanasia*, Anchor Press, New York 1975, pp. 52, 65 noot 2 ('The consent of victim does not change the characterization of the homicide from murder to any lesser crime.'). Zie ook I. Möllering, *Schutz des Lebens, Recht auf Sterben. Zur rechtlichen Problematik der Euthanasie*, Enke, Stuttgart 1977, p. 73. Daarentegen worden in een aantal in het bijzonder continentaal-Europese landen (o.m. Zwitserland, Polen, Noorwegen, Denemarken, Italië en Griekenland) zwaardere en minder zware vormen van homicide onderscheiden. Daarbij wordt speciaal ook levensbeneming van een ander met diens instemming of op zijn verzoek als een minder ernstig delict dan moord beschouwd en worden op doding uit achtenswaardige motieven lagere straffen gesteld, zie Möllering, p. 75.

³⁵ De Duitse grondwet (art. 1.1) beschouwt inderdaad - terecht -- de menselijke waardigheid als datgene wat aan de basis van de hele rechtsorde ligt en waarvan de hele superstructuur van grondrechten, rechtsregels enz. de nadere invulling vormt. In dezelfde zin de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en de Internationale Verdragen inzake de Mensenrechten van 1966, getuige de preambules.

zichzelf uit te kennen geven dat het tegendeel het geval is. Van een goed dat door de betrokkene heel bewust niet als zodanig ervaren wordt, kan zinniger wijze niet gesteld worden dat het een goed is, evenmin als in zo'n geval op zinnige manier van bescherming, hulp³⁶ en dergelijke gesproken kan worden. Anders verzeilt men in het soort situaties dat ook door verdedigers van de opvatting van het objectief karakter van rechtsgoederen als navrant en mensonterend ondervonden wordt.³⁷

Tegen deze gedachtegang worden regelmatig twee soorten bezwaren ingebracht, het ene van pragmatische, het andere van principiële aard. Bij het eerste type bezwaren vecht men de principiële juistheid van de gedachtegang niet aan, maar betwijfelt men de mogelijkheid of ook opportuniteit van doorvoering ervan in de praktijk. Wanneer 'de willende geen onrecht geschiedt', is het uiteraard van cruciaal belang dat er van een werkelijk willen sprake is. Onomstotelijke zekerheid, zo luidt dan de standaardobjectie, laat zich in dat opzicht echter nooit bereiken. Dus blijft altijd de mogelijkheid bestaan dat er toch 'onrecht geschiedt'. Dat is juist, maar geldt dat ook niet voor zovele andere ingrijpende beslissingen in het leven, als de keuze voor een levenspartner, voor kinderen, voor sterilisatie, voor het afstaan van een nier voor transplantatiedoeleinden, voor het deelnemen aan een bemande ruimtevlucht? In al die gevallen wordt ervan uitgegaan dat er van vrijwilligheid en dus van een geldige wilsbeschikking sprake is, tenzij er duidelijk aanwijzingen zijn om het tegendeel aan te nemen. Waarom in ons geval de bewijslast opeens omkeren, een bewijslast bovendien waarvan het zo moeilijk gemaakt wordt om eraan te voldoen dat zelfs een 'ernstig en duurzaam verlangen' onvoldoende is? Een ander bezwaar van pragmatische aard tegen de gedragslijn om in geval van instemming (of zelfs van een verzoek) van de kant van de betrokkene niet langer aan het karakter van onrechtmatigheid van bepaalde handelingen vast te houden, is van utilistische aard. Tegen zo'n gang van zaken, zo is de gedachtegang, verzetten zich overwegingen van algemeen maatschappelijk belang: het werkbaar houden van de rechtsorde, het tegengaan van een erosie van normen en dergelijke.³⁸ Afgezien van het problematisch karakter van zulke hellend-vlak-redeneringen, wordt hier een categoriefout gemaakt: rechten laten zich niet utilistisch funderen en evenmin langs die weg weerleggen. Hun functie is juist om tegenover overwegingen van macro belang bescherming te bieden aan bijzondere belangen, die mogelijk totaal overspeeld zouden worden bij een eenzijdig bekijken van de dingen uit het oogpunt van het 'nut van het algemeen'. De rechtmatigheid van handelingen die op vrijwilligheid berusten laat zich derhalve niet utilistisch wegdeneren. Wel kan het zijn dat erkenning ervan zulke hoge maatschappelijke kosten met zich mee zou brengen dat noodgedwongen terughoudendheid betracht moet worden. Dat is echter iets anders dan zeggen dat rechten in

³⁶ Zo laat Stefan Zweig in zijn novelle 'Amok' de hoofdpersoon van de vertelling, de door zijn gevoelens ontspoorde - 'amok makende' - tropenarts, die per schip op terugreis is naar Europa, zijn gesprek met de ik-figuur afsluiten met de woorden: 'Bitte, bemühen Sie sich nicht...das einzige Menschenrecht [i], das einem bleibt, ist doch: zu krepieren wie man will...und dabei ungeschoren zu bleiben von fremder Hilfe' (St. Zweig, *Amok*, Insel, Leipzig 1930, p. 84).

³⁷ Zie bijvoorbeeld het oordeel van Löw met betrekking tot de in noot 9 geciteerde casus.

³⁸ Zie bijvoorbeeld Childress, a.w. (noot 12), pp. 38 en Böckle, t.a.p. p. 74.

dat geval niet bestaan: het is zeggen dat er helaas in een overmachtsituatie niets anders opzit dan tot beperkingen over te gaan, echter niet langer en verder dan die overmachtsituatie strikt vereist. En het blijft zo gezien een betreuenswaardig feit dat er op deze wijze met rechten omgegaan moet worden, een feit daarom dat niet te rechtvaardigen, hoogstens met pijn in het hart te aanvaarden valt.

