https://boeken.medische-ethiek.nl/i-1-2-de-ethische-waarde-van-het-menselijke-lichaam/
Versie/version: 21 februari 2023

I.1.2 De ethische waarde van het menselijke lichaam

W.J. Eijk

Dat mensen niet tot middel mogen worden gedegradeerd, wordt door velen erkend. Voor de medische ethiek is van doorslaggevend belang of deze norm ook voor het menselijke lichaam geldt. Mag de mens over de eigen biologische natuur beschikken? In hoeverre hebben we het recht om in het menselijke lichaam in te grijpen en er veranderingen in aan te brengen. Men krijgt haast de indruk van wel. Met krachtige medicamenten kunnen we chemische processen beïnvloeden en in een aantal gevallen ook aansturen. Organen kan men verwijderen bijvoorbeeld wanneer zij door kwaadaardige ziekten zijn aangetast. Behoudens de hersenen en andere delen van het centrale zenuwstelsel is er praktisch geen orgaan of lichaamsdeel, of het kan worden vervangen. Daarbij kan gebruikt gemaakt worden van transplantatieorganen en ook van kunstmatige organen of lichaamsdelen. Met krachtige neurofarmaca of psychofarmaca kan men hersenfunctie en daardoor de menselijke psyche verregaand beïnvloeden.

Door de toepassing van nieuwe technieken openen zich op therapeutisch gebied tot voor kort ongekende perspectieven. Met het aanbrengen van de brain computer interfaces (BCI) in de hersenen kan de ziekte van Parkinson, met name de tremor, adequaat worden bestreden. Meer dan honderdduizend mensen lijdend aan doofheid zijn uitgerust met een cochleair implantaat dat geluidssignalen doorgeeft aan de gehoorzenuw. Maar er wordt ook gespeculeerd over de mogelijkheid BCI's te gebruiken om de functie van de hippocampus – het gedeelte van hersenen dat een grote rol speelt bij de geheugenfunctie – te imiteren of te versterken. Bij militairen en beurshandelaren zouden BCI's diensten kunnen bewijzen door een snelle uitwisseling van informatie rechtstreeks aan neuronale netwerken in de hersenen. Zo wordt de grens tussen therapie en enhancement, dat wil zeggen de verbetering van eigenschappen van de hersenen en van de geest van overigens gezonde mensen, overschreden. Dit is een ingreep in de menselijke geest en de menselijke natuur die veel verder gaat dan wij ons tot voor kort konden voorstellen. Kan de menselijke geest (mind) zelfs zodanig worden veranderd dat een ander, niet meer menselijk wezen ontstaat?

Aangeboren afwijkingen aan geslachtsorganen kunnen operatief worden verholpen. Maar ook hier bestaan niet-therapeutische toepassingen. Een transseksueel kan desgewenst door toediening van hormonen en een chirurgische reconstructie van de geslachtsorganen – en in de toekomst misschien door transplantatie van geslachtsorganen van overledenen – althans uiterlijk van geslacht veranderen. Zeker een jongere man kan zo uiterlijk (fenotypisch) in een vrouw veranderen; het omgekeerde gebeurt ook, maar is technisch moeilijker.

Ook is het de vraag in hoeverre wij mogen ingrijpen in de menselijke voortplanting, door toepassing van kunstmatige bevruchtingstechnieken en door kloneren.

Als de modificatie van DNA, vooral in de kiembaan, eenmaal toepasbaar is, zal het misschien mogelijk zijn de mens van de toekomst op maat en naar smaak te ontwerpen. Hoewel dit laatste nog verre toekomstmuziek is, leert het succes met het kloneren van schapen en muizen, vóór 1996 bij zoogdieren nog voor onmogelijk gehouden, dat onverwachte snelle ontwikkelingen op dit terrein niet moeten worden uitgesloten.

De meest radicale beschikking over het menselijk lichaam betreft het levensbeëindigend handelen binnen het kader van suïcide, euthanasie en levensbeëindiging zonder verzoek. Het gaat hier om de beschikking over leven en dood.

De vraag die centraal staat in de medische ethiek, luidt dan ook: in hoeverre mag de mens in zijn biologische natuur ingrijpen? Een vraag die daar direct mee samenhangt is: mag hij dat alleen om therapeutische redenen

of tevens om zijn biologische natuur – ook in situaties waarin van ziekten of handicaps geen sprake is – te verbeteren of te herscheppen? Als hij over zichzelf beschikkingsrecht heeft, dan is het antwoord bevestigend. Wie over iets het beschikkingsrecht heeft, kan er de finaliteit, doelgerichtheid of de teleologische waarde van bepalen. Dat men – binnen zekere grenzen – beschikkingsrecht heeft over het eigen huis, het inkomen of vermogen, staat niet ter discussie. Maar hebben we ook zo'n beschikkingsrecht over onze biologische natuur?

Het antwoord op de gestelde vragen hangt samen met ons mensbeeld. Met name gaat het om de vraag hoe wij aankijken tegen de waarde van het lichaam in relatie tot de waarde van de menselijke persoon in zijn geheel. De behandeling van alle mogelijke mensvisies die er zijn, zou vereisen dat we de hele geschiedenis van de filosofie en de theologie door exerceren. We beperken ons daarom tot de behandeling van het op dit moment meest voorkomende mensbeeld, dat van het huidige seculiere denken. Vervolgens vergelijken we dat met de mensvisie van het christelijk personalisme.

