

Postmortale orgaandonatie en de grenzen van autonomie

door Jos Straathof

ANR 397206

Masterscriptie studie Filosofie

Faculteit Geesteswetenschappen, departement Filosofie

Begeleider: dr. B. van de Ven

Universiteit van Tilburg

November 2010

Inhoudsopgave:

Inleiding	3
I. Autonomie: van Kant tot kiezen op de markt	6
<i>Postmortale orgaandonatie: de huidige rol van autonomie</i>	11
II. Het onoplosbare probleem van autonomie en orgaandonatie	13
<i>MacIntyre: de verdwijning van het telos</i>	13
<i>Sandel: de beperkingen van moreel individualisme</i>	17
III. Morele betrokkenheid in het politieke discours	21
<i>Het menselijk leven als eenheid</i>	23
<i>De terugkeer van het levensverhaal in de publieke ruimte</i>	26
IV. Autonomie, overheidsbeleid en orgaandonatie	29
V. Conclusie	33
Literatuur	34

Inleiding

Autonomie is in de westerse samenleving een uiterst belangrijke waarde. In Nederland is het bijvoorbeeld ‘een kernwaarde’ van het medisch-ethisch beleid van de overheid (Bussemaker 2007). Een probleem daarbij is dat er verschillende opvattingen bestaan over wat autonomie inhoudt. In de hedendaagse dominante versie, die we ook terug vinden in het overheidsbeleid, wordt autonomie veelal gelijkgesteld met de vrije keuze van het individu om allerlei (heteronome) doelen na te streven.

Ik wil in deze thesis onderzoeken of autonomie als waarde de belangrijke rol zou moeten spelen, die ze nu in het overheidsbeleid krijgt. Ik ben op zoek naar de grenzen en de begrenzings van autonomie en wat de uitkomsten hiervan moeten betekenen voor het beleid van de overheid. Bij dit onderzoek gebruik ik als rode draad de casus van postmortale orgaandonatie. Het is niet alleen een kwestie waarbij autonomie een cruciale rol speelt; het is ook een maatschappelijk probleem waarbij de overheid al jarenlang tevergeefs tracht met allerlei maatregelen het tekort aan donororganen terug te dringen.

Het is altijd risicovol om gevolgtrekkingen te verbinden aan één enkele casus. Er zullen ongetwijfeld allerlei andere maatschappelijke situaties en problemen zijn, waarbij argumenten spelen, die hier niet aan bod komen. Toch geloof ik dat bevindingen naar aanleiding van het probleem van postmortale orgaandonatie minimaal richtinggevend kunnen zijn. Er zijn weinig onderwerpen waar autonomie zó speelt als bij beslissingen over het eigen lichaam. Tegelijkertijd moet een overheid afwegingen maken die grote gevolgen kunnen hebben voor medemensen in problemen.

Als er de afgelopen jaren één ding duidelijk is geworden, is het wel dat een beleid, waarbij autonomie in de betekenis van keuzevrijheid centraal staat, niet leidt tot een toename van het aantal donoren. Ieder jaar sterven er ongeveer 200 mensen door het tekort aan donororganen. Voortgestuwd door allerlei overtuigingen, buigen politici van verschillende partijen zich al jarenlang over ‘beslissystemen’ en de mogelijke opbrengst ervan aan donororganen.

Voor de duidelijkheid schets ik hier kort de stand van zaken. Volgens de huidige Nederlandse wet is iemand alleen donor als hij of zij daar nadrukkelijk zelf voor heeft gekozen, het zogeheten ‘nee, mits’- systeem. Een ‘nee, mits’- systeem voorkomt dat

iemand donor wordt zonder dat hij dit wil. Wie geen keuze maakt, schuift de beslissing over orgaandonatie door naar de nabestaanden, die in de praktijk vrijwel altijd een negatieve keus blijken te maken. Van de 5,3 miljoen Nederlanders die hun keuze om wel of niet als donor te willen fungeren, hebben laten registreren, stellen er 2,5 miljoen hun organen of weefsels na overlijden beschikbaar. Zo'n zeven miljoen Nederlanders hebben geen keuze kenbaar gemaakt en komen dus niet als donor in aanmerking (Klink 2008).

Het laatste kabinet-Balkenende¹ heeft enkele aanpassingen binnen dit systeem voorgesteld. Zo moet het mogelijk worden dat iemand zich weliswaar als donor laat registreren, maar de nabestaanden de bevoegdheid geeft donatie alsnog te weigeren. Nabestaanden krijgen standaard de bevoegdheid om te beslissen voor mensen die zich niet hebben laten registreren. Dat is nu in de praktijk ook al het geval, maar de gedachte is dat niet registreren dan ook een duidelijke keuze wordt, namelijk om de nabestaanden te laten beslissen. De betrokkene zelf, en niet de overheid, draagt dan de bevoegdheid om te beslissen over.

Gezien het voortdurende tekort aan donororganen (mensen staan gemiddeld vier jaar op de wachtlijst), speelt al jarenlang de discussie over een ander systeem, dat van de actieve donorregistratie; een 'ja, tenzij'-systeem. Ook in dit systeem kan men vóór of tegen orgaandonatie kiezen, of de beslissingsbevoegdheid neerleggen bij de nabestaanden of iemand anders. Maar wie niet kiest, wordt geregistreerd als donor.

Dat iemand in een dergelijk systeem donor kan zijn tegen zijn wil, vinden tegenstanders een groot probleem. Organen zijn geen staatseigendom, betoogde het VVD-Kamerlid Anouschka van Miltenburg in een van de vele spoeddebatjes van de laatste jaren over het nijpend tekort aan donororganen. Mensen hebben het recht om geen keus te maken, zonder dat hun organen na hun dood vervallen aan de staat. Dit valt onder hun recht op autonomie. Volgens het kabinet is autonomie een van de kernwaarden binnen het ethische debat. Hiermee sluit het aan bij de overheersende visie binnen de hedendaagse medische ethiek, waarin respect voor autonomie (van patiënt of burger) centraal staat.

¹ Tijdens het schrijven van deze thesis is in oktober 2010 het kabinet-Rutte aangetreden, dat zich zal moeten buigen over eventuele aanpassingen van de Wet op de orgaandonatie.

Om de rol van autonomie en de gevolgen daarvan voor overheidsbeleid bij bovenstaande problematiek te onderzoeken en tot bepaalde gevolgtrekkingen te komen, heb ik een aantal stappen voor ogen. In het eerste hoofdstuk wil ik enkele (filosofische) opvattingen schetsen van het autonomieconcept. Ik zal, uiteraard, aandacht schenken aan de opvattingen van Immanuel Kant, als bron van het moderne autonomiebegrip. Dat wijkt fundamenteel af van de hedendaagse opvatting over autonomie, zoals we die op allerlei terreinen in de werkelijkheid van alledag kunnen waarnemen en die simpel beschreven kan worden met keuzevrijheid. Als reactie hierop, ga ik in op de voorstellen van enkele hedendaagse filosofen om autonomie weer een diepere betekenis te geven. Met dat gereedschap kunnen we iets zeggen over de opvatting van autonomie die een rol speelt bij het overheidsbeleid inzake postmortale orgaandonatie. Daar zijn vraagtekens bij te plaatsen.

In het volgende hoofdstuk ga ik op zoek naar een antwoord op de vraag waarom het wel of niet doneren van organen en de rol die de overheid hierbij moet spelen, een schijnbaar onoplosbaar moreel probleem veroorzaakt. Zonder op zaken vooruit te willen lopen, kunnen we vaststellen dat de overheid, door autonomie als centrale waarde te bestempelen, handelt vanuit een specifiek normatief kader. Autonomie wordt belangrijker geacht dan andere waarden; in die zin lijkt er weinig sprake van een moreel neutrale overheid. Met de hulp van Alasdair MacIntyre en Michael J. Sandel probeer ik te analyseren waarom deze keuze, in ieder geval in de casus van de postmortale orgaandonatie, problematisch is en nimmer lijkt te leiden tot een toename van het aantal donoren.

In het derde hoofdstuk zal ik mij richten op de politiek-filosofische vraag wat eventuele alternatieven voor het autonomieconcept kunnen zijn en wat deze zouden betekenen voor het overheidsbeleid inzake postmortale orgaandonatie. Naast MacIntyre en Sandel, maak ik hier ook gebruik van de denkbeelden van Isaiah Berlin.

I. Autonomie: van Kant tot kiezen op de markt

Zoals gezegd is in het hedendaagse medisch-ethische overheidsbeleid autonomie een kernwaarde. In de kwestie van postmortale orgaandonatie kan iemand autonoom een beslissing nemen of hij na zijn overlijden als orgaandonor wil fungeren, aldus het standpunt van de voormalige kabinetten-Balkenende.

Wat wil dat zeggen, autonoom een beslissing nemen? Het makkelijkste antwoord luidt: een autonoom iemand stelt zichzelf (*autos*) de wet (*nomos*). Maar deze simpele constatering kan op verschillende manieren worden ingevuld. Ik wil een aantal posities schetsen, waarbij ik om te beginnen, om twee redenen, de aandacht ruimhartig richt op Immanuel Kant (1724 - 1804). Kant kan niet alleen worden beschouwd als de bron van het moderne autonomiebegrip; ook wordt hij, zoals we in het tweede hoofdstuk zullen zien, door Alasdair MacIntyre medeverantwoordelijk gehouden voor de morele verwarring waar wij heden ten dage in verkeren. We zullen zien dat het autonomiebegrip van Kant uitgaat van individuen, die zichzelf, onafhankelijk van andere personen, tradities, kerk of staat, de wet stellen. De maatstaf voor wat goed is of niet, ligt in de individuele levenssfeer.

