



TOEVALLIGE ONTMOETINGEN
BIO-ETHIEK VOOR EEN GEHAVENDE PLANEET

KRISTIEN HENS



<https://www.openbookpublishers.com>

© 2023 Kristien Hens



Dit boek verschijnt onder een licentie van het type Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (CC BY-NC-ND). Deze licentie laat je toe om het werk te delen, te kopiëren, te verdelen en door te geven, op voorwaarde dat je het niet wijzigt, het werk niet gebruikt voor commerciële doeleinden, het werk toeschrijft aan de auteurs en dat je een link publiceert naar de licentie. De auteur vermelden mag niet zodanig gebeuren dat de indruk gewekt wordt dat de licentiegever instemt met je werk of je gebruik van het werk en moet de volgende informatie omvatten:

Kristien Hens, *Toevallige ontmoetingen: Bio-ethiek voor een gehavende planeet*. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2023, <https://doi.org/10.11647/OBP.0370>

Meer informatie over CC-licenties is te vinden op <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Alle externe links waren actief op het moment van de publicatie, tenzij anders vermeld. Ze werden gearchieveerd via de Internet Archive Wayback Machine, op <https://archive.org/web>

Digitaal materiaal en digitale bronnen voor dit volume zijn te vinden op <https://doi.org/10.11647/OBP.0370#resources>

ISBN Paperback: 978-1-80064-888-3

ISBN Hardback: 978-1-80511-029-3

ISBN Digitaal (PDF): 978-1-80511-008-8

ISBN Digitaal e-book (EPUB): 978-1-80511-105-4

ISBN XML: 978-1-80511-064-4

ISBN HTML: 978-1-80511-036-1

DOI: 10.11647/OBP.0370

Omslagillustratie: *intuïtieve weergave van schimmel / vegetatieve samenwerkingen*.

Tekening door Christina Stadlbauer (2019).

Omslagontwerp: Jeevanjot Kaur Nagpal.



Vertaling door Luk Vanrespaille

Uitgegeven met steun van de Universitaire Stichting van België

14. Zorgende verantwoordelijkheid

Wie beroepshalve praat en schrijft over ethiek is vaak geneigd om te vergeten dat ethiek niet kant en klaar verkrijgbaar is, in deontologische of consequentialistische versie. De principes van rechtvaardigheid, autonomie en nut zijn geen intrinsieke eigenschappen van ethische problemen. Als we het over ethische principes hebben, of in hippere termen, over communitaristische of narratieve ethiek, doen we dat omdat we dat nuttige manieren vinden om over ethiek na te denken: als een op zichzelf staand conceptueel systeem dat ons in staat stelt om ethische kwesties een soort van orde op te leggen. In werkelijkheid staat ethiek echter niet op zichzelf. Ethiek is één draadje in het weefsel van de samenleving, verstrengeld met vele andere. Ethische concepten zijn gekoppeld aan de zeden, gewoonten, tradities, instellingen van een samenleving, aan alle concepten die structuur geven aan en informatie over de manieren waarop een lid van die samenleving omgaat met de wereld. Als we dat uit het oog verliezen, lopen we het gevaar dat we de wereld van de echte moraal verlaten voor een wereld van morele fictie, een vereenvoudigde, hypothetische creatie die wel intellectueel comfortabel is maar niet echt geschikt voor de praktische problemen.

– Carl Elliott, *A Philosophical Disease* (Elliott, 1999, p. 146)

In *A Philosophical Disease*, een boek over bio-ethiek, dat te denken geeft neemt Carl Elliott de traditionele gereedschapskist van de bio-ethicus onder de loep (Elliott, 1999). Die bevat morele theorieën, zoals consequentialisme, deontologie en principes. Elliott stelt dat die niet volstaan om met de complexiteit en zelfs morsigheid van de echte wereld om te gaan. En ethiek kan evenmin bekeken worden als een alomvattend systeem dat iedereen van buitenaf houvast kan bieden. Ik sloot het vorige hoofdstuk af met de idee dat het beter is om bij de problemen te blijven door te aanvaarden dat ethische reflectie