1.2.1 Het mensbeeld van de hedendaagse seculiere samenleving

De lichaamscultuur binnen de seculiere Westerse samenleving kenmerkt zich door een merkwaardige innerlijke tegenstrijdigheid. Enerzijds worden het lichaam en de perfectie daarvan als het hoogste goed ervaren. Anderzijds geldt het lichaam als een manipuleerbaar en maakbaar object, dat in zekere zin tegenover de persoon staat. De gezondheidszorg biedt niet alleen behandelingen voor de genezing van ziekten, maar vervult ook een aantal wensen van mensen wier lichaam weliswaar gezond is, maar niet perfect wordt geacht en daarom verbetering zou behoeven. Daarvan getuigt de snelle opkomst van de cosmetische chirurgie 'Beter maken' krijgt in plaats van 'genezen' de connotatie van 'perfectioneren'. Naar verwachting zal deze trend zich in de toekomst verder voortzetten. Genetische screening zal ertoe leiden dat 'gebreken' al aan het licht kunnen worden gebracht nog lang voordat zij manifest zijn. De toepassing van embryobiopsie en prenatale diagnostiek heeft nu reeds tot gevolg dat 'imperfecte' mensen vaak geen kans krijgen geboren te worden. Wanneer de gezondheidszorg geen technische mogelijkheden meer in huis heeft om aan de behoeften te voldoen en de ontluistering van het lichaam niet kan tegenhouden, dan grijpt de cultuur van de maakbare mens steeds vaker naar de uiterste technische oplossing voor het lijden die nog rest: door levensbeëindigend handelen 'maken' dat de lijdende mens er niet meer is.

Aan de manier waarop de huidige seculiere samenleving tegen de omgang met het menselijke lichaam aankijkt ligt een materialistisch mensbeeld ten grondslag, dat zijn oorsprong vindt in de Anglo-Amerikaanse empiristische filosofie. Het betreft de 'Identity Theory of Mind', die de menselijke geest, de 'mind', identificeert met de fysiologische processen van het meest cruciale orgaan van het lichaam. Thomas Hobbes (1588-1679), de eerste filosoof die deze theorie propageerde – ofschoon niet onder die naam – zag op basis van de biologie van zijn tijd het hart als zetel van de mind [1: T. Hobbes. Elements of Philosophy (1839). In: Molesworth W, Leviathan JCA, Gaskin, editors. Works, Oxford: Oxford University Press,; 1998, vol. 1, part IV, c. 25, 387-410.]. Toen door de vooruitgang in biologische kennis duidelijk werd dat de hersenen in het lichaam een centraal coördinerende functie uitoefenen, werd het persoon zijn met dit orgaan geassocieerd. Zo zag de filosoof en zoöloog Haeckel aan het einde van de 19e eeuw de ziel als een biologische functie van de hersenen [2: E. Haeckel. Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie. Leipzig: Alfred Kröner Verlag; 1906.]. Een geestelijke waarde als de liefde is naar zijn inzicht een complex fysisch-che-misch proces in de hersens van de hogere diersoorten [3: E. Haeckel. Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie. Leipzig: Alfred Kröner Verlag; 1906.]. In de huidige mensbiologie en de geneeskunde

bestaat nog steeds de tendens om het specifiek menselijke te vereenzelvigen met de menselijke hersenen, die door middel van het perifere zenuwstelsel en het endocriene systeem het lichaam besturen. Daardoor wordt het mens zijn gereduceerd tot bepaalde hersenstructuren: het bovenste gedeelte van de hersenstam, verantwoordelijk voor het 'zelfbewuste autonome ik', het cerebrum en vooral de cerebrale cortex.

Er komen verschillende versies voor van een materialistische opvatting van de menselijke geest [4: D.M. Armstrong. A materialist theory of the mind. 2nd ed, London/New York: Routledge en Kegan Paul/Humanities Press; 1993, 5-14.]. De Identity Theory of Mind staat ook bekend als de Central-state theory of the mind [5: D.M. Armstrong. A materialist theory of the mind. 2nd ed, London/New York: Routledge en Kegan Paul/Humanities Press; 1993, 5-14.]. Deze theorie identificeert de toestand van de geest met processen in de hersenen of eenvoudigweg de geest (mind) met de hersenen. De menselijke geest wordt hoogstens beschouwd als een soort epifenomeen van processen in de hersenen, of zoals T.H. Huxley het uitdrukte aan het einde van de 19e eeuw, 'the smell above the factory' (geciteerd uit Armstrong 1968, 9), zonder daarbij overigens een zuiver materialistische verklaring van de menselijke geest los te laten. Hoewel de pioniers van de Identity Theory of Mind overtuigd zijn dat hun mensvisie dualisme uitsluit [6: U.T. Place. Is consciousness a brain process? British Journal of Psychology 1956, 47, 44.] [7: J.J.C. Smart. Sensations and Brain Processes. The Philosophical Review 1959, 68, 141-156.], impliceert hun theorie feitelijk een scherp onderscheidt tussen de menselijke geest aan de ene kant en de menselijke biologische natuur of het lichaam aan de andere kant. Dit blijkt met name bij seculiere ethici die de Identity Theory of Mind als uitgangspunt hanteren, bijvoorbeeld Engelhardt en Singer, waarover hieronder meer.