Mensen kunnen, zo lijkt het, volgens Kant volwaardige personen zijn, zonder dat sociale banden daar een rol in lijken te spelen. In hedendaagse opvattingen over autonomie wordt dit als een gemis ervaren. Om van deze recente zienswijzen een beeld te schetsen, maak ik gebruik van de artikelen van Duyndam, Kunneman en Van der Wal, zoals verschenen in de bundel *'De autonome mens, nieuwe visies op gemeenschappelijkheid'* (2007). De samenleving van Kant is opgebouwd, zoals Van der Wal constateert, 'uit opzichzelfstaande individuen als laatste bouwstenen, die elk voor eigen ontplooiing en succes gaan'. De sociale context is echter niet los te koppelen van de individuele autonomie, aldus de conclusie van de genoemde hedendaagse filosofen.

Laten we echter beginnen bij Kant. Om een antwoord te vinden op de vraag wat een mens moet doen om goed te handelen, is het volgens Kant helemaal niet nodig zich te beroepen op kerk, staat of traditie, zoals tot dan toe gebruikelijk was. De mens is een redelijk wezen. Op grond daarvan kan hij zelf de vraag beantwoorden wat goed is. Kants

filosofie stelt de autonomie van de redelijke mens centraal. “Verlichting is het uittreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander. (...) Sapere aude, heb de moed je van je eigen verstand te bedienen! is derhalve de zinspreuk van de Verlichting”, aldus Kant (2003).

Mensen worden in hun handelen niet alleen door de natuur gestuurd. Was dat wel het geval, dan zou er van moreel handelen geen sprake kunnen zijn. De processen in de natuurlijke wereld zijn causaal bepaald. De mens zou dus een gedetermineerd wezen zijn, die nimmer in vrijheid zou kunnen handelen.

Maar, stelt Kant, de mens is niet alleen een natuurlijk wezen, hij is ook een redelijk wezen. Door de rede heeft de mens het vermogen om autonoom te zijn, om zichzelf te wet te stellen. De rede is het vermogen om boven de kenbare natuur uit te denken. Daardoor is de mens vrij. Heeft de natuur de overhand op de rede, dan is er sprake van onvrijheid. De mens is in dat geval een speelbal van zijn instincten en driften en er is in die situatie geen sprake van autonomie, maar van heteronomie, omdat de mens afhankelijk is van factoren waar hij geen controle over heeft.

Een autonoom mens bepaalt zelf zijn keuzes. Vrijheid heeft dus een directe band met de rede van de mens. Als de redelijke mens een antwoord zoekt op de vraag hoe moreel juist te handelen, stelt Kant dat de maatstaf hiervoor de vraag is, waartoe een redelijk wezen zich verplicht zou voelen. Een specifiek doel kan in ieder geval nooit de grondslag voor moreel handelen zijn. Zo betekent een aristotelisch streven naar geluk volgens Kant dat de wil wordt bepaald door een aspect dat buiten de rede ligt, in de empirische wereld. Daardoor gaat de autonomie verloren, en daarmee de vrijheid. Het heteronome doel stelt dan de wet.

Maar welke maatstaf, welke wet kan nu de wil bepalen, zonder te verwijzen naar een extern doel? Dat is volgens Kant de categorische imperatief die luidt: ‘Handel zo dat de maxime van je wil altijd tegelijk als principe van algemene wetgeving kan gelden’ (2006), waarbij een maxime een subjectieve voorwaarde is voor de eigen wil. Bij elke handeling moet de autonoom handelende mens zich afvragen of hij een dergelijke handeling als universeel wettelijk geldig zou willen zien.

Een moreel juist handelend persoon handelt uit achting voor de categorische imperatief, omdat hij zich er toe verplicht voelt. De plicht die uit de eerbied voor deze morele wet voortkomt is essentieel; een handeling die toevallig overeenkomt met een morele handeling en dus hetzelfde gevolg heeft, maar voortkomt uit andere motieven, is daarom nog niet moreel.

De categorische imperatief is dan ook noodzakelijk een formeel principe, waarvan de inhoud vrij is. Zou het op een of andere wijze inhoudelijk bepaald zijn en in de wortel een niet-moreel motief hebben, dan is er een extern doel waardoor de autonomie en daarmee de vrijheid verloren gaat. Dergelijke externe doelen die mensen nastreven, situeert Kant in de sfeer van het '*Radikal-Böse*', waarbij iemand niet verder kijkt dan het eigenbelang.

Stelde Kant zijn opvatting van autonomie nog lijnrecht tegenover die van de heteronomie, in het huidige neoliberale maatschappijmodel wordt autonomie veelal gelijkgesteld met keuzevrijheid, met de vrije keuze van het individu om allerlei heteronome doelen na te streven. Het aanbod in de westerse wereld is op veel terreinen overweldigend. Zelfbeschikking is gereduceerd tot kiezen op de markt, stelt Duyndam (2007). Het is een opvatting van autonomie die Kant zonder meer zou bestempelen als heteronomie, want de regels van de verschillende markten - of het nu de relatemarkt, de banenmarkt of de supermarkt is - bepalen met behulp van de media onze keuzes. Terwijl de moderne mens denkt zelf zijn keuzes te kunnen maken, stimuleren economische en culturele krachten hem tot massagedrag.

De autonomie van het 'dikke-ik', met zijn nadruk op consumeren, concurreren en presteren, neemt volgens Kunneman geen verantwoordelijkheid voor de gevolgen van individuele beslissingen voor andere mensen (Kunneman 2007). Autonomie lijkt te ontaarden in het egoïstisch nastreven van het eigenbelang.

Bij de autonome, redelijke mens van Kant blijft het volgens Kunneman onduidelijk op welke gronden individuen bereid en in staat zouden moeten zijn zich wat aan te trekken van andere mensen. Het op het individu gerichte autonomiebegrip is niet automatisch gekoppeld aan maatschappelijke betrokkenheid. Ieder individu heeft het recht zich met zijn eigen opvattingen, zolang hij anderen minstens dezelfde vrijheid gunt, terug te trekken op zijn eiland en anderen aan hun lot over te laten.

Om verdergaande erosie van het autonomiebegrip in de richting van eigenbelang en desinteresse voor het lot van anderen, tegen te gaan, werkt Kunneman een opvatting uit die hij 'diepe autonomie' noemt. Hierbij is sociale betrokkenheid een essentieel aspect. Kunneman noemt een aantal 'wegwijzers' die de band tussen autonomie en sociale betrokkenheid kunnen verstevigen en gaat daarvoor te rade bij Judith Butler. Deze Amerikaanse filosofe pleit voor een nieuwe politieke theorie, waarbij de autonome individuen niet meer centraal staan, maar de relaties tussen hen. Autonomie doet geen recht aan de sociaal geconstitueerde wezens die wij zijn, aldus Butler. Het verstrengd zijn met anderen is voorwaarde voor betekenis van het leven. Momenten waarop we onze zelfsturing volledig kwijt zijn, zoals in periodes van rouw of verliefdheid, blijken diepgang en kwaliteit aan het leven te geven. Maar dergelijke intimiteit ontstaat alleen als de autonomie van het 'dikke-ik' wordt opgeheven, aldus Kunneman. Dat kan door het uitgangspunt niet te beperken tot keuzevrijheid en eigen verantwoordelijkheid, maar dit te verrijken met het element van intersubjectiviteit.

Net als Kant stelde dat het autonome individu in vrijheid kan kiezen voor de morele plicht, kan dat autonome individu ook kiezen voor sociale betrokkenheid op anderen. Daarbij kan een voorstel van Duyndam behulpzaam zijn. Bij het hanteren van het autonomiebegrip zou het accent verplaatst moeten worden van '*autos*' naar '*nomos*', van het zelf naar de (morele) wet die wij in onszelf aantreffen en die wij onszelf moeten opleggen. Duyndam noemt dit 'wetgevende en wetshandhavende vermogen' het 'geweten'; het is het vermogen waarmee we onszelf kritisch kunnen toetsen op meeloperij en napraterij. Daardoor kunnen we ons verzetten tegen dominante heteronomieën en ons committeren aan moreel nastrevenswaardige zaken.

Ook Van der Wal denkt in eenzelfde richting als Duyndam en Kunneman, maar gaat een stapje verder. Waar Duyndam en Kunneman een verrijking van het autonomiebegrip bepleiten, zoekt Van der Wal naar een nieuwe definitie om autonomie 'een menselijk gezicht' te geven. Hij bekritiseert het kantiaanse wereldbeeld, waarin de mens in eerste instantie geen sociaal wezen is, maar een individu, levend 'in een gesloten universum, waarin alles gedacht wordt als betrokken op het ik als middelpunt van de wereld' (2007). Voor de menselijke kwetsbaarheid en afhankelijkheid, van elkaar en van de omstandigheden - of dat nu tsunami's, oorlogen of economische crises zijn - is geen

plaats. Kant verwaarloost aldus Van der Wal, de broederschap in de zinspreuk van de Franse Revolutie, *'Liberté, égalité, fraternité'*. Autonomie als gelijke vrijheid heeft slechts betrekking op een bepaald aspect van het mens-zijn, namelijk dat van de zelfredzaamheid. Menselijke kwetsbaarheid en afhankelijkheid blijven buiten beschouwing, terwijl solidariteit eveneens tot de eigenlijke aard van de mens behoort. Van der Wal wijst op de harde en door velen als kil ervaren Amerikaanse samenleving, waar vrijheid en gelijkheid niet worden aangevuld met broederschap. Hij bepleit een ander autonomieconcept, dat een 'meer sociale inkleuring' als grondslag heeft. Sociale verbanden zijn wezenlijk om van individuen volwaardige personen te maken. Een belangrijke gedachte die hierbij een rol speelt, is de opvatting dat het menselijk bestaan wezenlijk communicatief van aard is. Mensen ontwikkelen zich tot personen en krijgen hun identiteit in de omgang met andere mensen.