partijdig en slordig is en altijd zal blijven — ten minste in het geval van de schijnbare onverenigbaarheid van een discours over invaliditeit en argumenten tegen milieuverontreiniging. Tegelijk is bio-ethiek een *praktische* ethiek: we krijgen vaak de vraag naar concrete aanbevelingen en manieren om door te gaan met een specifieke, nieuwe biomedische technologie. De principes en morele theorieën die we gedoceerd kregen en op onze beurt aan onze studenten doceren helpen om argumentaties te verduidelijken en laten ons zwakke plekken en inconsistenties zien in onze argumentatie. De gesitueerdheid van onze ethische kennis erkennen en de incompatibiliteit van specifieke waarden wil niet zeggen dat we het zoeken naar duidelijkheid moeten staken, noch dat relativisme — of zelfs defaitisme — onze enige optie zou zijn. De bestaande bio-ethische gereedschapskist kan daarbij zeer goed van pas komen. Misschien waren bio-ethische principes wel nooit bedoeld om gewoon een antwoord te geven op ethische vragen. Rekening houden met de context, omstandigheden en bijzonderheden van specifieke ethische dilemma's maakt deel uit van de (bio-)ethische praktijk en al zeker in de medische ethiek.

De traditionele benadering van de bio-ethiek heeft haar beperkingen. Een goed voorbeeld daarvan vormen de rechten van ouders en hun kinderen. Kinderen plaatsen de conventionele bio-ethiek weleens voor serieuze problemen. Ze verwerven geleidelijk aan autonomie, een van de belangrijke principes van de bio-ethiek. Zolang zij geen volledig autonome wezens zijn die kunnen instemmen met de ontvangen gezondheidszorg lijken principes zoals het goede doen en niet schaden voor te gaan op het naleven van hun autonomie. Het blijft onduidelijk in welke mate en op welke punten de autonomie van het kind zou moeten voorgaan op de autonomie van de ouders bij het beslissen over wat het beste is voor hun kind. Het voorbeeld van de ADHD-medicatie bij kinderen kan dit illustreren. Wat is het 'goede' als een twaalfjarige met de medicatie wil stoppen maar de ouders blijven erop aandringen? In de geneeskunde gaat men er vaak van uit dat dat ouders het beste willen voor hun kinderen en het laatste woord hebben. Dat is daarom nog niet altijd zo en ouders kunnen zich vergissen bij de beslissingen die ze voor hun kinderen nemen, of kinderen kunnen het oneens zijn met de beslissingen van hun ouders. Het kind kan ook verkeerd zijn, maar kinderen opvoeden veronderstelt altijd enige ruimte voor vergissing.

Leren fouten maken hoort uiteindelijk ook bij opgroeien. Het kan nuttig zijn om de potentieel conflicterende rechten en plichten van ouders en kinderen met onze traditionele conceptuele gereedschapskist en ethische principes te onderzoeken. Die aanpak kan inconsistenties en lacunes in onze kennis aan het licht brengen, onze gedachten over het onderwerp helpen verduidelijken en tonen waar we nog bijkomende empirische kennis nodig hebben. Als we ons bijvoorbeeld afvragen welke autoriteit ouders hebben over hun kinderen en tot op welke hoogte kinderen moeten kunnen mee beslissen over hun gezondheidszorg moeten we toegeven dat dit in ruime mate afhankelijk is van de cultuur en familietradities. Het lijkt verkeerd en onnodig om van bovenaf een norm op te leggen voor het moment waarop kinderen autonomie verwerven en het oordeel van hun ouders niet meer telt. Tegelijk kan het wel goed zijn om over een algemeen principe te beschikken dat zegt dat autonomie van kinderen belangrijk is, om sneller expliciet duidelijk te maken dat bepaalde kwesties onethisch zijn. Kinderen zijn knooppunten in een relationeel netwerk en het is ongepast om los van dat netwerk na te denken over hun recht op autonomie. Toch zijn autonomie-rechten ook belangrijk. Door de respectieve belangen van kinderen en ouders eerst afzonderlijk te onderzoeken kunnen we ze in een tweede stap beter bij elkaar brengen. Wat er toe doet lijkt een algemene erkenning te zijn van het belang van zorg en relaties als fundament om van daaruit na te denken over rechten en plichten van ouders en kinderen. In zijn eenvoudigste vorm kan zorg verwijzen naar de zorg van ouders voor hun kinderen, maar die zorg houdt ook zorgen in voor de groeiende onafhankelijkheid van kinderen en zorgen voor de ouders bij het maken van complexe keuzen. Zorg is nooit triviaal. Het toepassen van principes zoals autonomie en het goede doen kan helpen om inconsistenties aan te wijzen in het conventionele morele denken en zo leiden tot daadwerkelijke verandering. Maar principes zijn ook niet meer dan dat: instrumenten die het denken ondersteunen en een bepaald licht werpen op verschillende aspecten die ertoe doen. Naast die instrumenten hebben we ook een gedeelde basis nodig voor actie die gegrond is in hoe de wereld werkt en dienstdoet als een baken voor een toekomstgerichte ethiek voor een leefbare toekomst. Ik denk dat de zorgethiek hier dat soort van houvast kan bieden.