Hoewel de Identity Theory of Mind elke tweedeling in de mens tussen een immaterieel geestelijk en een materieel lichamelijk element, zeg maar een 'ziel' en een 'lichaam' ontkent, impliceert zij een dualisme (tweedeling): enerzijds heeft de mens een 'geest' of 'mind', de eigenlijke menselijke persoon die kan denken en autonome beslissingen kan nemen en wordt geïdentificeerd met elektrofysiologische functies van de hogere hersenkernen en de hersenschors, en anderzijds het lichaam, dat niet specifiek is voor de mens als zodanig en daarom wordt gezien als een instrumentele waarde. Het lichaam is slechts een fysieke waarde of, zoals men ook wel zegt, een premorele waarde: het heeft geen intrinsieke waarde, maar slechts een extrinsieke waarde, dat wil zeggen de waarde die de mens zelf of anderen eraan toekennen.

De Identity Theory of Mind komt heel pregnant naar voren in bijvoorbeeld de medisch-ethische opvattingen van de Amerikaanse arts-filosoof H. Tristram Engelhardt en de Australische filosoof Peter Singer. Volgens hen wordt een menselijk wezen, dat wil zeggen een wezen dat op basis van zijn genoom een menselijke biologische natuur heeft, pas een menselijke persoon met alle rechten van dien wanneer het manifest over een rationeel vermogen beschikt, autonoom kan beslissen en tot menselijke sociale communicatie in staat is. Omdat de hersenen pas rond een jaar na de geboorte voldoende zijn gerijpt om genoemde functies te ondersteunen, wordt het menselijk wezen pas op dat moment tevens een menselijke persoon. Dit impliceert een onverhuld dualisme tussen enerzijds menselijke wezens met een menselijk lichaam en een menselijke biologische natuur en anderzijds menselijke personen, dat wil zeggen menselijke wezens met een menselijke bewustzijn. Feitelijk is het persoon zijn gereduceerd tot enkele voor de mens specifieke hersenfuncties.

Het hoeft nauwelijks betoog dat dit dualisme vergaande ethische consequenties heeft: embryo's, foetussen en pasgeboren zijn geen menselijke personen met een recht op leven en lichamelijke integriteit dat zonder meer hoeft te worden gerespecteerd. Er is hooguit een geleidelijke ontwikkeling van het persoon zijn. Naarmate deze ontwikkeling bijvoorbeeld omstreeks de geboorte een zeker niveau heeft bereikt, kan hooguit van een 'marginal person' worden gesproken. De mens heeft in die fase een status die overeenkomt met die van de hogere apen [8: J. Singer. Practical ethics. 2nd ed, Cambridge: Cambridge University Press; 1993, 85-109 en 175-217.]

[9: H.T. Engelhardt. The foundation of bioethics. 2nd ed, Oxford/New York: Oxford University Press; 1996, 135-154.]. Op basis van dit mensbeeld zijn abortus provocatus, experimenten waarbij embryo's worden verbruikt en levensbeëindigend handelen bij gehandicapte pasgeborenen te rechtvaardigen.

Door de scherpe scheiding tussen menselijke personen en menselijke wezens staat de menselijke persoon als kennend en zingevend subject niet alleen tegenover zijn omgeving, maar ook tegenover het eigen lichaam als tegenover een object. Deze mensvisie verwoordt – zoals gezegd – een gevoelen dat vrij algemeen in de maatschappij herkenbaar is. Er is een enorme aandacht voor het lichaam, maar dan als middel om zich te presenteren, dus als een prestigeobject. Onder deze belangstelling gaat vaak een diepe ontevredenheid schuil met het lichaam zoals het is. Het is juist daarom dat de nieuwe mogelijkheden om het lichaam te 'reconstrueren' zo'n grote aantrekkingskracht uitoefenen.

De Identity Theory of Mind dient ook om euthanasie en medische hulp bij suïcide te rechtvaardigen en levensbeëindigend handelen zonder verzoek bij wilsonbekwame mensen: wanneer het lichaam door ziekte is aangetast en ontluisterd, kan het zijn instrumentele waarde verliezen en kan men er afstand van doen of kunnen anderen, zoals ouders van een gehandicapte pasgeborene, onder bepaalde voorwaarden besluiten om zijn leven te laten beëindigen.

De Identity Theory of Mind hangt nauw samen met de praktisch algemeen aanvaarde evolutietheorie. Binnen het kader van de evolutie, zo is de gedachte, hebben de hersenen een zodanig ontwikkelingsniveau bereikt dat zij in staat zijn het denkproces en het nemen van autonome beslissingen te ondersteunen. De menselijke geest zou als het ware binnen het kader van het evolutieproces naar boven zijn gekomen. Doordat er in het evolutieproces steeds nieuwe levensvormen ontstaan en ook de mens zich steeds verder ontwikkelt tot wellicht weer een hogere levensvorm, zijn er geen vastliggende ethische waarden en normen. Met name in het debat over de toelaatbaarheid van genetische manipulatie en kloneren wordt wel gesteld dat de mens door zijn geëvolueerde geest een ontwikkelingsniveau heeft bereikt waarop hij zijn evolutie in eigen hand kan nemen en sturen. Binnen dit kader wordt de mens een vergaand beschikkingsrecht over de eigen biologische natuur toegekend.