In de moderne tijd is het accent van de gevolgen die deze omgang met anderen kan hebben, te veel komen te liggen bij de eigen wensen en verlangens. Vanuit het eigen universum bekijkt het individu wat voor hem nuttig is, daarmee voorbijgaand aan de fundamentele menselijke mogelijkheid tot onbaatzuchtigheid, aldus Van der Wal. Deze onbaatzuchtigheid vereist een zich openstellen voor de ander en hem de gelegenheid te geven zijn behoefte aan zorg of erkenning duidelijk te maken.

De huidige gangbare opvatting van autonomie, gebaseerd op eigenbelang, heeft tot gevolg dat mensen veelal elkaars concurrenten zijn, stelt Van der Wal vast. De winst van de een is het verlies van de ander. Als we echter bij het vaststellen van wat autonomie (en de vrijheid die daarmee samenhangt) moet inhouden, uitgaan van de kenmerkende menselijke communicatieve aard, die zich uit in relaties, krijgt autonomie een sociale inkleuring. Autonomie is dan te definiëren als het '(kunnen) leven in overeenstemming met de eigen aard'.

Wezenlijk voor die eigen aard is het persoonsbegrip dat gefundeerd is in open relaties met anderen. Autonoom leven volgens deze aard betekent dat vrijheid niet op die van de ander hoeft te worden veroverd, maar juist samen met die van de ander kan worden verworven. Het is 'autonomie met een menselijk gezicht'.

Het lijkt mij belangrijk om bij de bovenstaande uiteenzetting van de voorstellen voor de invulling van een nieuw autonomiebegrip, een kleine kanttekening te maken. Bovenstaande voorstellen kan men opvatten als kritiek op Kant, die te weinig oog zou hebben voor de plaats van het individu in de samenleving. Dat lijkt echter een kwestie van interpretatie. Hoewel we bij Kant zonder meer kunnen spreken van een individualistische autonomie-opvatting, betekent dat bijvoorbeeld volgens Sandel niet dat Kant weinig oog zou hebben voor de medemens. De categorische imperatief is volgens Sandel juist ‘een manier om te controleren of de handeling die ik wil verrichten mijn eigen belangen en specifieke omstandigheden vóór die van mijn medemens plaats’ (2010, blz.144). Ik ga hier niet verder in op de vraag in hoeverre de kritiek op Kant terecht is, maar volsta met de constatering dat Kant, in tegenstelling tot de hierboven genoemde hedendaagse filosofen, autonomie niet begrijpt vanuit de sociale relaties waarin een mens verkeert.

Na deze kanttekening kunnen we nu, naar aanleiding van de opvattingen van Duyndam, Kunneman en Van der Wal, een aantal elementen in de voorstellen voor een nieuw autonomiebegrip, op een rijtje zetten. Ten eerste blijft het kantiaanse ‘*sapere aude*’ belangrijk. De eigen verantwoordelijkheid en keuzevrijheid staan voorop. Maar het hedendaagse autonome individu beseft en ervaart ook dat hij een sociaal individu is, dat voor een optimale verwerkelijking van zijn leven afhankelijk is van relaties met anderen. Het is een wijziging van perspectief, waarbij de persoon die zichzelf de wet stelt, beseft dat hij zich dient te committeren aan moreel nastrevenswaardige zaken (Duyndam), dat zijn ‘dikke ik’ niet bijdraagt aan zijn kwaliteit van leven (Kunneman) en dat zijn autonomie juist betekent dat hij dient te leven vanuit zijn wezenlijke aard, waar gerichtheid op anderen een kenmerkend onderdeel van is (Van der Wal).

Postmortale orgaandonatie: de huidige rol van autonomie

Het wordt tijd om, met de voorgaande verkenning van het autonomiebegrip in gedachten, de aandacht te richten op de problematiek van postmortale orgaandonatie en het standpunt van de voormalige kabinetten-Balkenende hierover. Zoals eerder duidelijk

werd, is autonomie een van de kernwaarden van het medisch-ethisch beleid. Des te opvallender is het, dat nabestaanden een zwaardere rol krijgen toebedeeld bij de beslissing of iemand wel of niet zijn organen na zijn dood doneert. Hoe moeten we tegen deze invulling van autonomie aankijken? Is hier wellicht reeds sprake van de intersubjectiviteit, waarvoor in het voorafgaande werd gepleit?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden, is het belangrijk om hier nog even, ter herhaling, vast te stellen dat autonomie altijd te maken heeft met het persoonlijke domein. Bij Kant kan daar geen misverstand over bestaan; maar ook in de visies van Duyndam, Kunneman en Van der Wal gaat het om het individu dat zèlf kiest en dat zelf verantwoordelijk is voor de invulling van zijn leven, waarbij de laatste wel het meest afstand neemt van een puur individualistische opvatting van autonomie. Ik kom daar later nog op terug.

In het huidige 'nee, mits' - systeem heeft iemand, onder het mom van autonomie, het recht om juist géén beslissing te nemen over het doneren van zijn organen na het overlijden. In dat geval moeten nabestaanden beslissen. Het recht om niet te kiezen onder autonomie scharen, is problematisch en roept in relatie tot zelfbeschikking vragen op. Van zelfbeschikking is namelijk geen sprake; iemand is niet autonoom als hij een ander voor hem de keuzes laat maken. Nabestaanden worden in deze situatie met een uiterst moeilijke beslissing opgepadeld.

Het is bovendien nog maar de vraag of nabestaanden dan altijd in overeenstemming met de wens van de overledene zullen beslissen. Iedere notaris die met erfeniskwesties te maken heeft, zal beamen dat nabestaanden vaak heel verschillende opvattingen hebben over wat de overledene nu eigenlijk wenste. Ook hier kunnen mensen dus tot donor worden gemaakt, zonder dat dit met hun eigen, uitdrukkelijke wens overeenkomt. Juist vanwege dit risico bestonden er bij de voormalige kabinetten-Balkenende bezwaren tegen het 'ja, tenzij' - systeem.

De zware rol die nabestaanden krijgen toebedeeld, is moeilijk in overeenstemming te brengen met het recht op zelfbeschikking. We zien hier een merkwaardig gebruik van het autonomiebegrip, dat op geen enkele wijze meer strookt met de oorspronkelijke kantiaanse betekenis van zelfbeschikking, maar ook niet voldoet aan de voorstellen voor een meer modernere invulling van het autonomieconcept. Integendeel; de nabestaanden

mogen zelfs de wens van de overledene naast zich neer leggen. In een dergelijk geval worden alle principiële uitgangspunten van autonomie te grabbel gegooid. Er kunnen allerlei legitieme argumenten zijn om de nabestaanden een belangrijke rol te geven, maar met autonomie heeft het weinig meer te maken.

II. Het onoplosbare probleem van autonomie en orgaandonatie

We kunnen dus stellen dat, door de zware rol die nabestaanden krijgen toebedeeld in de plannen van de voormalige kabinetten-Balkenende, een principieel kenmerk van autonomie wordt ondergraven. Door iemand anders voor jou de keus te laten maken, wordt autonomie buiten het persoonlijke domein gebracht.

Ook op een andere manier zorgen overheidsacties voor verwarring als het om orgaandonatie gaat. Het centraal stellen van autonomie door de overheid zou moeten betekenen dat mensen in staat worden gesteld hun eigen leven te bepalen en hun eigen doelen te kiezen. Tegelijkertijd echter maant diezelfde overheid in indringende campagnes iedereen om orgaandonor te worden. “Maak die keuze om donor te worden!”, zo luidde de oproep van de toenmalige minister-president Balkenende in een, in heel Nederland huis-aan-huis verspreid krantje over orgaan- en weefseldonatie in 2008. Het is maar één voorbeeld van regelmatig terugkerende campagnes.

Een opvatting van autonomie waarbij anderen voor jou de keus kunnen maken, een overheid die zegt de keuze aan de mensen zelf over te laten, maar tegelijkertijd van mening is dat iedereen donor moet worden; dergelijke tegenstrijdigheden roepen vragen op. Ik wil in dit hoofdstuk nagaan hoe het ontstaan van een dergelijke, incoherente visie op het autonomiebegrip verklaard kan worden. Ik ga daarvoor te rade bij Alasdair MacIntyre en Michael J. Sandel.

MacIntyre: de verdwijning van het *telos*

De morele verwarring in de problematiek rond postmortale orgaandonatie, waarin autonomie een centrale rol speelt, zal bij de Schotse filosoof Alasdair MacIntyre geen verbazing wekken. Een belangrijke en centrale stelling in zijn boek ‘*After Virtue*’ luidt

dat de moderne tijd, vanaf de Verlichting, gekenmerkt wordt door onopgeloste en schijnbaar onoplosbare morele problemen (2007).

In *'After Virtue'*, geeft MacIntyre een aantal voorbeelden van morele dilemma's waarover volgens hem in onze huidige cultuur op rationele wijze geen overeenstemming kan worden bereikt. Zo zullen voor- en tegenstanders van abortus nimmer tot elkaar komen. De voorstanders vinden dat iedere vrouw bepaalde rechten over haar lichaam heeft, waardoor elke vrouw zelf mag bepalen of zij een abortus wil of niet. Tegenstanders vinden abortus moord. Een onschuldig leven, in dit geval van een embryo dat al te identificeren is als een individu, wordt beëindigd. Dan is er nog een tussenpositie mogelijk, die abortus ook verwerpt, maar om een andere reden. Iemand kan nooit wensen dat zijn of haar moeder abortus zou hebben gepleegd. Wat voor jezelf niet geldt, kun je ook niet voor andere mensen laten gelden.