In de westerse filosofie is zorgethiek een relatief modern idee, gelanceerd door Carol Gilligans bekende kritiek op de stadia in de morele ontwikkeling van Kohlberg (Gilligan, 1982). Toen hij *Global Bioethics* schreef gaf Potter al de voordelen toe van feministische benaderingen zoals die van Gilligan.

De globale bio-ethiek moet gebaseerd zijn op een combinatie van rechten en verantwoordelijkheden waarbij mannelijkheid en vrouwelijkheid niet langer gezien worden als elkaar wederzijds uitsluitende dimensies van een bipolair continuüm. Het concept van psychologische androgynie, het onderschrijven van bepaalde traditionele attitudes van zowel mannetjes als vrouwtjes en het verwerpen van bepaalde andere kan een reorganisatie inhouden van traditionele perspectieven op seksuele rollenpatronen. De grootste barrière voor een brede aanvaarding van een globale bio-ethiek is de 'macho' moraal van mannelijke autonomie en dominantie: dominantie over vrouwen, met een onbeperkte voortplantingsfunctie bij de mannen en het opsluiten van vrouwen in de reproductieve rol; dominantie over de natuur; en conflicten met andere mannetjes. Die macho moraliteit is voor een stuk de bron van de overtuiging dat een technologische oplossing gevonden kan worden voor elke technologische ramp en van de overtuiging dat religieuze heilige oorlogen mannelijk zijn. Omgekeerd is de grootste hoop op aanvaarding van een globale bio-ethiek de vrouwenbeweging voor reproductieve vrijheid, gevolgd door de 'gewijzigde inzichten' in de menselijke ontwikkeling en een productievere visie op het menselijk leven, zoals Gilligan die bedacht heeft. (Potter, 1988, p. 90)

Gezien de sterke nadruk op relationaliteit en de bijzonderheden van persoonlijke relaties is de zorgethiek ook populair bij feministische bio-ethici (Lindemann, 2006). Tegelijk werd de zorgethiek ook beoordeeld in het licht van andere benaderingen van de bio-ethiek, bijvoorbeeld principalistische benaderingen die de nadruk leggen op autonomie of andere principes. Precies om die reden wordt soms beweerd dat in medische confrontaties een zorgethiek kan botsen met het recht van een individu of autonomie. Een zorgende verpleegkundige kan bijvoorbeeld bezwaar maken tegen de wens van een palliatieve patiënt om euthanasie te krijgen. Anderzijds is het ook mogelijk om respect voor autonomie als een integraal onderdeel van zorg te beschouwen. Zorgethiek benadrukt de relationaliteit en we kunnen ook vanuit dat relationele perspectief naar het recht kijken om voor onszelf te beslissen. Een zorgende benadering van het respect voor autonomie bij euthanasie