1.2.2 Dualistisch denken onder katholieke theologen in de 2e helft van de 20e eeuw

Ook onder een aantal katholieke (moraal)theologen in de 2e helft van de 20e eeuw komt een vorm van dualistisch denken voor, overigens vanuit een andere en meer gecompliceerde filosofische achtergrond dan die van de Identity Theory of Mind. Dit dualisme vindt haar oorsprong in de transcendentale theologie van Karl Rahner [10: W.J. Eijk. La persona umana e la legge naturale. In: Gerardi R, editor. La legge morale naturale Problemi e prospettive (=Dibattito per il millennio n 9), Rome: Lateran University Press; 2007, 113-137.]. Geconfronteerd met de secularisering probeerde Rahner een opening te vinden bij de mens voor de Openbaring door te veronderstellen dat de menselijke geest een transcendentale oriëntatie op het zijn heeft. Rahner ontwikkelde zijn transcendentale theologie op basis van het transcendentaal thomisme van Maréchal, die had geprobeerd om het Kantiaanse denken te integreren in de thomistische filosofie. Tevens onderging hij de invloed van Heidegger. Rahner schreef aan de mens een 'athematisch' bewustzijn toe van het zijn in zichzelf zonder de zintuiglijke waarneming van concrete (categoriale) dingen. Dat bewustzijn zag hij als de noodzakelijke voorwaarde voor het hebben van abstracte kennis. De transcendentale openheid voor het zijn impliceert ook een openheid voor het oneindig zijn, die de vorm kan krijgen van een bewustzijn van God [11: K. Rahner.

Transcendentale theologie. Sacramentum Mundi (Dutch Edition), Bussum: Paul Brand; 1971, 52-58.] [12: K. Rahner. Wat is een christen? Motivering van ons geloof (oorspronkelijke titel: Grundkurs des Glaubens). Tielt/Amsterdam: Lannoo; 1977, 40-43.]. Belangrijk voor de ethiek is dat er volgens Rahner ook een transcendentaal bewustzijn van de vrijheid bestaat, niet zozeer op het vlak van het kennen als wel op dat van het handelen. Deze originele vrijheid kan geen object zijn van de empirische psychologie, die doordat ze de oorzaken van psychische verschijnselen bestudeert, alleen de grenzen van de vrijheid kan aangeven. De oorzaak van de originele vrijheid kan niet worden aangegeven, anders zou zij geen vrijheid meer zijn. Hoewel de vrijheid van de mens transcendentaal is, is haar realisering geïncarneerd in het categoriale handelen [13: K. Rahner. Wat is een christen? Motivering van ons geloof (oorspronkelijke titel: Grundkurs des Glaubens). Tielt/Amsterdam: Lannoo; 1977, 40-43.]. Op deze wijze wordt een wig gedreven tussen de fundamentele (transcendentale) vrijheid en concrete uitdrukkingen van die vrijheid. Volgens Rahner is de transcendentale vrijheid aanwezig in en niet door middel van categoriale handelingen [14: K. Rahner. Würde und Freiheit des Menschen. Schriften zur Theologie, Zürich Benziger; 1968, Bd 2, 247-277.] [15: J. Fuchs. Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Freiburg i.Ue./Freiburg i. Br.: Universitätsverlag/Herder; 1988, Bd. I. Normative Grundlegung, 18-27.] [16: J. Fuchs. Good acts and good persons. The Tablet 1993, 1444-1445.].

Parallel aan de gedachte dat de mens in zijn handelen door zijn transcendentale vrijheid en niet direct door zijn categoriale handelen een openheid voor God heeft, ontvouwt Rahner de gedachte dat God in deze wereld alleen als een transcendente oorzaak inwerkt, dat wil zeggen alleen door middel van secundaire aardse oorzaken. De overtuiging dat God ingrijpt in deze wereld op categoriaal niveau ligt ten grondslag aan de klassieke gedachte dat de mens geen beschikkingsrecht over het menselijke leven heeft, omdat God de Heer van het leven is. Deze argumentatie wordt aangevoerd om aan te tonen dat euthanasie of abortus provocatus ongeoorloofd zijn. Zij ligt eveneens ten grondslag aan de gedachte dat het echtpaar bij het doorgeven van het leven met God samenwerkt. Dit is de basis voor de leer van de Kerk inzake menselijk ingrijpen in de voortplanting in de vorm van contraceptie en kunstmatige voortplanting. Deze visie op Gods ingrijpen in de schepping door middel van categoriale handelingen impliceert een te antropomorf Godsbeeld, aldus Fuchs. Rahner verklaart het ontstaan van een menselijk wezen niet als de vrucht van een samenwerking tussen het echtpaar en God, in die zin dat het echtpaar het biologisch substraat voortbrengt en God direct de menselijke ziel schept – hetgeen een ingrijpen van God op categoriaal niveau zou veronderstellen. Hij meent dat God als transcendentale oorzaak aan het echtpaar een kracht verschaft waardoor het zichzelf kan transcenderen en de oorzaak kan zijn van de integrale nieuwe menselijke persoon, de ziel inbegrepen. Hij noemt dit ‘zelftranscendentie’, in het Duits ‘Selbstüberbietung,’ [17: K. Rahner. Die Hominisation als theologische Frage. In: Overhage, editor. K Rahner, Das Problem der Hominisation (=Quaestiones Disputatae nr 12/13), Freiburg/Basel/Wien: Herder; 1961, 13-90 speciaal 82-84.]. Bijgevolg zou de gedachte dat God een belangrijke rol speelt bij het vaststellen van morele normen betreffende categoriale handelingen, ook uit een antropomorf Godsbeeld voortvloeien. Dat de mens beeld en gelijkenis is van God wordt gezien als basis voor de mogelijkheid dat de mens in staat is om Gods transcendentale wil te implementeren door middel van zijn categoriale handelen. De verantwoordelijkheid van de mens houdt in dat hij is aangesteld tot categoriaal beheerder van de schepping. Gods rechten moeten echter niet op categoriaal niveau worden gesitueerd. De relatie tussen God en Zijn schepping is transcendentaal, terwijl die van mensen tegenover de schepping categoriaal is, aldus Jans [18: J. Jans. God or Man? Normative theology in the Instruction Donum Vitae. Louvain Studies 1992, 17, 48-64.].