Dergelijke verschillende opvattingen zijn volgens MacIntyre 'conceptueel incommensurabel'. Elk argument dat in de verschillende opvattingen naar voren komt, is logisch valide, of kan gemakkelijk als logisch valide worden geformuleerd. Het ontbreekt ons volledig aan een rationele manier om de rivaliserende opvattingen tegen elkaar af te wegen; er gaapt een onoverbrugbare kloof.

Het is niet moeilijk om, op MacIntyriaanse wijze, een dergelijke kloof te schetsen tussen de verschillende opvattingen over autonomie, orgaandonatie en de rol die de overheid zou moeten spelen bij oplossen van het tekort aan donororganen. Er zijn (minimaal) drie kenmerkende rivaliserende standpunten voor te stellen: (1) Tegenstanders van het 'ja, mits'-systeem, waarbij iedereen donor is tenzij dit expliciet is geweigerd, stellen het zelfbeschikkingsrecht centraal. Hieruit volgt dat er maar één persoon is die mag beslissen wat er met zijn lichaam gebeurt, en dat is die persoon zelf. Organen mogen dus niet zonder expliciete toestemming van de eigenaar voor donatie worden gebruikt. Ze zijn geen 'staatseigendom', om het VVD - standpunt nog maar eens te citeren. (2) Voorstanders daarentegen stellen de hulpbehoevende medemens centraal. Het uitgangspunt dat je een mens in nood, indien dat mogelijk is, dient te helpen, wordt belangrijker geacht dan het in stand houden van het eigen lichaam. De overheid mag het zelfbeschikkingsrecht van de burgers niet aan de kant zetten, maar een minimale verplichting om over orgaandonatie na te denken is toegestaan. (3) Er is geen

‘beslissysteem’ nodig. De overheid zou orgaandonatie wettelijk verplicht moeten stellen. Burgers zijn nu al strafbaar als ze iemand die gewond is niet helpen wanneer ze daartoe in staat zijn. Bovendien blijft er van de lichamelijke integriteit na het overlijden de facto weinig over: de wet schrijft voor dat de overledene binnen vijf dagen begraven dan wel verbrand dient te worden of ter beschikking moet worden gesteld aan de wetenschap.

De kans dat dergelijke rivaliserende opvattingen ooit bij elkaar zullen komen, is uiterst gering. De politieke praktijk in Nederland rond postmortale orgaandonatie getuigt daarvan; ondanks een al jarenlang spelende discussie over ‘beslissystemen’ komen voor- en tegenstanders niet dichterbij elkaar.

MacIntyre zoekt de oorzaak voor deze onoplosbare morele problemen in het tijdperk van de Verlichting. Tal van filosofen, met Kant als prominente voorganger, hebben in die periode getracht moraliteit rationeel te rechtvaardigen, zonder daarbij een bepaalde opvatting over het goede leven te propageren. Het was een project, waarvan je achteraf kunt zeggen dat het tot mislukken was gedoemd, aldus MacIntyre. Het is verhelderend om de historische exercitie van MacIntyre hier op beknopte wijze weer te geven, niet in de laatste plaats omdat hij ook conclusies trekt die in het volgende hoofdstuk aan bod zullen komen.

Het Verlichtingsproject maakt een einde aan een op aristotelische leest geschoeid concept van moraliteit. In het teleologische schema van dat concept is er een fundamenteel contrast, stelt MacIntyre, tussen ‘*man-as-he-happens-to-be*’ en zijn *telos*, ‘*man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential-nature*’ (2007, blz. 52). Naast deze twee elementen is het kenmerkende derde element de ethiek, die de mens met behulp van morele voorschriften leert hoe hij van het eerste stadium kan transformeren naar het tweede. In deze visie veronderstelt kennis van de ethiek dus enige kennis van de menselijke mogelijkheden, van de natuur van de mens als een *animal rationale* en van het uiteindelijke doel van de mens.

Dit morele schema vormt ook de achtergrond van waaruit denkers als Kant hun filosofische project zijn gestart, stelt MacIntyre. Hij wijst erop dat het vertrekpunt moreel gezien niet bepaald een ‘*tabula rasa*’ is. Over allerlei morele uitgangspunten, of het nu om het belang van het huwelijk ging of om het houden van beloften, bestaat onder de Verlichtingsfilosofen al bij aanvang grote overeenstemming.

Als Kant echter de moraliteit fundeert in de autonome rede en stelt dat allerlei heteronome doelen ten koste gaan van het morele gehalte van een wilsbepaling, vervalt elke notie van een *telos*. Door een dergelijke rationele rechtvaardiging van moraliteit, ondergaat het tot dan toe gangbare morele schema een wezenlijke verandering: de morele gedragsregels, die de functie hadden om de mens de weg te wijzen in de richting van zijn essentiële natuur, worden losgeweekt van enig doel. Van ‘*man-as-he-could-be-as-he-realized-his-telos*’ is geen sprake meer. De uitvinding van het autonome individu is een feit, constateert MacIntyre. Iedereen kan zijn eigen *telos* bepalen, los van door kerk, staat of traditie voorgeschreven opvattingen.

Maar zonder het te beseffen, verkeren Kant en andere Verlichtingsfilosofen nu volgens MacIntyre in een onoplosbare spagaat. Zij hanteren nog steeds als vertrekpunt de overgeërfde en cultureel bepaalde notie van ‘*man-as-he-happens-to-be*’, zoals die eens onderdeel was van een coherent schema van gedachten en daarbij behorende handelingen; anderzijds hanteren zij morele gedragsregels die niet meer het doel hebben om de mens in een bepaalde richting te ontwikkelen. Het hiërarchische en teleologische karakter van morele gedragsregels vervalt; het individu is zijn eigen morele autoriteit.

De categorische status die Kant de morele wet toedicht, is niet de enige mogelijke vorm van rationele rechtvaardiging, waarbij enig specifiek doel buiten beschouwing blijft. Het utilitarisme komt met een eigen oplossing door morele gedragsregels rationeel te legitimeren in termen van kosten en baten. Het blijkt in veel gevallen echter geen eenvoudige rekensom om te komen tot het grootste geluk voor het grootste aantal mensen, zoals Mill constateert bij zijn poging om kwalitatief onderscheid te maken tussen hogere en lagere genoegens. Hij trekt wel bepaalde conclusies: “*Better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied*” (1998, blz.140). Maar wat de ene mens gelukkig maakt, kan voor andere mensen een gruwel zijn. Utiliteit is geen helder concept en het is daarom een fictie, aldus MacIntyre om het als rationeel criterium te willen gebruiken.

Het loskoppelen van opvattingen over moraliteit en welk *telos* dan ook, brengt MacIntyre tot de volgende vaststelling. “*Each moral agent now spoke unconstrained by the externalities of divine law, natural teleology or historical authority, but why should*

anyone else listen to him?” (blz. 68). Het is de kernvraag waarop Kant, Mill en vele filosofen na hen, getracht hebben antwoord te geven.

Tevergeefs, moet MacIntyre vaststellen. Het is een vraag die niet meer beantwoord kan worden. Het coherente morele schema dat ons de weg moet wijzen, ontbreekt. Ons is aangeleerd om onszelf te zien als autonome morele actoren, terwijl we ons tegelijkertijd in relaties met anderen moeten begeven, die onze autonomie onder druk zetten. Terwijl we manipulatie van onszelf door anderen verafschuwen, omdat dergelijke methoden afbreuk doen aan onze autonomie, ontkomen we er niet aan zelf manipulatief te opereren om ons autonome standpunt te redden. Het is een verwarrend patroon dat we, zoals we eerder vaststelden, scherp terugzien in het beleid rond postmortale orgaandonatie: een overheid die een onduidelijke vorm van autonomie centraal zegt te stellen, maar die tegelijkertijd grote morele druk uitoefent op burgers om hun organen af te staan.

Postmortale orgaandonatie is één van de voorbeelden van morele problemen, waar we als moderne burgers niet meer uitkomen. We gebruiken morele termen en voorschriften die ooit thuis waren in een samenhangende context van praktische overtuigingen, gedachten, gevoelens en handelingen; een context waarin morele oordelen begrepen werden in het licht van een gedeelde en daarmee onpersoonlijke opvatting van wat goed was. Die samenhang is verdwenen, stelt MacIntyre, en daarmee ons vermogen om belangrijke morele dilemma's op te lossen.

We kunnen vaststellen dat iemand autonoom mag beslissen of hij zijn organen na zijn overlijden wil doneren. Maar daarmee is de vraag niet beantwoord op grond waarvan iemand daar vóór of tégen zou moeten zijn of op grond waarvan iemand zelfs maar een beslissing zou moeten nemen. Want het feit dat ruim zeven miljoen Nederlanders zich niet hebben aan- of afgemeld bij het donorregister doet vermoeden dat autonomie heden ten dage ook een vorm van morele vrijblijvendheid legitimeert.

Sandel: de beperkingen van moreel individualisme

Michael J. Sandel sluit zich, in diverse essays, aan bij de conclusie van MacIntyre dat de rationele rechtvaardiging van moraliteit, los van enig *telos*, niet is gelukt. Zo zijn tegen het utilitarisme onoverkomelijke bezwaren in te brengen. Alle waarden worden

gereduceerd tot voorkeuren en verlangens, waarbij het onmogelijk wordt een kwalitatief verschil te maken tussen verschillende zaken die mensen voor goed houden (2010, 2005).

Bovendien is het de vraag of het utilitarisme een juiste basis biedt voor allerlei liberale principes, zoals mensenrechten. Het is verleidelijk om te stellen dat het utilitarisme juist liberale doeleinden dient, door het geluk van het grootste aantal mensen na te streven zonder uitgangspunten te beoordelen. Dat lijkt op een tolerante, zelfs democratische houding, aldus Sandel. “*When people go to the polls we count their votes, whatever they are*”. Maar het geluk van het grootste aantal kan ook een pijnlijke onderdrukking van een minderheid betekenen, concludeert Sandel, die het voorbeeld van de Christenen voor de leeuwen in het Romeinse Colosseum ter illustratie gebruikt (2005, blz.148-149).