Het zou echter kunnen zijn dat met dergelijke overwegingen het punt helemaal gemist wordt: dat het beginsel dat 'degene die wil geen onrecht geschiedt' mogelijk in alle andere levenssituaties terecht gehanteerd wordt, maar dat het bij het omgaan met leven en dood buiten de orde is - dat is bijvoorbeeld de positie van Thomas.³⁹ In dat geval zijn pragmatische argumentaties niet meer ter zake, omdat daarbij van de veronderstelling wordt uitgegaan dat het principe toepasbaar zou zijn, als er zich daarbij geen praktische moeilijkheden voordeden. Of die onoverkomelijk zijn of niet, daarover gaat dan precies de discussie. Die discussie verliest echter haar zin, wanneer de bezwaren zich tegen het principe als zodanig gaan richten. Dat is het geval, wanneer gesteld wordt dat het niet tot de bevoegdheden van mensen behoort om over het leven te beschikken, dat het dus niet ter zake doet of er van een 'willen' van de kant van de betrokkene sprake is, omdat de onrechtmatigheid (immoraliteit) van een levensbeëindigend handelen er in dit geval niet door opgeheven wordt.

2. Daarmee hebben we een principiële bezwaar tegen de aanname van een recht op sterven voor ons - tegelijk de tweede objectie van de vier die eerder aangeduid werden. Het is ook meteen het enige echt principiële argument tegen zo'n recht, hetzelfde trouwens en ook daar weer enige argument dat in principiële opzicht tegen euthanasie en suïcide kan worden ingebracht. Regelmatig is opgemerkt - Karl Löwith heeft er bijvoorbeeld op gewezen⁴⁰ - dat het een argument van religieuze bodem is, dat namelijk het leven als gave van God te begrijpen is, aan wie daarom ook alleen de beschikkingsmacht erover toekomt.

Het is niet onze bedoeling op deze plaats de discussie over dit argument te heropenen. We zouden er in dit verband alleen dit van willen zeggen, dat we hier met een vorm van religiositeit te maken hebben, die nog sterk in hiërarchische relaties van gezag en ontzag, van heer en ondergeschikte en in samenhang daarmee in termen van verordeningen denkt, terwijl daarnaast typen van religiositeit aanwijsbaar zijn, waarbij het accent op bevrijding van legalistische banden en op een besef van verwantschap met de goddelijke realiteit ligt. De gedachtengangen die het fundamentele bezwaar tegen een recht op sterven dragen, maken dus niet noodzakelijkerwijs deel uit van een religieuze kijk op de realiteit. Een religieuze levenshouding, anders gezegd, voert alles behalve onvermijdelijk tot een principiële afwijzing van het aan- nemen van een recht op sterven.

³⁹ *Summa Theol.* II, II, quo 64 art. 5.

⁴⁰ Karl Löwith, 'Die Freiheit zum Tode', in: Idem, *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Kohlhammer, Stuttgart 1966, p. 278. Löwith's oordeel wordt onderschreven door auteurs als Auer (a.w., p. 41), Holderegger en Kuitert (zie voor de laatste twee de reeds genoemde *Concilium*-aflevering (noot 3), resp. p. 87 en p. 94).

3. Een derde tegenwerping tegen het bestaan van een recht op sterven die regelmatig gehoord wordt en die belangwekkend is omdat daarbij gebruik gemaakt wordt van een argumentatie die uit de sfeer van het rechtendenken zelf stamt, is de volgende: aan een aantal fundamentele rechten, waartoe in ieder geval ook het recht op leven behoort, is reeds sinds de grote mensenrechtenverklaringen van de achttiende eeuwen dan tot in onze tijd toe het kenmerk van onvervreemdbaarheid toegeschreven. Nu wordt die term vaak in de onjuiste zin begrepen, als zou het om onaantastbare, onverliesbare rechten gaan, om rechten met andere woorden die de houder ervan door anderen niet ontnomen kunnen worden, ook en vooral door de staat niet.⁴¹

Inderdaad wordt aan basisrechten als het recht op leven ook dit karakter van ononttrekbaarheid toegekend - dat wordt door middel van termen als 'indefeasible' en 'imprescriptible rights' tot uitdrukking gebracht.⁴² Reeds in de middeleeuwen trouwens zijn leven, eer en eigendom rechtsgoederen die 'dem Zugriff des Gemeinwesens entzogen (sind)' en zo ook 'dem Herrscher gegenüber geschützt', en die een duidelijke grens markeren 'zwischen den Forderungen, die das Gemeinwesen an den Einzelnen stellen darf und der Freiheitssphäre des Einzelnen, die dem Zugriff des Gemeinwesens entzogen bleibt'.⁴³ Wanneer echter rechten onvervreemdbaar genoemd worden, is de strekking dat zij door de bezitter van het recht zelf niet aan anderen overgedragen kunnen worden. Deze rechten maken, zo is de gedachtegang, zozeer deel uit van het bestaan van de drager van die rechten, dat hij ze niet 'kan' opgeven.⁴⁴ Tot die onoverdraagbare rechten hoort naar algemeen besef het recht op leven. Leidt dit dan niet rechtstreeks tot het uitsluiten van de mogelijkheid van een recht op sterven of levensbeëindiging? Zo'n recht zou, zo redeneren bijvoorbeeld De Blois en Borst in hun commentaar op het Alkmaarse euthanasievonnissen,⁴⁵ immers impliceren dat van het recht op leven kan worden afgezien, anders gezegd: dat het vervreemdbaar is. Echter, zo vervolgen zij, tenminste naar geldend recht, waarvoor zij naar de jurisprudentie van het Europese Hof voor de Rechten van de Mens verwijzen, moet worden aangenomen dat van een aantal fundamentele rechten zoals het recht op persoonlijke vrijheid geen afstand gedaan kan worden. Na vastgesteld te hebben dat het alleszins aannemelijk is om ook het recht op leven tot die groep van onvervreemdbare rechten te rekenen, concluderen zij dan: 'Sommige

⁴¹ Zo laat al Schiller in zijn *Wilhelm Tell* een van zijn figuren spreken van de eeuwige rechten van de onderdrukten, 'die droben (in de hemel) hangen unveräusserlich und unzerbrechlich, wie die Sterne selbst' (vs 1280v), zodat ook de tiran ze niet kan aantasten.