De gedachte dat de eigenlijke vrijheid van de mens transcendentaal is en dat God alleen op transcendentaal niveau in de schepping ingrijpt, heeft tot consequentie dat categoriale handelingen en de concrete wereld, de menselijke biologische natuur inbegrepen, op zichzelf grotendeels hun ethische relevantie verliezen. Dit blijkt overduidelijk uit Rahner’s visie op genetische manipulatie [19: K. Rahner. The problem of genetic manipulation.

K Rahner, Theological Investigations, vol IX. 2nd ed, London: Darton, Longman and Todd; 1981, 205-252.]. Uitgaande van het begrip van de 'transcendentale natuur' van de mens acht hij het onmogelijk om de vraag te beantwoorden welke biologische verandering de wezensnatuur van de mens als persoon ernstig zou schaden:

> *'want er is weinig, eigenlijk bijna niets, in de biologische constitutie van de mens dat hij als noodzakelijk voor zijn natuur kan aanzien: integendeel, het is hem duidelijk dat veel, bijvoorbeeld een bijzondere kleur of hoeveelheid haar, zeker niet tot zijn wezensnatuur behoort' [20: K. Rahner. The problem of genetic manipulation. K Rahner, Theological Investigations, vol IX. 2nd ed, London: Darton, Longman and Todd; 1981, 205-252.].*

Rahner's theologische mensvisie, vooral door Bernard Lonergan stevig gepromoot [21: J. Finnis. Nature and natural law in contemporary philosophical and theological debates: some observations. In: de Dios Vial Correa J, Sgreccia E, editors. The nature and dignity of the human person as the foundation of the right to life The challenges of the contemporary cultural context, Vaticaanstad: Libreria Editrice Vaticana; 2003, 81-109.], was een invloedrijke factor met betrekking tot de ontwikkeling van twee stromingen in de katholieke moraaltheologie in de 2e helft van de 20e eeuw: de theorie van de fundamentele optie en het proportionalisme.

1. De theorie van de *fundamentele optie* is gebaseerd op de begrippen 'transcendentale vrijheid' en 'transcendentale liefde' en op inzichten van de gedragswetenschappen. Zij houdt in dat de basale beslissing die de menselijke persoon maakt op het niveau van de fundamentele, transcendentale vrijheid die aan de vrijheid van concrete keuzes voorafgaat, bepalend is voor het evalueren van zijn morele leven als geheel. Concrete keuzes zijn slechts beperkte uitdrukkingen van de fundamentele optie en niet doorslaggevend voor deze evaluatie. De theorie van de fundamentele optie wordt special toegepast op het typisch katholieke onderscheid tussen doodzonde en dagelijkse zonde: men zou alleen van doodzonde kunnen spreken met betrekking tot de fundamentele optie, niet ten aanzien van concrete handelingen [22: K. Rahner. Über die gute Meinung. K Rahner, Schriften zur Theologie, Bd 3, Zur Theologie des geistlichen Lebens, Zürich: Benziger Verlag; 1967, 127-154.] [23: K. Rahner. Das «Gebot» der Liebe unter den anderen Geboten. K Rahner, Schriften zur Theologie, Bd 5 Neuere Schriften, Zürich: Benziger Verlag; 1968, 494-517.]. De theorie van de fundamentele optie is vooral uitgedragen door Bernard Häring [24: B. Häring. Free and faithful in Christ. Moral theology for priests and laity.Vol. I, General moral theology. Slough (England): Saint Paul Publications; 1978, 164-222.].
2. De *proportionalisten* onder de moraaltheologen beschouwen concrete kwade handelingen, zoals het beëindigen van het menselijke leven of ongeordende seksuele handelingen, als 'ontisch' of 'premoreel' kwaad [25: P. Knauer. La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet. Nouvelle Revue Théologique 1965, 87, 356-376.] [26: R.A. McCormick. How Brave a New World? Dilemmas in Bioethics. Georgetown University Press, Washington 1985, 7-53.] [27: B. Schüller. Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf: Patmos-Verlag; 1973, 37-45.] [28: J. Fuchs. The absoluteness of moral terms. Gregorianum 1971, 52, 415-458.] [29: B. Hoose. Proportionalism. The American Debate and its European Roots. Washington: Georgetown University Press; 1987.]. Dit onderscheid vindt zijn