Zoals we zagen verwerpt Kant empirische principes, zoals het utilitaristische ‘*pleasure*’, als basis voor moraliteit. Kant koppelt vrijheid aan rechtvaardigheid; moreel juiste beslissingen zijn beslissingen die het individu autonoom neemt. Dit standpunt is een sterke vorm van wat Sandel ‘moreel individualisme’ noemt: iemand dient alleen de verplichtingen na te komen, die hij vrijwillig op zich heeft genomen. Het zijn niet gewoonte, traditie of status die morele verplichtingen bepalen, maar de vrije keuze van elk individu. Van collectieve verantwoordelijkheid, die voortkomt uit een algemeen idee van wat goed is, kan geen sprake zijn (2010, blz. 250-254).

Principes van rechtvaardigheid kunnen daarom niet zijn gebaseerd op een specifieke morele of religieuze overtuiging; de overheid dient moreel neutraal te staan tegenover allerlei denkbeelden over de goede manier van leven. Het juiste gaat vooraf aan het goede, vinden Kant en navolgers als Rawls (die zich zijn moreel handelende persoon voorstelt als iemand die, onafhankelijk van eigen specifieke doelen en wensen, beslissingen neemt achter een ‘*veil of ignorance*’). Rechtvaardigheid kan niet gebaseerd zijn op teleologische principes, omdat in een dergelijk geval de vrijheden van de burgers niet kunnen worden gewaarborgd.

De aristotelische denkwijze, waarin rechtvaardigheid juist voortkomt uit bepaalde concepties over het goede leven, wordt in het Verlichtingsproject, zoals MacIntyre vaststelde, verworpen. Een dergelijke teleologische opvatting laat geen ruimte voor eigen opvattingen over wat we goed en dus nastrevenswaardig vinden. De liberale opvatting dat

alleen wijzelf en niet de overheid de morele verplichtingen dienen vast te stellen, die ons handelen bepalen, is aantrekkelijk, stelt Sandel. Of het nu de egalitair liberale uitgangspunten betreft waarbij de overheid voor de materiële voorwaarden moet zorgen die een vrije keuze van de burgers mogelijk maakt, of de neoliberale volgens welke een dergelijke ‘verzorgingsstaat’ te ver gaat, mensen mogen zelf kiezen waartoe ze zich verplicht voelen. Maar het streven naar principes van rechtvaardigheid die neutraal staan tegenover verschillende opvattingen over de goede manier van leven, heeft tekortkomingen, concludeert Sandel. Vrijheid van keuze (Kant) en vrijheid van keuze onder eerlijke omstandigheden (Rawls) vormen geen adequate grondslag voor een rechtvaardige samenleving.

Sandel sluit zich aan bij de analyse van MacIntyre dat de coherentie van bepaalde hedendaagse morele opvattingen door het ontbreken van doelen problematisch is geworden. We kunnen onszelf dan wel beschouwen als morele individualisten, vrij en onafhankelijk in de keuze van onze verplichtingen, maar als dat het hele verhaal zou vertellen, wordt volgens Sandel een aantal morele verplichtingen die we gewoonlijk erkennen en zelfs hoog inschatten, onbegrijpelijk. Hij noemt als voorbeeld verplichtingen uit solidariteit en loyaliteit, verplichtingen op basis van religieuze overtuiging of historisch besef. Deze stellen morele eisen aan ons, ‘omdat we deel uitmaken van gemeenschappen en tradities die onze identiteit bepalen’ (2010, blz. 260).

Het zijn, aldus Sandel, verplichtingen waarin de liberale opvatting niet voorziet. Volgens de liberale opvatting kan er slechts sprake zijn van twee soorten verplichtingen. Op de eerste plaats zijn we gebonden aan de natuurlijke plichten, die universeel van karakter zijn en die rechtstreeks voortkomen uit het feit dat we mensen zijn. Natuurlijke plichten zijn we verschuldigd aan mensen, omdat het als mensen rationele wezens zijn. Natuurlijke plichten schrijven ons voor mensen met waardigheid te behandelen. Individuele instemming met dergelijke plichten is niet vereist. Zoals Sandel aanvoert, zal niemand beweren dat het doden van een bepaald persoon alléén niet is toegestaan, omdat dit ook met zoveel woorden is beloofd.

Daarnaast erkent het liberalisme de vrijwillige verplichting, die geen universele geldigheid heeft, maar onder specifieke omstandigheden wordt aangegaan. Het is de

zakelijke transactie, waarin ik in ruil voor geld of een andere wederdienst mij verplicht bepaalde werkzaamheden uit te voeren of diensten te verlenen.

Maar natuurlijke en vrijwillige verplichtingen zijn volgens Sandel niet afdoende om de bijzondere verantwoordelijkheden die we als mensen in een gemeenschap tegenover elkaar hebben, te verklaren. Er bestaat een derde soort verplichtingen, waar de liberale opvatting geen oog voor heeft. Sandel noemt deze categorie de verplichtingen uit solidariteit of verplichtingen op grond van een groepslidmaatschap.

Het zijn geen universele, maar specifieke verplichtingen; ze omvatten morele verplichtingen die we verschuldigd zijn aan mensen met wie we een zekere geschiedenis delen. Instemming is echter niet nodig; ze komen voort uit de erkenning dat ons levensverhaal niet losgekoppeld kan worden van dat van anderen. Familieverplichtingen zijn volgens Sandel een sterk voorbeeld van dergelijke soort morele verantwoordelijkheden. Als twee bejaarden zorg nodig hebben en één ervan is mijn moeder, dan is het duidelijk dat ik tegenover mijn moeder een bijzondere verantwoordelijkheid voel, aldus Sandel, zonder dat ik deze verantwoordelijkheid kan verklaren: ik heb er niet voor gekozen.

Maar niet alleen verplichtingen binnen een gezin kunnen natuurlijke of vrijwillige plichten overstijgen. We voelen soms ook verplichtingen binnen een gemeenschap die niet onder deze twee categorieën te plaatsen zijn, en die zich uiten in bijvoorbeeld gevoelens van patriottisme of van (plaatsvervangende) trots en schaamte. Sommigen voelen zich trots als 'onze jongens' van het Nederlands elftal een finale halen, anderen schamen zich als landgenoten op luidruchtige wijze de binnenstad van Antwerpen in het weekeinde bezetten. Het zijn gevoelens die moreel individualisme niet kan verklaren.

Volgens Aristoteles houdt rechtvaardigheid in dat we aan mensen geven wat hen toekomt. Om daarover iets te kunnen zeggen, moet duidelijk zijn welke deugden onze achting verdienen en beloond moeten worden. Zonder een duidelijk idee van de meest wenselijke manier van leven, kunnen we niet vaststellen wat rechtvaardigheid is. Dit houdt in dat een overheid niet moreel neutraal kan zijn.

De Verlichting maakt een definitief einde aan deze opvatting, constateren MacIntyre en Sandel. Maar terwijl van het autonome individu enerzijds verwacht wordt dat hij, en

niemand anders, zelf bepaalt wat zijn doel in het leven is, is dat individu anderzijds nog steeds uitgerust met allerlei morele voorschriften, vastgelegd in het DNA van onze cultuur. We kunnen de gedachte dat rechtvaardigheid niet alleen welzijn en vrijheid, maar ook het uitspreken van een oordeel inhoudt, maar moeilijk van ons afzetten, aldus Sandel.

De spagaat waar het autonome individu, dat tegelijkertijd cultureel bepaald is, zich in bevindt, zorgt voor onoplosbare morele problemen. Het vraagstuk van orgaandonatie is een treffende illustratie. Aan weerszijden van een schijnbaar onoverbrugbare kloof, verdedigen politici al jarenlang met de hakken in het zand hun standpunten.

Zowel MacIntyre als Sandel biedt echter een alternatief om uit een dergelijke impasse te komen. Sandel haalt met instemming MacIntyre aan, die tot de conclusie komt dat we er nimmer in zullen slagen het goede na te streven of de deugd te beoefenen als we individu zullen blijven (2010, blz. 261-262). Het is mogelijk om, zoals Sandel dat noemt, enige 'morele helderheid' bij problemen zoals postmortale orgaandonatie en de rol die autonomie zou moeten spelen, te verschaffen. In het volgende hoofdstuk zullen we hierop nader ingaan en zien dat Aristoteles nog steeds modern kan zijn.

III. Morele betrokkenheid in het politieke discours

Ik wil, om te beginnen, het voorstel van Van der Wal voor een ander autonomieconcept met een meer sociale inkleuring uit hoofdstuk 1, opnieuw onder de aandacht brengen. Van der Wal stelde voor autonomie te herdefiniëren als 'het (kunnen) leven in overeenstemming met de eigen aard'. Tot die eigen aard rekent Van der Wal expliciet de sociale verbanden die nodig zijn om van individuen volwaardige personen te maken. Solidariteit behoort tot de eigenlijke aard van de mens, betoogt Van der Wal, die erop wijst dat de '*fraternité*' uit de zinspreuk van de Franse Revolutie tijdens het Verlichtingsproject is verwaarloosd. Met dit voorstel lijkt Van der Wal zich in een richting te begeven waarin autonomie zich losmaakt van moreel individualisme. Dit is de richting die ik in dit hoofdstuk verder wil exploreren om te kijken of hier een oplossing te vinden is voor schijnbaar onoplosbare morele problemen, zoals we die ervaren bij de problematiek rond postmortale orgaandonatie.