⁴² Zie de Virginia Bill of Rights, art. 3 (vgl. ook 1) en de Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, art. 2.

⁴³ FeA. van der Heydte, *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*, Habel, Regensburg 1952, pp. 377v.

⁴⁴ In die zin spreekt Kant ervan dat 'jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte ...', I. Kant, 'Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis', *Ges. Schriften*, Akad.-Ausg. Bd. 8, Berlin 1912, p. 303.

⁴⁵ *Nederlands Juristen Blad*, 12 nov. 1983, pp. 1249-1252.

rechten zijn blijkbaar zo fundamenteel dat ook de rechthebbende daarover niet kan beschikken.⁴⁶ Uit de context van het citaat wordt duidelijk dat de auteurs, wanneer zij de rechthebbende de beschikking over bepaalde rechten vanwege het fundamenteel karakter ervan ontzeggen, zij hem de beschikking over de zaak waarop het recht betrekking heeft ontzeggen, in dit geval dus over het leven. Dat blijkt er onder meer uit dat zij zich tegen een uitspraak van Leenen richten dat '(h)et recht op leven alleen zin (heeft) als men over dat leven kan beschikken'⁴⁷

Nu betekent een recht hebben: de ruimte hebben je wil op een bepaalde wijze uit te oefenen, zonder daartoe echter verplicht te zijn: een recht op vrije meningsuiting betekent niet de plicht tot uitoefening ervan. Dit 'discretionaire' element is wezenlijk voor de rechtenidee als zodanig. Het brengt, zoals al gezegd is, tot uitdrukking dat in het rechtendenken de mens als vrij beslissende persoon centraal staat. Door dit element weg te nemen tast men de hele visie op mens-zijn en moraliteit aan die aan het denken in termen van rechten ten grondslag ligt, gebruikt men met andere woorden de rechtenidee - juist bij de meest fundamentele rechten! - in oneigenlijke zin. Op deze wijze van wezenlijke betekeniscomponenten ontdaan blijken uitspraken over rechten feitelijk in uitspraken over plichten getransformeerd te zijn. Het hele spreken in termen van rechten is dan niet alleen overbodig geworden, zoals de redundantie- 'theorie' van rechten inderdaad stelt (alles wat in het idioom van rechten gezegd wordt, kan zonder betekenisverlies in het plichtenidioom vertaald worden), maar sterker nog verwarringwekkend. Dat mag nu allemaal nog zo waar zijn, maar blijft desondanks het feit niet recht overeind staan dat een aantal fundamentele rechten zoals het recht op leven als onvervreemdbaar gelden?

De vraag die dan gesteld kan worden is, of het recht op leven zich zo laat interpreteren, dat aan de onopgeefbaarheid ervan vastgehouden kan worden zonder dat daardoor het element van discretie dat, als gezegd, voor de idee van een recht als zodanig kenmerkend is, geofferd hoeft te worden. Het antwoord op die vraag moet gezocht worden in een richting die al door Joel Feinberg⁴⁸ gewezen is, namelijk door tussen twee vormen van vervreemden te onderscheiden: van het recht zelf en van de zaak waarop het recht betrekking heeft. In het eerste geval geeft men het recht in kwestie definitief op, kan er daarna ook geen beroep meer op doen. In het andere geval ziet men van de zaak af; men oefent het recht onder bepaalde omstandigheden of zelfs ook voorgoed niet uit. Alleen: geen gebruik van een recht maken betekent niet dat men het recht niet zou bezitten en er gebruik van zou kunnen maken wanneer men dat zou willen. Zo zou men al zijn bezittingen weg kunnen schenken zonder daarmee ook het recht te verliezen dingen in eigendom te hebben voor het geval men dat zou wensen. Met betrekking tot een bepaalde zaak een zwijgplicht aangaan betekent iets anders dan zichzelf definitief monddood te maken door afstand te doen van het recht op vrije meningsuiting.

⁴⁶ T.a.p., p. 1251.

⁴⁷ Leenen, a.w. (zie noot 8), p. 218; t.a.p. (noot 44), p. 1250. 222

⁴⁸ Joel Feinberg, 'Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life', in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 7 (1978), pp. 93-123.