oorsprong zowel in het dualisme tussen het transcendente en het categoriale niveau van het menselijk handelen van de transcendentale theologie van Rahner als ook in het seculiere Anglo-Amerikaanse utilitarisme. Het morele oordeel over de concrete handeling hangt of van de wijze waarop de transcendentale vrijheid zich verhoudt tot de goede en kwade effecten ervan. Als er tussen beide een evenredige verhouding bestaat (een ratio proportionata), dan kan het zijn dat het premorele kwade effect is gekozen met de intentie om het goede effect te realiseren. De wil of de transcendentale vrijheid wordt dan verondersteld gericht te zijn op het goede effect. De handeling kan daarom moreel goed zijn. Om een voorbeeld te geven: abortus provocatus uit egoïstische motieven moet worden afgewezen. Vruchtafdrijving valt echter te rechtvaardigen indien verricht om een groter kwaad voor de moeder te voorkomen [30: P.S. Keane. Sexual Morality. A Catholic Perspective. New York: Paulist Press; 1977, 134-139.]. Sommige proportionalisten aarzelen echter om abortus op grote schaal te rechtvaardigen, gezien de moeilijkheid om de waarde van het leven van de foetus te vergelijken met dat van de moeder [31: R.A. McCormick. How Brave a New World? Dilemmas in Bioethics. Georgetown University Press, Washington 1985, 168-169.]. Concrete handelingen vallen onder concrete of materiële normen, die nooit onder een absoluut verbod kunnen vallen, omdat men nooit op voorhand kan uitsluiten dat er ooit een ratio proportionata is, die de betrokken handeling legitimeert. Het proportionalisme houdt daarom in dat concrete handelingen in zichzelf nooit als intrinsiek (essentieel) kwaad kunnen worden gekwalificeerd. Alleen transcendentale normen kunnen absoluut zijn of met andere woorden universeel geldig. Hieronder vallen volgens het proportionalisme normen die houdingen afwijzen die haaks staan op deugden en vereiste doelstellingen: men mag nooit onprudent, onrechtvaardig of liefdeloos handelen [32: J. Fuchs. The absoluteness of moral terms. Gregorianum 1971, 52, 452.] [33: L. Janssens. Norms and Priorities in a Love Ethics. Louvain Studies 1976-1977 1977, 6, 07-238.].

Het concept van het transcendentale athematische bewustzijn van het zijn en van de vrijheid, hoewel bedoeld als een poging om het Christelijk geloof meer toegankelijk te maken voor een seculariserende wereld, blijkt contradictoir genoeg uit te draaien op een bijdrage aan de secularisering van de ethiek: omdat het contact tussen God en mens en Gods ingrijpen in de schepping worden beperkt tot het transcendentale niveau, verbleken de betekenis van het geloof in God en de relatie met Hem voor het concrete, dagelijkse leven.

Hoewel minder expliciet dan het ‘mind-body dualisme’ van de Identity Theory of Mind, wordt ook de transcendentale mensvisie gekenmerkt door een dualisme, namelijk tussen de transcendentale vrijheid en het concrete handelen van de menselijke persoon. Het gevolg is hetzelfde: op het niveau van het concrete handelen, ook met betrekking tot onze menselijke biologische natuur, zou men slechts kunnen spreken van fysiek of premoraal kwaad. Het teweegbrengen van dat kwaad kan eventueel door een goede intentie worden gerechtvaardigd. Ook hier is de ethische impact van de menselijke biologische natuur verzwakt, waardoor aan de mens een ruim beschikkingsrecht over het lichaam kan worden toegekend.

1.2.3 De visie van de Kerk op de verhouding tussen lichaam en geest

In de meeste culturen en binnen de meeste filosofische mensvisies overheerst het dualisme. Sprekende voorbeelden zijn de mensvisie van Plato en Descartes. Volgens Plato is de ziel de menselijke persoon, terwijl het lichaam een kerker zou zijn waarin de ziel tijdens dit leven is opgesloten [34: Plato. Alcibiades (Cambridge Greek and Latin Classics). In: Denyer N, editor., Cambridge: Trinity College; 2001, I, 130 c.] [35: Plato. Phaedo. In: Gallop Dv, editor., Oxford: Oxford University Press; 1993, 61 d-e.]. Voor René Descartes bestaat de mens uit twee gescheiden componenten, ziel en lichaam. Feitelijk is de mens in zijn ogen 'een denkende geest,' [36: A. Kenny. The metaphysics of mind. Oxford: Clarendon Press; 1990.] dus de ziel, terwijl hij het menselijke lichaam als een machine beschouwt. Het is moeilijk aan te geven hoe twee totaal verschillende substanties als lichaam en ziel samen de mens kunnen constitueren. Beide blijven volgens hem dan ook volstrekt gescheiden, maar treden met elkaar in interactie via de epifyse, de pijnappelklier [37: R. Descartes. Les passions de l'âme. In: Adam C, Tannery, editors. Oeuvres de Descartes vol XI, Paris: J. Vrin; 1974, 351-353.]. Hoe we ons deze interactie moeten voorstellen, verklaart hij niet. In onze tijd is deze visie duidelijk herkenbaar bij de neurofysioloog Eccles en de filosoof Popper die veronderstellen dat er een immateriële 'mind' is die de elektrische activiteit van de neocortex afleest [38: K.R. Popper and J.C. Eccles. The self and its brain. New York/Berlin: Springer International; 1977.]. Zij beschrijven evenals Descartes de verhouding tussen geest en lichaam als een soort parallellisme, maar geven een meer plausibele verklaring voor de interactie tussen beide.