In zijn *'Two Concepts of Liberty'* schenkt ook Isaiah Berlin aandacht aan het belang van de 'eigen aard'. Iemand is in zijn dagelijkse bestaan niet alleen in materiële zin afhankelijk van interactie met andere mensen; ook zijn ideeën over zichzelf, zijn opvattingen over moraal en over de samenleving, zijn alleen te begrijpen in termen van het sociale netwerk waar die persoon deel van uitmaakt. Wat iemand is, wat iemand voelt en denkt, wordt voor een belangrijk deel bepaald door de samenleving waar hij deel van uitmaakt (2008).

Natuurlijk willen mensen óók dezelfde rechten als iemand anders hebben, en een bepaalde mate van vrijheid om te doen wat ze willen. Maar mensen willen vooral dat hun status als mens, hun 'eigen aard' wordt erkend. Als ik mezelf afvraag wat ik ben, dan zal een analyse van de antwoorden duidelijk maken dat ik - een Nederlander, een filosofiestudent, een vader - mezelf beschrijf in termen die een bepaalde groep aanduiden in mijn samenleving.

Mensen zijn altijd op zoek naar een dergelijke status, stelt Berlin. Wat ze te allen tijde willen vermijden, is *'simply being ignored, or patronised, or despised, or being taken too much for granted'*, omdat dit ten koste gaat van een belangrijke, specifiek menselijke eigenschap, namelijk het ergens bijhoren (2008, blz. 201). Mensen kunnen zich misschien wel onvrij voelen wanneer zij geen erkenning krijgen als een zichzelf sturend individu. Maar dergelijke gevoelens van onvrijheid zijn volgens Berlin nog sterker aanwezig als een hele groep, een volk, een natie of een ras niet wordt erkend: *"It is not a demand for Lebensraum for each individual that has stimulated the rebellions and wars for liberation for which men have been ready to die in the past, or, indeed, in the present"* (blz. 207).

Deze zoektocht naar status relateert Berlin aan begrippen als solidariteit, broederschap en wederzijds begrip. De roep om erkenning wordt aangewakkerd door een verlangen naar groepsvorming met anderen, naar een samenleving waarin belangen samenvallen en mensen onderling afhankelijk van elkaar zijn.

Het menselijk leven als eenheid

De voor mensen kenmerkende sociale verbanden, waar ook Berlin naar verwijst, zijn in het Verlichtingsproject onder druk komen te staan. Met de uitvinding van het autonome individu is het verlangen om ergens bij te horen als kenmerkende menselijke eigenschap, buiten beeld geplaatst. Op rationele gronden kan het individu nu zelf bepalen hoe hij dient te handelen, ongeacht zijn plaats in de samenleving en eventuele opvattingen over het goede die in zijn sociale netwerk worden gehanteerd.

Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, ziet MacIntyre hierin een belangrijke oorzaak voor onze hedendaagse, schijnbaar onoplosbare morele problemen. Want datzelfde individu, dat nu, autonoom als hij is, voor zichzelf kan bepalen wat goed is, heeft ook te maken met bijvoorbeeld de sterke *'residual power of tradition'*. Het gebrek aan erkenning hiervoor, leidt ertoe dat morele opvattingen inconsistentie vertonen. Bij Sandel leidt dit tot de vaststelling dat we een aantal hedendaagse morele opvattingen, die vooral met solidariteit te maken hebben, nauwelijks kunnen begrijpen.

De vraag die volgens Sandel moet worden beantwoord, is de volgende: "Als de voluntaristisch opvatting van de persoon te beperkt is - als niet al onze verplichtingen het product van onze wil zijn - hoe kunnen wij onszelf dan zien als mensen die tot een sociaal verband horen, maar die toch vrij zijn?" (2010, blz. 260). MacIntyre geeft met zijn narratieve opvatting van de mens een bruikbaar antwoord op de vraag hoe wij, als moreel handelende personen, tot het stellen van doelen komen.

Mensen zijn verhalende wezens, stelt MacIntyre, die deel uitmaken van een groter geheel en hun situatie benaderen vanuit een bepaalde, sociale identiteit. *"I'm someone's son or daughter, someone's else cousin or uncle; I am a citizen of this or that city, a member of this or that guild or profession; I belong to this clan, that tribe, this nation"* (2007, blz. 220). Dat houdt in dat wat voor mij het goede is, ook geldt voor iedereen die tot deze groepen behoort. Allerlei schulden, erfenissen, verwachtingen en verplichtingen, erven wij uit het verleden van al deze groepen waartoe wij behoren. Het zijn morele uitgangspunten, die iedereen in zijn leven meekrijgt. Zoals we al eerder zagen, stelt MacIntyre dat ook bij de Verlichtingsfilosofen bij aanvang van hun project allerlei morele uitgangspunten al vast lagen en door de betreffende filosofen niet ter discussie

werden gesteld. Die morele uitgangspunten helpen ons bij het beantwoorden van de vraag hoe wij moeten handelen. Daarvoor is het nodig om voor ons zelf vast te stellen van welk verhaal of van welke verhalen we deel uitmaken.

Alle geleefde verhalen hebben een zeker teleologisch karakter: we zoeken naar eenheid en samenhang in het verhaal dat loopt van onze geboorte tot onze dood, naar *'the human life as a whole'*. Ons leven kan onvoorspelbaar zijn, we zijn slechts co-auteur van ons eigen verhaal. Alleen in onze fantasie kunnen we doen wat we willen, stelt MacIntyre. In het werkelijke leven wordt ons handelen beïnvloed door anderen: *"We enter upon a stage which we did not design and we find ourselves part of an action that was not of our making"* (blz. 213). Maar tegelijkertijd is er sprake van een bepaald *telos*: we leven ons leven, individueel en in relatie met anderen, *'in the light of conceptions of a possible shared future'* (blz. 215). Onvoorspelbaarheid en teleologie coëxisteren in onze levens.

Wanneer ik een morele afweging maak, onderzoek ik bepaalde mogelijkheden in het licht van mijn levensverhaal, waardoor bepaalde beslissingen ook betekenis krijgen. Als iemand klaagt dat zijn leven betekenisloos is, voor sommigen een reden tot zelfdoding, houdt dit in dat het levensverhaal van degene om wie het gaat voor hemzelf onbegrijpelijk is geworden, aldus MacIntyre. Het levensverhaal mist een *telos*.

Het verhaal van mijn leven is onderdeel van een groter geheel, namelijk van het verhaal van de gemeenschappen waar ik deel van uitmaak en waar ik mijn identiteit aan ontleen. Het *telos* van een levensverhaal zoekt MacIntyre in een levensverhaal dat zich bezighoudt met de vraag wat goed is, zowel voor het individu als voor de gemeenschap: *"The good life for man is the life spent in seeking for the good life for man"* (blz. 219). Wat goed is, is geen particuliere aangelegenheid, het goede is geen privé-eigendom.

De eenheid van een menselijk leven is de eenheid van een narratieve zoektocht, waarin moraliteit een plaats krijgt door het beantwoorden van de vraag hoe ik moet handelen, in samenhang te zien met de gemeenschappen waar ik deel van uitmaak. Dat contrasteert met de individualistische opvatting, die juist voorschrijft dat mijn morele plichten nimmer gebaseerd kunnen zijn op verplichtingen, waar ik niet zelf voor heb gekozen en die voortkomen uit het verleden of uit mijn gemeenschap.

Ik wil erop wijzen dat MacIntyre duidelijk stelt dat, hoewel we onze morele identiteit ontleen aan de gemeenschappen waaruit we voortkomen, dit niet betekent dat we ook de beperkingen hiervan moeten accepteren. We kunnen ons ontworstelen aan niet goed functionerende, benauwende voorschriften. Maar het is onmogelijk, aldus MacIntyre, om in ruil voor universele principes, zoals de Verlichtingsfilosofen nastreefden, onze geschiedenis achter ons te laten. Alle morele beraadslagingen vinden plaats in de context van een bepaalde, traditionele manier van denken.

In het alledaagse leven wordt duidelijk dat de vervanging van de aristotelische teleologische opvatting van moraal door een individualistische opvatting, waarbij het juiste prioriteit heeft boven het goede, tot een ontwikkeling heeft geleid waarbij het zicht op duidelijke morele criteria is verdwenen. Zoals Sandel aantoonde, zijn er allerlei verplichtingen uit solidariteit die we volstrekt normaal vinden. Maar door de individualistische opvatting over moraal, die inmiddels diep is geworteld, zijn we het zicht verloren op het verhaal waar dergelijke verplichtingen deel van uitmaken. Verplichtingen uit solidariteit ontstaan echter, aldus Sandel, op grond van de verhalen waarmee we ons leven en de gemeenschap waar we deel van uitmaken, interpreteren.

We zien de morele verwarring duidelijk terug in de problematiek rond postmortale orgaandonatie; terwijl op de achtergrond de levensverhalen een fundamentele rol spelen, worden we geacht als een autonoom individu, losgezongen van geschiedenis en traditie, een beslissing te nemen. Maar die levensverhalen zijn bij dergelijke morele dilemma's niet weg te denken. Bij postmortale orgaandonatie spelen bijvoorbeeld liberale en christelijke tradities over lichamelijke integriteit, die cultureel en religieus zijn bepaald, een belangrijke rol (Zwart en Hoffer, 1998)

Vanuit de liberale traditie gezien, heeft men het lichaam in eigendom, waardoor het recht op onaantastbaarheid van het lichaam logisch samenvalt met het beschikkingsrecht van de persoon over zijn of haar lichaam. Anderen dienen de integriteit van iemands lichaam te respecteren, maar wat iemand met zijn eigen lichaam doet, mag hij zelf weten. Dat ieder persoon zijn eigen lichaam in eigendom heeft, is een eeuwenoude opvatting, die al terug te vinden is bij John Locke: *“Though the earth, and all inferior creatures be common to all men, yet every man has a property in his own person. This nobody has any right to but himself”* (1993, blz. 128).