Rechten, zo hebben wij gesteld, horen wezenlijk tot het mens-zijn als persoon-zijn. Zij veronderstellen deze zijnswijze en beschermen die. De idee van de onvervreemdbaarheid van bepaalde fundamentele rechten brengt nu tot uitdrukking dat die rechten dermate met het basiskenmerk van het menszijn, het persoon-zijn, verweven zijn, dat zij niet opgegeven kunnen worden zonder dat men zijn bestaan als mens tot in de wortel aantast. Ik kan (vrijwillig!) verreikende verplichtingen aangaan die mijn persoonlijke vrijheid op verregaande wijze inperken, maar mijn bestaan moet daarna als een persoonlijk bestaan met eigen beslissingsmogelijkheden herkenbaar blijven. Ik kan met andere woorden niet de beslissingsbevoegdheid over mijn leven onherroepelijk en voorgoed uit handen geven en nog slechts een 'levend instrument' (Aristoteles' definitie van de slaaf)⁴⁹ in de handen van anderen zijn. Ik kan, anders gezegd, mijn recht op persoonlijke vrijheid niet restloos opgeven, zonder een streep door mijn zijn als mens te halen. Wat voor het recht op persoonlijke vrijheid geldt, geldt evenzo voor het recht op leven. Leven is een zo elementaire voorwaarde van wat mensen verder zijn, dat bestaan als persoon zonder bescherming van dat leven niet denkbaar is. Een situatie waarin ik geen enkele zekerheid met betrekking tot mijn leven zou hebben, zowel in de zin dat er door anderen volstrekt willekeurig mee omgesprongen kan worden als in de zin dat ik geen idee zou hebben hoe en waarmee ik me morgen weer door het leven zal slaan, 'is geen leven'. Bij iedere redelijke invulling van het begrip 'wil' kan ik echter niet geacht worden een dergelijk bestaan te willen. Ik 'kan' daarom geen afstand doen van het recht op leven, waarmee ik immers zou aangeven dat ik op dit uiterst 'vitale' punt niet meer hoef mee te tellen en au sérieux genomen te worden. Dat echter, nogmaals, 'kan' ik niet willen. Inderdaad moet daarom het recht op leven als een onvervreemdbaar, onopgeefbaar recht beschouwd worden. Kan ik dus als persoon niet anders willen dan dat anderen mijn recht op leven respecteren, de vraag doet zich voor of het denkbaar is dat ik van dat recht in een gegeven situatie geen gebruik zou maken, scherper gezegd: of het met mijn persoon-zijn te verbinden is dat ik van de zaak, van het leven zelf dus, zou afzien. Dat nu lijkt mij heel wel mogelijk. Weliswaar liggen de dingen hier in vergelijking met de boven gegeven andere voorbeelden van het recht op eigendom, op persoonlijke vrijheid en op vrijheid van meningsuiting in zoverre anders, dat daar de prijsgeve van de zaak de mogelijkheid onverlet laat om het recht op een later tijdstip weer uit te oefenen, terwijl het opgeven van het leven betekent dat de basis voor het uitoefenen van het recht weggevallen is. Wanneer wij ervan uitgaan dat er een weloverwogen kiezen voor de dood bestaat, bijvoorbeeld omdat mensen de eigen aftakeling als persoon niet langer willen meemaken of zelfs vóór willen zijn, of omdat zij, door een hoge dwarslesie bijvoorbeeld ten gevolge van een ongeluk, volstrekt niet meer kunnen zijn wie zij willen zijn, dan is die keuze voor het prijsgeven van het leven een (mogelijk de laatste) hoogstpersoonlijke daad. Het prijsgeven van het leven onder zulke omstandigheden strookt derhalve met de basisidee van rechten om dezelfde reden als een opgeven van het recht op leven daarmee niet te verbinden is.

De objectie was, dat van een recht op sterven geen sprake kan zijn vanwege het kenmerk van onvervreemdbaarheid dat aan het recht op leven eigen is, waarin de onopgeefbaarheid van het leven zelf opgesloten zou liggen. De conclusie van het voorafgaande kan zijn dat deze tegenwerping geen steek houdt, daar het opgeven van het leven geenszins in strijd hoeft te zijn met de onopgeefbaarheid van het recht op leven.

⁴⁹ Aristoteles, *Politica*, I, 4, 5.

Sterker nog: van beide is een interpretatie mogelijk die ze in dezelfde richting doet wijzen, die namelijk van het beschermen van het persoonskarakter van het mens-zijn.

4. Een laatste argument tegen de aannemelijkheid van een recht op sterven, waar we nog kort aandacht aan willen besteden en dat een zekere verwantschap met de juist besproken tegenwerping vertoont, is het volgende: de idee van een recht houdt in dat de rechthebbende over de zaak in kwestie kan beschikken. Beschikken, disponeren, echter doet men over een object, in het bijzonder over iets dat men in eigendom heeft. Het is daarom niet toevallig dat wanneer in termen van rechten gesproken wordt, er nogal wat uitdrukkingen gebezigd worden die in de sfeer van de eigendom thuishoren: een recht, als ook de zaak waarop het recht betrekking heeft, is van iemand, is zijn bezit, behoort hem toe - het gaat kortom om een relatie van hebben, niet van zijn.⁵⁰ Een recht op sterven zou dus inhouden dat wij over leven en dood als over zaken zouden kunnen disponeren. Kan het leven echter wel beschouwd worden als iets dat we hebben, als een goed waarover te beschikken valt, een 'commodity' zoals men zich in het Engels uitdrukt, iets kortom waartoe we in een externe relatie staan en dat dan ook 'vervreemd' kan worden als alle eigendom? Is het leven niet eerder iets dat we zijn, zodat de verhouding tot ons leven, evenmin als tot ons lichaam trouwens, niet adequaat in termen van eigendom, van disponeren en dergelijke tot uitdrukking kan worden gebracht, en dus ook niet in termen van een recht? Dat zou overigens niet alleen repercussies hebben voor een recht op sterven, maar ook voor een recht op leven, op lichamelijke integriteit enz. Zouden die uitdrukkingen te handhaven zijn, dan zouden zij zo geherinterpreteerd moeten worden, dat daaruit de component van het beschikken verwijderd is. Daarmee zijn we terug bij een punt dat al eerder ter sprake was: dat op die manier van het rechtenconcept niet meer dan het plichtenconcept in een ander gewaad overblijft, waarmee het zijn specifieke eigen gezicht verliest. Inderdaad hebben filosofen de mens naturalistisch zozeer met zijn leven of de drang tot leven geïdentificeerd, dat iedere vorm van afstand nemen van dat leven uitgesloten is. Zo valt voor Spinoza de mens (überhaupt ieder zijnde) samen met het streven zijn bestaan te handhaven. En dit is geen empirische, contingente waarheid, die mogelijk in de meeste of zelfs alle bekende gevallen opgaat, die echter ook anders kan luiden, maar een noodzakelijke waarheid.⁵¹ Daarom kan naar Spinoza's overtuiging zelfdoding nooit van binnenuit komen, maar slechts aan onmacht, aan het overmand worden door externe factoren toegeschreven

⁵⁰ De Duitse term 'Eigentum' is evenals 'Eigenschaft' afgeleid van het oud-Hoogduitse 'eigan' = hebben. Zie het artikel 'Eigentum' in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 11, Klett, Stuttgart 1975, pp. 65-115 van de hand van Dieter Schwab, die de kern (het grondpatroon, 'Muster') van het eigendoms- begrip bij alle gedaanteverwisselingen ziet in de subject/object-relatie, t.a.p., p. 65.