betekent bijvoorbeeld mee denken met de persoon die voelt niet alleen te staan met haar of zijn beslissing. Het kan gaan om zorg en begrip voor de twijfels en gevoelens van de naasten. Dit alles is gebaseerd op een visie op leven die partnership en belichaamde communicatie benadrukt, om de filosofe Eva Kittay (Kittay, 2019) te parafraseren. Dit is dus nooit eenrichtingsverkeer. We zijn allemaal onderling afhankelijk en zorgbehoefstig. Zorg is volgens Kittay een proces: zorg helpt de zorgontvanger die wel impliciet of expliciet de geboden zorgen moet goedkeuren (Skarsaune, Hanisch en Gjermestad, 2021). Een zorgethiek moet ook gezien worden als meer dan een deugdenethiek voor dokters, verplegenden en ouders. Hoewel sommige auteurs zorg nadrukkelijk situeren op het niveau van de interpersoonlijke relaties tussen mensen, stellen filosofen zoals Joan Tronto dat een zorgethiek ook een politieke component moet hebben. In het boek *Caring Democracies*, definieert Tronto zorg als volgt:

In algemene termen stellen we voor om zorg te zien als een activiteit van de soort die alles omvat wat we doen om onze 'wereld' in stand te houden, voort te zetten, te herstellen, zodat we er zo goed mogelijk in kunnen leven. (Tronto, 2013, p. 19)

Een bio-ethiek die voortbouwt op een zorgethiek als fundament is geen bekrompen bezigheid die zich enkel 'zorgen' maakt over interpersoonlijke en privérelaties. Bio-ethiek moet zowel het individuele als het politieke omvatten, in het besef dat die altijd met elkaar verweven zijn. Voor beginners staat het benadrukken van het alomtegenwoordige belang van zorgen voor mensen- en andere wezens sterk in contrast met de aandacht voor beleid en economie. De pandemie heeft getoond dat jobs in de zorg van het grootste belang zijn, hoewel ze traditioneel niet geassocieerd worden met prestige en hoge lonen. Zorgethici zoals Joan Tronto willen ons daar anders doen naar kijken en zien bezorgdheid over de levens van echte mensen als een integraal onderdeel van het beleid.

Een ethiek van de zorg die nuttig blijkt voor bio-ethici overstijgt het louter menselijke en weerspiegelt een onderliggende waarheid dat het menselijk bestaan verstrengeld is met de wereld als geheel. De relationaliteit beperkt zich niet tot menselijke wezens maar betreft ook mensen en andere entiteiten, van andere-dan-menselijke wezens tot microben en het milieu. In haar baanbrekende *Matters of Care* gaat Maria

Puig de la Bellacasa uit van Tronto's idee van zorg als een complex, levensondersteunend web en beschrijft ze zorg als intrinsiek ethisch en politiek (de la Bellacasa, 2017). Zorg overstijgt dus de vaak vermeende spanning tussen het ethische en het politieke. Puig de la Bellacasa bepleit een concept van posthumanistische zorg die het louter interpersoonlijke en intermenselijke overstijgt. Ze beschrijft zorg als een "veralgemeende toestand die circuleert door de dingen en het oppervlak van de wereld" (de la Bellacasa, 2017). Zorg is dus een manier van denken over milieu- en gezondheidsethiek samen. Zorg weerspiegelt een onderliggende waarheid van het menselijk bestaan en onze verwevenheid met de wereld als geheel, een waarheid die we ook vinden in inheemse kennis en ecofeminisme.