Vanuit de christelijke traditie heeft een persoon zijn lichaam slechts in beheer, waardoor aan het lichaam een eigen waardigheid wordt toegekend die niet alleen door anderen, maar ook door de persoon in kwestie zelf moet worden gerespecteerd. In de christelijke traditie, waarvoor we het fundament kunnen terugvinden in Bijbelpassages uit de eerste brief van Paulus aan de Korinthiërs, heeft iemand dus maar een beperkt zelfbeschikkingsrecht.

MacIntyre wijst er op dat een levende, goed functionerende traditie historisch en sociaal is ingebed en in dienst staat van wat in de gemeenschap als het goede wordt gezien. Naasteliefde is altijd een christelijke deugd geweest. Met ontwikkelingen in de medische wetenschap, die orgaantransplantaties mogelijk maken, moeten christenen nieuwe afwegingen maken over wie er nu beslissingsrecht heeft over zijn of haar lichaam. Binnen de leiding van de huidige katholieke kerk lijkt orgaandonatie volledig geaccepteerd. Bisschop Wiertz van Roermond riep in februari 2009 in zijn Vastenbrief de gelovigen op orgaandonor te worden. Wiertz: “Hoe kunnen wij als christenen Jezus nog meer letterlijk volgen dan door een stuk van onszelf weg te geven voor een ander?”

De terugkeer van het levensverhaal in de publieke ruimte

Liberaal en christelijke tradities zoals hierboven beschreven, maken deel uit van ons levensverhaal; we zijn individuen met een plaats in de gemeenschap en in de geschiedenis, zoals Sandel stelt, die hiermee aansluit bij MacIntyre. Een aristotelische benadering, met ruimte en aandacht voor het levensverhaal, kan de oplossing voor allerlei hedendaagse morele dilemma's dichterbij brengen. Een dergelijke aanpak heeft gevolgen voor overheidsbeleid. Hoewel het centraal stellen van autonomie, zoals nu het geval is, op zichzelf kan worden beschouwd als een morele stellingname, schept het wel een neutraal kader in de zin dat mensen vrij zijn hun eigen doelen te kiezen.

Volgens Aristoteles dient een overheid echter op deze wijze niet moreel neutraal te zijn. Het doel van politiek is niet het scheppen van een kader van rechten, dat mensen als autonome individuen de ruimte biedt om de doelen die zij willen, na te jagen. De overheid heeft als belangrijkste doel de vorming van goede burgers en de cultivatie van

goede karaktereigenschappen. Wetgevers, zegt Aristoteles, maken van burgers goede mensen door hun goede gewoonten bij te brengen (Sandel 2010).

Dat bijbrengen van goede gewoonten zal uiteindelijk leiden tot burgers die deugdzzaam handelen, tot praktische wijsheid, die Aristoteles omschrijft als het vermogen om te handelen ten behoeve van het menselijk welzijn. Praktische wijsheid houdt ook in dat mensen in staat zijn om goed te beraadslagen over wat bijdraagt aan dat welzijn, zowel voor henzelf, als voor de gemeenschap.

Het politieke liberalisme schrijft voor dat we in onze politieke beraadslagingen onze morele en religieuze overtuigingen thuis laten. Wat rechtvaardig is, wordt bepaald door de juiste procedures, en niet door bepaalde opvattingen over het goede. Sandel haalt met instemming president Barack Obama aan, die, in tegenstelling tot zijn voorgangers, oog heeft voor de onmogelijkheid van morele neutraliteit. Ook Amerikanen “zijn op zoek naar zingeving, naar een verhaal dat hun leven overkoepelt. Als we echt met mensen willen spreken over wat hen bezighoudt, als we onze hoop en waarden op hen willen overbrengen op een manier die bij hen aansluit, dan kunnen we als vooruitstrevende mensen het veld van het religieuze discours niet negeren” (2010, blz. 295).

Een uitgekleed publiek domein voldoet niet om belangrijke morele problemen tot een oplossing te brengen. Wat we uiteindelijk als rechtvaardig zullen beschouwen, heeft te maken met onze opvattingen over een goede manier van leven. Die sijpelen ook door in de huidige liberale politiek, waar morele neutraliteit het streven is. Sandel toont dat overtuigend aan met zijn voorbeeld over het homohuwelijk. Als politieke beslissingen over de toelaatbaarheid hiervan werkelijk vrij zouden zijn van morele of religieuze standpunten over het doel van het huwelijk of over homoseksualiteit, moet de overheid zich helemaal niet bemoeien met de kwestie of bepaalde mensen met elkaar mogen trouwen. Een werkelijk moreel neutrale overheid heeft zelfs geen basis om polygame huwelijken te verbieden, omdat het huwelijk in dat geval als een privé-aangelegenheid zou worden beschouwd. Maar opvattingen over het *telos* van het huwelijk en over de vraag of homoseksuelen daaraan voldoen, zijn ook in de hedendaagse liberale politiek niet afwezig, ook al staan autonomie en keuzevrijheid op papier centraal. Zoals we zagen, spelen ook bij de problematiek van postmortale orgaandonatie allerlei opvattingen op de achtergrond een belangrijke rol, ook bij de overheid.

Om uit de impasse te komen van de onoplosbare morele problemen, geeft Sandel een aantal handreikingen. Een belangrijke conclusie is de constatering dat we nimmer tot een rechtvaardige samenleving kunnen komen door ‘simpelweg het welzijn te maximaliseren of de keuzevrijheid van het individu te garanderen’: “Rechtvaardigheid is stelling nemen”. In een rechtvaardige samenleving is overleg over de betekenis van een goede manier van leven noodzakelijk (2010, blz. 307).

Deze aristotelische opvatting roept de vraag op wat dit zou moeten betekenen voor het politieke discours in onze samenleving. De huidige uitgangspunten hiervan, namelijk het verbeteren van de economie en het respect voor de rechten van het individu, zijn te mager. Ze bieden, zoals we zagen, geen ruimte voor moreel of religieus geïnspireerde idealen, die echter wel degelijk een rol spelen.

Het politieke discours kan daarom volgens Sandel niet langer onverschillig staan tegenover de achtergrond van burgers die hieraan zouden moeten deelnemen. Er moet tegenwicht worden geboden aan opvattingen over de goede manier van leven die uitgaan van puur persoonlijke belangen. Daarom moet er in het politieke discours aandacht zijn voor zaken als solidariteit en wederzijdse verantwoordelijkheid, voor de corrumperende gevolgen van marktwerking bij sociale instituties, voor toenemende ongelijkheid in de samenleving. Dat vereist een politiek van morele betrokkenheid, stelt Sandel.

Een overheid kan zich niet moreel neutraal opstellen. Het respect voor morele of religieuze overtuigingen van burgers betekent in de hedendaagse liberale politiek het negeren van dergelijke opvattingen en overtuigingen. Politiek wordt bedreven zonder ernaar te verwijzen, aldus Sandel, die spreekt van een onwaarachtige manier om respect te tonen.

Voor het levensverhaal moet binnen het politieke discours weer een plaats worden gevonden. “In plaats van de morele en religieuze overtuigingen die onze medeburgers in het openbare leven inbrengen uit de weg te gaan, zouden we ons daar directer mee moeten bezighouden, soms door ze ter discussie te stellen of te bestrijden, soms door ze aan te horen en ervan te leren” (blz. 316). Het is geen garantie voor succes, waarschuwt Sandel. Maar een politiek van morele betrokkenheid biedt in ieder geval een betere basis voor een rechtvaardiger samenleving, die de overtuigingen van haar burgers niet langer negeert. Het wordt tijd om na te gaan wat dergelijke voorstellen voor een politiek van

morele betrokkenheid, kunnen betekenen voor de problematiek van postmortale orgaandonatie en de rol die autonomie daarin moet spelen.

IV. Autonomie, overheidsbeleid en orgaandonatie

In deze scriptie ben ik op zoek gegaan naar een antwoord op de vraag of autonomie als waarde de belangrijke rol zou moeten spelen die ze nu in het overheidsbeleid krijgt. De zoektocht zou moeten verduidelijken wat de grenzen en begrenzings van autonomie zijn en wat deze uitkomsten kunnen betekenen voor het overheidsbeleid. De casus van postmortale orgaandonatie heeft hierbij als rode draad gefungeerd. Ik wil, voordat ik tot een afsluitende conclusie kom, de stappen die zijn genomen en de bevindingen waartoe deze hebben geleid, nog eens op een rijtje zetten.

We hebben gezien dat er verschillende opvattingen bestaan over wat autonomie inhoudt. Deze opvattingen, of dat nu de individualistische kantiaanse versie betreft of de hedendaagse voorstellen waarbij de sociale relaties van een mens een belangrijke rol spelen, delen in ieder geval één wezenskenmerk. Autonomie heeft altijd te maken met het persoonlijke domein. Een autonoom individu neemt zelf verantwoordelijkheid voor de invulling van zijn leven, een autonoom individu maakt zelf zijn keuzes. Het persoonlijke domein vormt in dit opzicht een grens.

Met dit in gedachten ben ik tot de conclusie gekomen dat het overheidsbeleid rond postmortale orgaandonatie niet coherent is. In het medisch-ethisch beleid van de voormalige kabinetten-Balkenende is autonomie de centrale waarde. Maar tegelijkertijd hebben mensen in het huidige 'nee, mits' - systeem het recht om niet over donatie van hun organen te beslissen en de keus door te schuiven naar nabestaanden. Een 'ja, tenzij' - systeem wordt afgewezen met verwijzing naar het zelfbeschikkingsrecht van ieder individu. Diezelfde overheid roept echter, in indringende campagnes, mensen bij herhaling op hun organen te doneren. Zonder succes, want ruim zeven miljoen Nederlanders hebben binnen het huidige systeem, waarbij volgens de overheid autonomie centraal staat, geen keus gemaakt over orgaandonatie. Onder het mom van autonomie legitimeert de overheid in deze kwestie morele vrijblijvendheid.