⁵¹ Dat ieder zijn bestaan, voor zover het aan hem ligt, poogt in stand te houden, is 'evenzo noodzakelijk waar als dat het geheel groter is dan zijn deel', *Ethica*, IV, prop. 18 schol.

worden.⁵² Ook Hobbes en Locke spreken in dit verband van een niet-kunnen van de mens. We komen hier in werkelijk diep water van de mensbeschouwing terecht, bij de interpretatie van de eigenaardige zijnswijze van de mens die maakt dat hij zijn lichaam, zijn geaardheden en capaciteiten, zijn levensgeschiedenis en zo ook zijn leven, zowel is als heeft. Het zou ver buiten het bestek van dit artikel voeren om daar verder op in te gaan. Voldoende is op dit moment de vaststelling dat de mens met zijn natuurlijke uitrusting, dus ook zijn leven, niet samenvalt, maar door een vermogen tot distantie nemen ten opzichte van 'zichzelf' gekenmerkt is en op die wijze zijn identiteit altijd nog schept. Enerzijds 'zijn' mensen dus hun lichaam, hun karakter, hun gesitueerd zijn in een bepaalde tijd en een bepaald sociaal milieu - het is juist één van de inzichten van modern filosofen dat het 'zelf' van mensen, wel ver ervandaan iets vrijzwevends te zijn, tot die gegevens van hun bestaan een heel speciale, onverwisselbare betrekking bezit. Anderzijds is het kenmerkende van de menselijke zijnswijze dat het mogelijk is buiten al die gegevens van het bestaan te treden, er tegenover positie te kiezen en er iets mee te doen. In die zin krijgt de relatie ermee een zeker karakter van hebben en ontstaat daarmee een mogelijkheid van beschikken over. Alle beslissen trouwens heeft deze subject/object-structuur. Voor zover wij dus beslissingen over eigen bestaan nemen, objectiveren we aspecten ervan en disponeren we daar-over. Ook met ons leven kunnen we dat doen: erover beschikken in de directe zin van een Jan Pal ach of een pater Kolbe of op de meer indirecte wijze van het weigeren van verdere medische behandeling of van het bewust nemen van grote risico's, bijvoorbeeld bij stuntvliegen. In de objectie schuilt dus het juiste inzicht dat wij tot ons leven, ons lichaam en andere zaken waarop *juist* de meest fundamentele rechten betrekking hebben, niet in een relatie van pure uitwendigheid, van hebben in strikte zin staan. Voor zover echter de mens tot alle gegevens van het bestaan, daaronder ook het leven, in meerdere of mindere mate distantie kan nemen, in die mate ook *is* het rechtenconcept toepasbaar om morele aangelegenheden bespreekbaar te maken. Er is, zoals we boven gesteld hebben, een zin waarin fundamentele rechten zozeer deel uitmaken van de kern van ons mens-zijn, dat ze als 'onvervreemdbaar', als daarvan onlosmaakbaar beschouwd moeten worden. Van de gegevens van ons mens-zijn, daarbij inbegrepen het leven, geldt dat niet.

Een minder gelukkige benadering?

Met het voorafgaande is op een naar wij menen bevredigende wijze gerepliceerd op een aantal bedenkingen tegen een recht op sterven. Desondanks is het niet denkbeeldig dat er twijfel blijft bestaan, of het wel zo gelukkig is aangelegenheden die het omgaan met leven en dood betreffen in termen van het rechtenidoom te bespreken met alle boventonen van dien. Gaat het hier immers niet om zeer persoonlijke en daarom uiterst

⁵² Ibid.; vgl. II, prop. 49 scho1., waar degene die zich ophangt in één adem genoemd wordt met mensen die voor ezels gehouden moeten worden en met kinderen, dwazen en waanzinnigen, mensen kortom die (nog) niet *compos mentis* zijn.

tere dingen in het mensenleven? En is hier daarom niet een benadering in termen van zorg, toewijding en genegenheid veel beter op haar plaats dan in termen van rechten met de wat harde klank die daarbij hoort? Rechten immers horen tot de 'koudere' kant van het morele spectrum - rechtvaardigheid geldt als een 'koude' deugd, waarbij zaken als onpartijdigheid, het oordelen 'zonder aanzien des persoons' centraal staan. Waar in termen van rechten gedacht wordt, gaat het om situaties die althans potentieel conflictueus zijn, situaties dus waarbij de ene persoon tegenover de andere komt te staan en er dan lijnen getrokken worden die aangeven, waarop mensen aanspraak kunnen laten gelden tegenover anderen die er van zichzelf uit niet spontaan toe neigen hun 'het hunne' te geven.