Men is vrij algemeen geneigd de mens te identificeren met enkele specifiek menselijke functies die hem van dieren onderscheiden, met name het denkvermogen en de vrijheid, terwijl zijn biologische natuur als een bijkomstig element wordt gezien. Tot op zekere hoogte is dat begrijpelijk. Biologische functies zijn grotendeels gedetermineerd, wat betekent dat zij zich aan de controle van de wil onttrekken. Of wij willen of niet, aan onze activiteiten worden door het lichaam grenzen gesteld. Na inspanning raken we vermoeid. De lichaamsfuncties kunnen door ziekte en ouderdom ontregeld raken. Bovendien worden biologische driften, zoals hongergevoel, behoefte aan slaap en seksuele impulsen, vaak als dwang en een beperking van de menselijke vrijheid beschouwd. Het lichaam wordt daardoor niet zelden als een last ervaren.

Het dualisme impliceert echter een aantal moeilijkheden:

1. Hoe begrijpelijk teleurstellingen vanwege de beperktheden van het lichaam ook zijn, toch blijft staan dat wij onszelf als een eenheid ervaren. Gabriel Marcel drukt het zo uit: ik ben mijn lichaam al weet ik tegelijkertijd dat ik iets meer ben [39: G. Marcel. Journal métaphysique. Paris: Gallimard; 1927, 236-237.]. Een dualistische mensvisie kan deze algemene ervaring niet verklaren.
2. Eveneens kan zij geen bevredigende verklaring geven voor de algemene ervaring dat rationele kennis het resultaat is van een verwerking van zintuiglijke informatie door de rede. Een mens kent zichzelf slechts door de zintuiglijke ervaring van de dingen buiten hem en van zijn lichaam. Uiteraard kan de mens zichzelf ook door introspectie leren kennen. In zijn zelfbewustzijn treft hij echter niets anders aan dan de voorstellingen afgeleid uit informatie die hij via de zintuigen van de dingen om hem heen en zijn lichaam heeft ontvangen.
3. Denken is een proces dat plaatsvindt door middel van symbolen die via zintuiglijke informatie aan de materiële dingen om ons heen zijn ontleend. Hoewel ook dieren enigszins van symbolen gebruiken kunnen maken, is het specifiek voor de mens dat hij door middel van symbolen de essentiële kenmerken van de dingen kan onderscheiden. Dit maakt duidelijk dat het menselijke denkproces zijn

uitgangspunt heeft in een fysiek proces, de zintuiglijke waarneming en de verwerking van de zo verkregen informatie door de hersenen. Tegelijkertijd blijkt hieruit dat het denkproces het louter fysieke niveau overstijgt.

4. Bovendien kan een dualistische mensvisie die het geestelijke aspect van de mens identificeert met de menselijke persoon als zodanig, een voor hem essentiële eigenschap niet verklaren: iedere menselijke persoon is uniek en onherhaalbaar. Deze uniciteit vloeit niet voort uit het vermogen tot abstract denken en het nemen van vrije beslissingen dat we in principe met elkaar gemeen hebben, maar uit de specifieke eigenschappen van het lichaam, de emotionele belevingswereld die nauw verbonden is aan lichamelijk-zintuiglijke informatie, en de eigen biografie die ook direct samenhangt met het gegeven dat de mens lichamelijk is. Verschillen in intelligentie en doorzicht worden niet door verschillen in de ratio bepaald die alle mensen als geestelijk vermogen gemeenschappelijk hebben, maar door verschillen in de capaciteit van de hersenen om zintuiglijke informatie te verwerken [40: Aquinas. Summa Theologica I. 85, 87.] [41: Aquinas. Scriptum super Sentiis II. disctinctio 32, quaestio 32, articulus 33, solutio.]. De mate en de wijze waarop de vorm tot expressie kan komen wordt bepaald door de dispositie van de materie. Omdat de uniciteit van de menselijke persoon zo strikt gebonden is aan zijn lichamelijkheid, kan het lichaam niet anders dan een essentieel onderdeel van de mens zijn.

Het mens-zijn kan echter niet tot het louter biologisch-fysieke niveau worden gereduceerd. Menselijke liefde kan geen zuiver biologisch-materieel proces zijn, omdat zij vrijheid veronderstelt, terwijl materiële processen volgens een gedetermineerd patroon verlopen. Wanneer bepaalde chemische stoffen bij elkaar worden gevoegd, ontstaat een chemische reactie volgens vaste fysieke natuurwetten. Hoe zou op deze wijze de menselijke vrijheid kunnen worden verklaard? Liefde zonder vrijheid is geen echte liefde, een ‘agapè’, maar blijft steken in de bevrediging van een behoefte, een ‘eros’. [42: Benedictus XVI. Encycliek Deus Caritas est (25-12-2005). Acta Apostolicae Sedis, Rome 2006, XCVIII, 217-252 doi:https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/nl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.] Bovendien is het denkproces dat met abstracte begrippen werkt, niet alleen als een fysisch-chemische reactie te verklaren. Omdat het denk-vermogen en de vrijheid van de mens de materie transcenderen, veronderstellen zij de aanwezigheid van een immaterieel levensprincipe.