In het tweede hoofdstuk heb ik, met behulp van MacIntyre en Sandel, getracht een verklaring te vinden voor het ontstaan van de incoherente visie op het autonomiebegrip en de schijnbaar onoplosbare problemen die daar uit voortkomen als het om orgaandonatie gaat.

Sinds het Verlichtingsproject bevindt het moderne individu zich in een spagaat. Enerzijds dient hij als autonoom individu zelf zijn keuzes te maken en te bepalen wat het doel is in zijn leven; anderzijds is hij het product van zijn gemeenschap, van zijn cultuur, die hem voorzien van morele voorschriften waar hij zelf niet voor gekozen heeft, maar die nog steeds een grote rol spelen. Iemand mag autonoom beslissen of hij zijn organen wil doneren, maar een dergelijke beslissing is niet los te zien van de vraag op grond waarvan iemand daar vóór of tegen zou moeten zijn.

Die laatste vraag heeft te maken met het *telos* in iemands bestaan, met bepaalde opvattingen over de goede manier van leven. Door het ontbreken van een *telos* is de coherentie van morele opvattingen, zoals we zien bij de casus van postmortale orgaandonatie, problematisch geworden. We gebruiken nog steeds morele termen en voorschriften, die ooit werden begrepen in het licht van een *telos*, maar waarbij die samenhang nu is verdwenen. Het leidt tot onoplosbare morele problemen omdat het niet mogelijk is om op een rationele manier rivaliserende standpunten, die MacIntyre ‘conceptueel incommensurabel’ noemt, tot elkaar te brengen.

We hebben gezien dat MacIntyre en Sandel duidelijk aangeven hoe we dergelijke problemen kunnen oplossen. Daarbij staat de aristotelische benadering centraal. Een aristotelische aanpak kan de coherentie in de zoektocht naar de oplossing van morele problemen terugbrengen. Om in de kwestie van postmortale orgaandonatie een moreel oordeel te kunnen vellen, moeten we een idee hebben van wat voor ons de goede manier van leven is.

Om dat vast te stellen, moeten we uitgaan van de ‘*unity of life*’. De eenheid van ons leven is de eenheid van een narratieve zoektocht, waarin de vraag hoe ik moet handelen in samenhang wordt gezien met de gemeenschappen waar ik deel van uit maak. Morele verplichtingen kunnen voortkomen uit het verleden en uit de gemeenschap waartoe ik behoor. De levensverhalen spelen een fundamentele rol. In de casus van postmortale

orgaandonatie zien we bijvoorbeeld dat liberale en christelijke tradities leiden tot andere opvattingen over zelfbeschikking en lichamelijke integriteit.

Een aristotelische benadering van morele problemen vereist niet alleen een *telos*, dat we herkennen in bepaalde opvattingen over de goede manier van leven, maar ook praktische wijsheid. Mensen moeten in staat zijn om goed te beraadslagen over wat bijdraagt aan zowel hun eigen welzijn als het welzijn van de gemeenschap waarvan zij deel uitmaken. Morele reflectie is volgens Sandel een sociale onderneming, het kan geen streven van enkelingen zijn.

De overheid heeft in deze zienswijze niet de taak om zich moreel neutraal op te stellen. Rechtvaardigheid is stelling nemen. De burgers dienen gestimuleerd te worden in het ontwikkelen van goede gewoonten, die deugdzzaam handelen tot gevolg hebben.

We kunnen nu een aantal belangrijke uitgangspunten vaststellen. Op de eerste plaats dient een overheid stelling te nemen. Op de tweede plaats moeten burgers over praktische wijsheid beschikken en hun morele oordelen mede laten bepalen door hun levensverhaal. Als we nu kijken naar de problematiek van postmortale orgaandonatie, dan leiden deze aanwijzingen duidelijk in een bepaalde richting.

We hebben vastgesteld dat het huidige ‘nee, mits’ - systeem een incoherent overheidsbeleid tot gevolg heeft, dat enerzijds een merkwaardige invulling van autonomie tot centrale waarde bestempelt en anderzijds toch duidelijk stelling neemt door burgers voortdurend op te roepen hun organen te doneren. De praktijk leert dat dit beleid niet leidt tot een oplossing van het tekort aan donororganen. Een grote meerderheid van de Nederlandse burgers voelt zich niet geroepen een keuze over orgaandonatie kenbaar te maken.

Een ‘ja, tenzij’ - systeem lost veel problemen op. Door de keuze voor een dergelijk systeem van actieve donorregistratie neemt de overheid stelling. Ze kan zich losmaken uit de huidige, dubbelhartige positie, waarin het onvermogen om een duidelijk perspectief te schetsen zich wreekt. Een overheid die daadwerkelijk vindt - en de jarenlange campagnes getuigen daarvan - dat mensen hun organen zouden moeten doneren na het overlijden, mag van burgers verlangen hierover zelf actief na te denken. Het huidige ‘nee, mits’ - systeem geeft mensen de vrijheid om niet na te denken over zaken die van levensbelang

zijn voor medeburgers. Het is een vorm van vrijblijvendheid die in schril contrast staat met de aristotelische opvatting van praktische wijsheid, het vermogen om te handelen ten behoeve van het welzijn van zowel individu als gemeenschap en de plicht van de overheid om dit vermogen bij de burgers te ontwikkelen.

Door de keuze voor een 'ja, mits' - systeem worden burgers ertoe aangezet actief na te denken en binnen hun eigen kring of gemeenschap te beraadslagen over wat er met hun organen moet gebeuren. Een dergelijk systeem geeft daarbij ruimte aan de levensverhalen van burgers, waarin de mogelijkheid om zelf invulling te kunnen geven aan het leven, misschien niet altijd op de eerste plaats staat, zoals Berlin heeft aangetoond. De plaats die men aan autonomie wil geven, wordt begrensd door het levensverhaal. Allerlei opvattingen over bijvoorbeeld het lichaam, inclusief 'irrationele', niet-autonome (religieuze) overwegingen, kunnen de ruimte krijgen en worden afgewogen tegen andere belangen. Opvattingen over de goede manier van leven fungeren als wenkend perspectief, waardoor begrijpelijk wordt hoe we moeten handelen.

Het verlies van het recht om géén beslissing te hoeven nemen over orgaandonatie, zullen sommigen beschouwen als een aantasting van hun autonomie. Ik denk dat dit een misvatting is. Een individu dat een beslissing over een zaak van levensbelang doorschuift naar nabestaanden, handelt niet autonoom. De grens van autonomie wordt daarbij overschreden, zoals ik heb vastgesteld. In een 'ja, mits' - systeem wordt er meer recht gedaan aan zelfbeschikking. Draagt men de beslissing om wel of niet te doneren over aan de nabestaanden en ziet men dus af van autonomie, dan is dat in ieder geval altijd een bewuste keus. Het is een handeling die waarschijnlijk past binnen het levensverhaal van de betrokkene en die in het licht staat van een opvatting over de goede manier van leven. Het is een handeling die men waarschijnlijk op coherente wijze kan verantwoorden.

Is dat niet het geval, dan nodigt het 'ja, mits' - systeem, door de morele betrokkenheid die hier inherent aan is, uit tot discussie over het ingenomen standpunt. Rechtvaardigheid is, zoals we zagen, stelling nemen.

V. Conclusie

De grens van autonomie wordt bepaald door het persoonlijke domein, waarbinnen men zelf verantwoordelijk is voor zijn keuzes; het belang van het persoonlijke domein wordt bepaald door het levensverhaal. Een overheid die autonomie tot centrale waarde bestempelt, negeert de levensverhalen van haar burgers, die bij de problematiek van postmortale orgaandonatie een wezenlijke rol spelen.

Door de keuze voor een 'ja, mits' - systeem, neemt de overheid stelling. Burgers dienen na te denken over de vraag of zij na hun overlijden organen willen doneren. In de afweging die burgers vervolgens maken, kunnen zij autonomie als waarde zelf de plaats geven die binnen hun levensverhaal past. Het 'nee, tenzij' - systeem nodigt niet uit tot een dergelijke morele betrokkenheid.

Literatuur:

Berlin, I 2008, *Liberty* (Edited bij Henry Hardy), Oxford University Press, Oxford.

Bussemaker, J 2007, 'Beleidsbrief ethiek', kenmerk PG/E-2779297, 's Gravenhage.

Duyndam J, Kunneman H en Van der Wal K, 2007, *De autonome mens. Nieuwe visies op gemeenschappelijkheid* (Redactie E. Wit e.a.), SUN, Amsterdam, blz. 7-65 en 83-95.

Kant, I 2003, *Kleine werken, Geschriften uit de periode 1784-1795*. (vertaling B. Delfgouw), Agora/Pelckmans, Kampen, blz 13-67.

Kant, I 2006, *Kritiek van de praktische rede* (vertaling J. Veenbaas en W.Visser), Boom, Amsterdam.

Klink, A 2008, 'Evaluatie orgaandonatie. Brief van de minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport', nr. 48, Sdu Uitgevers, 's Gravenhage.

Locke, J 1993, *Two Treatises of Government*, Everyman, Londen.

MacIntyre, A 2007, *After Virtue* (third edition), University of Notre Dame Press, Indiana.

Mill, JS 1998, *On Liberty and other essays*, Oxford University Press, Oxford.

Sandel, MJ 2010, *Rechtvaardigheid. Wat is de juiste keuze?*, Ten Have, Kampen.

Sandel, MJ 2005, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge/Londen, blz. 147-252.

Zwart, H en Hoffer C 1998, *Orgaandonatie en lichamelijke integriteit. Een analyse van christelijke, liberale en islamitische interpretatie*, Damon, Best, blz. 53-79.