Het is duidelijk dat dit niet de atmosfeer is die het best past bij die dingen die in het menselijk bestaan het meest kostbaar, maar tegelijk ook het meest kwetsbaar zijn: vriendschap, toewijding, tederheid, intimiteit, liefde - we zijn dan bij de 'wanne', maar tegelijk zachte kant van het morele spectrum. Zou ook het omgaan met sterven en dood onder moreel gezichtspunt niet allereerst van hieruit benaderd moeten worden? Is dus niet al de vraag of er een recht op sterven bestaat, aanduiding van een minder gelukkige benadering van de morele problematiek die hier ligt?

Ja en nee. Ja, voor zover hier inderdaad aspecten van wat een 'vervuld mens-zijn' betekent ter sprake zijn die in het rechtenperspectief niet of slechts gebrekkig een plaats kunnen vinden. In die zin is het rechtenidoom te arm om er het hele veld van morele fenomenen op adequate wijze mee te kunnen bestrijken. Maar daarnaast moet de zojuist gestelde vraag ook met een neen beantwoord worden. Het heeft met andere woorden zijn goede zin om ook in het verband van het omgaan met dood en leven aan het rechtendenken een plaats in te ruimen. Menselijke verhoudingen staan immers maar zeer ten dele in het teken van directe tussenpersoonlijke genegenheid en zorg, en kunnen dat ook maar tot op zeer bepaalde hoogte. Voor zover nu in het onderling verkeer mensen elkaar minder na staan - dat kan heel goed zelfs in zogenaamde primaire relaties het geval zijn -, in die mate is een denken in termen van rechten meer op zijn plaats. Rechten immers geven minimumdrempels aan van consideratie voor de belangen en behoeften van anderen - spannen in die zin een vangnet -, waar dat rekening houden met anderen niet op vanzelfsprekende wijze door een houding van toegenegenheid gegarandeerd is. Deze door rechten geschapen waarborgen zijn - uiteraard - gedacht voor situaties waarin mensen voor hun welzijn in belangrijke mate afhankelijk zijn van of aangewezen zijn op anderen. Dat kan nog in twee opzichten het geval zijn: allereerst langs de weg van wat de gemeenschap als zodanig door het begunstigen of tegengaan van bepaalde gedrags- en voorstellingswijzen aan leefmogelijkheden schept dan wel juist wegneemt; en daarnaast in horizontaal opzicht zoals het wel heet waar het de directe interactie tussen mensen betreft. Liggen de zaken met betrekking tot leven en sterven nu wezenlijk anders dan in het algemeen in het menselijk leven het geval is, namelijk dat we vaak in sterke mate afhankelijk zijn van onze omgeving? De vraag stellen is haar beantwoorden. In algemeen opzicht denke men slechts aan het zware taboe dat eeuwenlang op de suïcide gelegen heeft, die in een nog niet eens zo ver verleden - in Engeland bijvoorbeeld pas in 1961 - uit de strafrechtelijke sfeer gehaald is - de daad zelf, wel te verstaan: hulp bij zelfdoding is, als bekend, nog steeds strafbaar⁵³ -, en waarvan de laatste overblijfselen er nog steeds op wachten opgeruimd te worden. Maar wel allereerst is in dit verband vanzelfsprekend aan de

⁵³ Wetb. v. Strafr., art. 294; zie ook boven noot 29.

problematiek van de euthanasie zelf te denken, aan het aanvaard-zijn (of juist niet) van bepaalde vormen van euthanatisch handelen en wat dit meer in het algemeen voor de gang van zaken in ziekenhuizen, verpleeggoorden, huisartsenpraktijken enz. betekent.

Niet alleen echter in dit algemene opzicht, maar vooral ook in concrete situaties zijn mensen, wanneer het om leven en sterven gaat, in sterke mate afhankelijk van hun medemensen: van artsen, verplegenden (al ofniet beroepsmatig), familieleden en mogelijk nog anderen, geestelijken bijvoorbeeld. Nogmaals zij verwezen naar gevallen als die van mevrouw Lejeune⁵⁴ of van de door een hoge dwarslesie vrijwel totaal verlamde hoofdpersoon van het allerminst buiten de realiteit staande toneelstuk *Wie z'n leven is het nou eigenlijk?* van de Engelse schrijver Brian Clark.⁵⁵ Steeds gaat het om mensen die bij alles wat er met hen gebeurt totaal afhankelijk geworden zijn van wat anderen denken en vinden.

De geadresseerde van het recht

Tegen een dergelijke achtergrond nu is het alleszins zinvol om ook in de context van het omgaan met dood en leven aan het denken in termen van rechten een rol en functie toe te kennen. Die functie is hier geen andere dan elders, te weten het au sérieux nemen van de betrokkenen als personen met een eigen wil en opvatting van welzijn. Wie, zo is dan de vraag, is daarmee aangesproken en op welke wijze? Allereerst, om bij het straks gemaakte onderscheid van algemeen en concreet niveau te blijven, de samenleving als geheel. Deze zou in de persoon van de wetgever, die haar in politiek-juridisch opzicht vertegenwoordigt, het recht op een menswaardig sterven dienen te honoreren door de mogelijkheid tot euthanasie te openen, in ieder geval op uitdrukkelijk verzoek van de betrokkene, en daarnaast in gevallen - te denken is aan de bekende categorieën van irreversibel comateuze patiënten en zwaar gehandicapte pasgeborenen - waarin aan minimale gezichtspunten van wat menselijk en een mens passend is niet meer voldaan is en redelijkerwijze aangenomen mag worden dat de betreffende een voortleven onder deze omstandigheden niet gewild zou hebben. Daarnaast zou het ongeclausuleerde verbod van hulp bij zelfdoding, zoals dat nog steeds in artikel 294 van ons Wetboek van Strafrecht staat, herzien moeten worden. Onnodig te zeggen dat dit 'hulpverlenend' handelen toetsbaar moet zijn, speciaal op het stuk of het om een 'gewilde' suicide gaat; maar het gaat hier om het principe. Wat het niveau van het concrete verkeer tussen mensen betreft, het lijkt zo langzamerhand tamelijk onomstreden te zijn - alhoewel: men herinnere zich de aarzelende opstelling in deze van iemand als Childress -, dat anderen er verkeerd aan doen tegen de wil van de betrokkene door te gaan met levensverlengend handelen. Wij hebben echter al in het kader van de betekenisanalyse van de uitdrukking 'recht op sterven' menen te mogen concluderen, dat het met het oog op de achterliggende idee niet consistent is om die

⁵⁴ Zie noot 9.