Als de mens zowel een geestelijk en een materieel principe heeft, is er in hem uiteraard een zekere dualiteit en blijft de moeilijkheid te verklaren hoe beide een eenheid kunnen constitueren. De meest gelukkige verklaring voor de verhouding tussen het geestelijke en het lichamelijke in de mens biedt de aristotelisch-thomistische leer van de vorm en de materie. Volgens deze leer heeft de materie uit zichzelf geen enkele bepaaldheid. Wat de materiële dingen zijn, wordt uiteindelijk door de vorm bepaald. De specifieke vorm van levende wezens is de ziel, het levensprincipe [43: Aristoteles. De Anima. In: Siwek, editor. Romae: apud aedes, vol II, (Series Philosophica 9), Roma: Pont. Universitatis Gregorianae; 1954, II, I, 412 a 411 – 412 b 416.]. Bij de mens is dit een geestelijk levensprincipe dat de materie tot het menselijk lichaam formeert. Wat na de dood overblijft, is een lijk maar geen menselijk lichaam neer. Hetzelfde levensprincipe is zowel de grond voor rationele processen, het denken en het vrije handelen, alsook voor de vegetatieve en sensitieve processen in het lichaam [44: Aquinas. De anima. In: Bazzi, Calcaterra M, editors. Quaestiones disputatae (10e ed), vol II Turijn/Rome Marietti; 1965, articuli 10-11.] [45: Aquinas. Summa Theologica I. 76, 71, 73, 74, 78.] [46: L.J. Elders. De natuurfilosofie van Sint-Thomas van Aquino. Brugge: Tabor; 1989, 283-293.]. Het aannemen van meerdere

verschillende levensprincipes voor alle verschillende geestelijke en lichamelijke functies van de mens, leidt automatisch tot een dualistische mensvisie. Het is echter het ik dat denkt, voelt, waarneemt en beweegt. Wanneer de materie door het geestelijke levensprincipe tot een menselijk lichaam wordt geformeerd, dan is het lichaam evident een essentieel onderdeel van de menselijke persoon. Het menselijke lichaam deelt daarom in de waardigheid van de menselijke persoon en mag evenals de menselijke persoon niet tot louter middel tot een doel worden gedegradeerd.

Bovenstaand mensbeeld kan worden gefundeerd op puur filosofische grondslag, zonder enige verwijzing naar de Openbaring. Maar ook in de Heilige Schrift, de Traditie van de Kerk en in documenten van het kerkelijke leergezag wordt het lichaam gezien als essentiële dimensie van de menselijke persoon. Dit mensbeeld houdt in dat het instrumentaliseren van het menselijke lichaam tevens het instrumentaliseren is van de mens als zodanig. Behalve in collectivistische stromingen als het communisme en fascisme ziet men de mens in het algemeen als een intrinsieke waarde, die mag worden geïnstrumentaliseerd. Dit geldt ook voor het lichaam als een intrinsieke dimensie van de mens.

Het bovenstaande heeft binnen de christelijke Openbaring een bijzondere betekenis. De mens is geschapen naar Gods beeld en gelijkenis. Noch God Zelf, noch degene die naar zijn beeld en gelijkenis zijn geschapen mogen worden gedegradeerd tot alleen een middel om een doel te verwezenlijken. Omdat het lichaam een intrinsieke dimensie is en bijgevolg de mens ook in zijn lichamelijkheid naar Gods beeld en gelijkenis geschapen is, geldt dat hij over de eigen biologische natuur geen onbeperkt beschikkingsrecht heeft.

In de encycliek Veritatis splendor verwijst Johannes Paulus II, waar hij benadrukt dat het lichaam een intrinsiek onderdeel van de menselijke persoon is en daarom relevant voor de ethiek, eveneens naar de verhouding tussen geest en lichaam als die tussen vorm en materie [47: H. Johannes Paulus II. Encycliek Veritatis Splendor. Over de kerkelijke moraalleer (6 augustus 1993). AAS 1993, 85, 1133-1228.]. De visie dat de menselijke biologische natuur niet meer dan een fysieke waarde is en daardoor slechts een ‘premorele waarde’ vertegenwoordigt,
‘weerspreekt het onderricht van de Kerk inzake de eenheid van het menselijke wezen, de rationele ziel waarvan op zich en in essentie de vorm van het lichaam is’ (n. 48).

Conclusie: een beperkt beschikkingsrecht

Als men de menselijke persoon en zijn biologische natuur niet van elkaar kan scheiden, dan betekent het instrumentaliseren van het lichaam tevens het instrumentaliseren van de persoon zelf. Om deze reden is een totaal beschikkingsrecht uitgesloten. Men mag niet door levensbeëindigend handelen het leven opofferen om aan het lijden een einde te maken. Door intensieve begeleiding en palliatieve zorg moet worden geprobeerd het lijden dragelijk te maken. Therapeutisch ingrijpen impliceert dat men het menselijke lichaam als doel in zich bejegent. Het perfectioneren van het lichaam betekent daarentegen dat het wordt gebruikt als een middel om bepaalde gewenste eigenschappen en kwaliteiten te realiseren. Wel is er uiteraard een beperkt beschikkingsrecht over het menselijke lichaam: een door ziekte aangetast orgaan of lichaamsdeel kan worden geamputeerd of geëxtirpeerd wanneer de gezondheid van het lichaam als geheel of het leven erdoor wordt bedreigd. De grenzen van het beschikkingsrecht worden aangegeven door het totaliteitsprincipe, ook wel therapeutisch principe genoemd (zie 2.2.3 van dit hoofdstuk). Volgens dit beginsel kan een onderdeel van het lichaam alleen worden opgeofferd, wanneer dat voor het behoud van de menselijke persoon als levende totaliteit noodzakelijk is. Het totaliteitsprincipe is daardoor een van de belangrijkste beginselen van een bio-ethiek die het lichaam als essentieel onderdeel van de menselijke persoon beschouwt. Een gewetensvolle toepassing van dit beginsel voorkomt dat onze biologische natuur en daarmee wijzelf de speelbal worden van onbeheersbare technologische ontwikkelingen.