⁵⁵ *Whose life is it anyway?*

uitdrukking als een recht op een natuurlijke dood in biologische zin en niet meer te lezen. Dat roept derhalve de uiterst netelige vraag op, of het recht op sterven niet alleen als een negatief, maar ook als een positief recht opgevat moet worden, of er dus in het recht op sterven niet alleen een plicht opgesloten ligt zich niet (langer) tegen de dood te verzetten, maar ook een plicht om de dood in bepaalde gevallen actief naderbij te brengen. Er zijn, lijkt me, inderdaad gronden om die vraag in bevestigende zin te beantwoorden. Moraliteit immers heeft naar wel algemene overtuiging niet alleen een verbods- maar ook een gebodskant: niet alleen verbiedt zij het aantasten van andermans persoon en welzijn, zij gebiedt ook zich in positieve zin voor die ander en zijn welbevinden in te zetten.⁵⁶ Dat er zo'n moreel beginsel bestaat dat hulp aan anderen tot een plicht maakt, is nauwelijks omstreden. De vraag is eerder *wat* dat beginsel meer precies vraagt, hoever het reikt en voor welke situaties het geldt - in ons geval dus of het, in bepaalde situaties althans, ook de plicht betekent anderen bij de beëindiging van hun leven te helpen.⁵⁷

Een bekende onderscheiding in de ethische theorie is die tussen plichten in een meer en in een minder stringente zin, in de Engelstalige literatuur bekend als 'duties of perfect and of imperfect obligation'. In de bewoordingen van John Stuart Mill, die de benaming van die verplichtingen overigens slecht gekozen vond: 'In the more precise language of philosophic jurists, duties of perfect obligation are those duties in virtue of which a correlative right resides in some person or persons; duties of imperfect obligation are those moral obligations which do not *give* birth to any right.'⁵⁸ Het verschil is dus dat de verplichting in stringente zin betrekking heeft op wat men een aanwijsbare andere persoon verschuldigd is, die er dan ook aanspraak op kan maken dat men zijn verplichtingen tegenover hem nakomt. Men bevindt zich hier in de sfeer der rechtvaardigheid: zijn verplichtingen niet nakomen is anderen - aanwijsbare anderen - onrecht doen. In het andere geval, bij de plichten in een minder nadrukkelijke zin, is er weliswaar een verplicht zijn tot bepaalde handelingen, alleen niet direct ten opzichte van bepaalde personen. Zo kan men inderdaad van een plicht van de bewoners van de rijke landen in de wereld spreken om iets aan de armoede in de 'arme' landen te doen,

⁵⁶ Bijvoorbeeld door het verzachten van zijn leed en lenigen van zijn nood. Zie bijvoorbeeld nogmaals Thomas Morus, *Utopia* (zie noot 9), p. 163: het moet beschouwd worden als 'praiseworthy in humanity's name that one man should provide for another man's welfare and comfort - if it is especially humane (and humanity is the virtue most peculiar to man) to relieve the misery of others and, by taking away all sadness from their life, to restore them to enjoyment ...'.

⁵⁷ We spreken hier in termen van verplichtingen, omdat het er in deze samenhang om gaat vast te stellen wat de consequenties in het tussenmenselijke verkeer van een recht op sterven zouden zijn. Rechten immers komen tot werking door de repercussies die zij voor de gedragingen van anderen hebben. Wanneer wij hier van de erkenning van het algemene beginsel uitgaan dat er een positieve plicht tot hulp aan anderen bestaat, dan vloeit in het rechtenperspectief die plicht voort uit het persoon-zijn van die anderen, waar zij zelf niet in staat zijn voor de vervulling van minimale voorwaarden voor dat persoon-zijn te zorgen.

⁵⁸J. St. Mill, *Utilitarianism, On Liberty, and Essays on Bentham*, ed. Mary Warnock, World Publ. Co., Cleveland 1962, p. 305. 230

zonder dat dat een gerichte plicht ten opzichte van heel bepaalde individuen of groepen daar ter plaatse is, die er dan ook recht op zouden kunnen laten gelden ten opzichte van aanwijsbare personen of groepen in ons deel van de wereld. Er is met andere woorden bij dit soort verplichtingen - die dan ook als plichten van welgezindheid en niet van gerechtigheid worden aangeduid - veel meer speelruimte en eigen keus aan de kant van degenen die daarmee aangesproken zijn.

Meestal wordt nu het verlenen van hulp tot het laatste soort verplichtingen gerekend - tenzij er bijzondere relaties in het spel zijn als die van ouder tot kind, waarin gerichte verplichtingen van de eerste soort naar de aard ervan opgesloten liggen. Dat zou er dus op uitkomen dat er misschien in bepaalde gevallen sprake zou kunnen zijn van een verplichting zelfs tot het bieden van hulp bij levensbeëindiging, dat het dan echter niet om een verplichting in stringente zin kan gaan die met een recht aan de andere kant, hier dus een recht op sterven, correspondeert.

Toch zou ik de aannemelijkheid van een dergelijk recht in de meer dan alleen negatieve zin, zoals eerder beargumenteerd is, willen volhouden, met daaraan beantwoordend een verplichting tot hulpverlening in de meer nadrukkelijke zin. De tweedeling stringente tegenover minder stringente verplichtingen is zeker niet absoluut, maar moet als een meer of minder geschikt middel gezien worden om de verschijnselen van de morele ervaring te ordenen. Naarmate, zo kan men zeggen, de behoefte aan hulp dringender is, iemand dus meer in een noodsituatie komt, en er personen aanwijsbaar zijn die min of meer 'natuurlijkerwijs' aan de hulp vraag in die situatie tegemoet zouden kunnen komen, in die mate wordt het minder aanvaardbaar de hulpvragende persoon aan zijn lot over te laten. Dat wil zeggen: in die mate ook verdicht zich de algemene verplichting tot hulpverlening tot een verplichting in sterke zin, en kan er als keerzijde daarvan van een recht op hulp gesproken worden. Zou nu - retorische vraag - een situatie die door de betrokkene als uitzichtloos en onleefbaar ervaren wordt, niet bij uitstek zo'n situatie zijn waarin zelf-zijn en welbevinden in de meest elementaire zin in het geding zijn, en mensen aanspraak op hulp mogen maken, waar zij zichzelf niet (meer) kunnen helpen?

Kan het echter niet zijn dat hier mensen die als gezegd min of meer 'natuurlijkerwijs' voor hulpverlening in aanmerking komen, in een voor hen onmogelijk parket terechtkomen? Wordt hier niet in moreel opzicht iets onmogelijks van hen gevraagd, en kan het hier dus nooit om het correlaat van een recht gaan? De plicht tot hulp, hier dus uit een recht voortvloeiend gedacht, wordt in de ethische theorie doorgaans aan twee voorwaarden gebonden, de één van 'mandatoire' (gebiedende), de andere van 'permissieve' (veroorlopende) aard.⁵⁹ De eerstgenoemde, 'mandatoire' conditie houdt dan in dat het uitgesloten is anderen te helpen door middel van handelingen die op zichzelf ontoelaatbaar zijn. Zo is het volstrekt onaanvaardbaar iemand die dringend behoefte heeft aan een harttransplantatie, nu daardoor te helpen dat men het orgaan dat men zo hard nodig heeft, bij een ander uitneemt die nog niet gestorven is. De andere, 'permissieve' voorwaarde is, dat iemand niet gehouden kan worden het welzijn van anderen te bevorderen tegen de prijs van hoge offers voor zichzelf.

⁵⁹ Zie bijvoorbeeld Alan Donagan, *The Theory of Morality*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1977, pp. 85v.

Wat de eerste voorwaarde betreft, daartegen wordt in het geval van het bieden van hulp bij het sterven niet gezondigd. Het handelen is hier immers in overeenstemming met de werkelijke - of, als dat argument gezond is, met de veronderstelde - wil van de betrokkene, en daarom in het rechtenperspectief moreel correct overeenkomstig de grondstelling 'volenti non fit iniuria'. Niemands wil wordt hier gebrusqueerd, al helemaal niet ter bevordering van andermans welzijn. Integendeel. Daarom kan hier ook van 'hulp' gesproken worden, omdat er gehandeld wordt in overeenstemming met de wil van de betrokkene en zijn opvatting van welzijn. Wat de 'permissieve' voorwaarde betreft, als gezegd kan van niemand gevraagd worden anderen te hulp te komen, wanneer dat tot aanzienlijke schade voor de hulp biedende persoon zelf zou leiden. Daarbij valt in verband met ons thema uiteraard aan de psychologische kant van de zaak te denken. Maar wel allereerst aan de principiële kant: het kan van mensen niet verlangd worden - zover kan een recht dus niet strekken - om over diepgewortelde overtuigingen heen te stappen en zo zichzelf en eigen identiteit te compromitteren. Tenzij nu op deze manier dingen van mensen verlangd worden die door hen als onredelijk of onmogelijk ervaren worden, blijft de verplichting tot helpen van kracht, zo kan men de strekking van de 'permissieve' voorwaarde ook formuleren, en wel te sterker, naarmate de hulp urgenter nodig is. Wanneer in een situatie van steeds hoger opgelopen nood de hulp geen andere voor de betrokken persoon aanvaardbare vorm meer kan aannemen dan hulp bij levensbeëindiging, dan mag de verplichting tot een dergelijke hulp geacht worden te corresponderen met een recht op een menswaardig sterven.

Besluit

Alles overziende menen we te mogen stellen dat er inderdaad goede redenen zijn om het bestaan van een recht op sterven met de implicaties van dien aan te nemen. Daarmee is in geen geval de euthanasiediscussie nu ook tegelijkertijd beslist, zeker niet. Daarvoor spelen er te veel andere zaken mee. Zou bijvoorbeeld aan het hellend-vlak-argument in het kader van de euthanasieproblematiek een reële betekenis toekomen, dan zou dit belangrijke repercussies hebben voor de mate waarin het recht kan worden gehono-reerd. Niettemin, er zouden zeer sterke gronden van algemeen-maatschappelijke aard aangevoerd moeten worden om een recht op sterven te beperken of zelfs te overspelen - dat ligt opgesloten in de idee van wat een recht is en geldt dus ook hier. Die gronden zouden echter grotendeels van pragmatische aard zijn en liggen in de sfeer van het optreden van bedenkelijke en tegendraadse neveneffecten bij de doorwerking van de erkenning van een recht op sterven in de praktijk. Pragmatische overwegingen echter kunnen principiële standpunten niet weerleggen, hoogstens de betekenis ervan in de praktijk relativiseren. Bedenkingen uit de praktische sfeer doen er daarom geen afbreuk aan, dat uit principieel oogpunt het recht op een menswaardig sterven geacht mag worden voor zijn deel, namelijk waar het het levenseinde betreft, bij te dragen aan de humanisering van het menselijk bestaan.