Stromingen in de milieuethiek hebben wel eens iets typisch antropocentrisch of ecocentrisch. Antropocentrisme verwijst naar de overtuiging dat waarde mensgericht is en dat alle andere wezens middelen zijn in dienst van menselijke doeleinden. In de milieuethiek wordt dit vaak gezien als de oorzaak van onze huidige ecologische crisis(sen) (Kopnina et al., 2018). Een positievere houding zou kunnen zijn dat net het centrale van de mens in het antropocentrisme ons ertoe aanzet voor het milieu in actie te schieten. Als we de mens belangrijk vinden moeten we ook belang hechten aan het milieu waarin de mens moet leven. Ecocentrisme daarentegen ziet menselijke wezens als een inherent onderdeel van de natuur en hecht ook intrinsieke waarde aan de natuur en andere vormen van leven. Arne Naess en de deep ecology zijn voorbeelden van een ecocentrische approach (Naess, 1986). Ik situeer mezelf ook in het kamp van het ecocentrisme. Ik denk dat de superioriteit die de mensheid zich vaak toedicht misplaatst is en zelfs gevaarlijk. Tegelijk is het moeilijk om niet te zeggen onmogelijk om het eigen leven en dat van je naasten niet boven dat van andere organismen te plaatsen. Ik denk dat een 'zorgethische' benadering van de milieuethiek, zoals we die zien in het ecofeminisme en in inheemse benaderingen een uitweg kunnen bieden uit het dualisme van de beide stromingen. De rechten van de mens afwegen tegenover die van de natuur is geen vruchtbare aanpak. Het moet mogelijk zijn om een ontologisch ecocentrisme aan te hangen en tegelijk te erkennen dat specificiteit en verwevenheid met andere menselijke en andere-dan-menselijke wezens moreel relevant zijn. Vanuit die positie is het volgens mij mogelijk om

tot een milieuetiek te komen waarin de opvattingen van de zorgetiek een centrale plaats krijgen: dit geeft ons redenen en een methode voor actie. We zijn een deel van de natuur, die waardevol is, ook los van ons. Tegelijk hebben we een verantwoordelijkheid tegenover die natuur opdat wij — en het leven in het algemeen — kunnen recupereren en floreren (Cross, 2018). Erkennen dat het welbevinden van onze soort en van onze planeet samenhangen houdt ook de erkenning in dat milieuetiek en ecologische rechtvaardigheid geen afzonderlijke dingen zijn.

Dergelijke ideeën zijn niet nieuw en ook niet bijster origineel. Ecofeministen bepleiten dit soort opvattingen al tientallen jaren en in het inheemse denken komen ze al eeuwen voor, om niet te zeggen millennia.¹ Kyle Powys Whyte en Chris Cuomo komen in het hoofdstuk *'Ethics of Caring in Environmental Ethics: Indigenous and Feminist Philosophies'* tot de volgende conclusie:

Feministische en inheemse invullingen van zorgetiek bieden een waaier aan opvattingen en instrumenten voor de milieuetiek, die vooral nuttig blijken voor het ophalen van diepe verbindingen en morele verbondenheid en houvast bieden bij beslissingen die het milieu betreffen. [...] De gendergerelateerde, feministische, historische en dekoloniale dimensies van de zorgetiek en de bijbehorende invullingen van de milieuetiek bieden volop materiaal om anders te gaan denken over en om te gaan met de aard en de diepgang van allerlei relaties die het eigenlijke weefsel van het maatschappelijke en ecologische bestaan blijken te zijn. (Whyte en Cuomo, 2016)

V. F. Cordova beschrijft hoe de inheemse Amerikaanse filosofie mensen ziet als in eerste instantie sociaal, geconnecteerd en verbonden met een bepaalde plaats. Dat 'behoren tot' impliceert dat ze een plaats niet bezitten maar ze goed kennen en ze in stand moeten houden. *Belonging*, thuishoren bij en met, is relevant voor de milieuetiek en de biodiversiteit. Cordova schrijft hierover:

Het ecosysteem waar hij [Edward O. Wilson] zo veelzeggend over spreekt bestaat uit onderling afhankelijke, interagerende gemeenschappen. Het wordt tijd wat we inzien dat mensen deel uitmaken van dat ecologische

1 Dat betekent niet dat inheemse opvattingen over zorg noodzakelijk conservatief, onveranderlijk of zelfs atavistisch zijn. We kunnen denken aan het concept *Buen Vivir*, dat een vorm van inheems denken is, aangepast aan de realiteit van vandaag (Acosta, 2012).

web en dat ook zij een rol spelen, niet als de beheerders van een inferieure, geesteloze natuur, maar als een noodzakelijk onderdeel van een gezond en divers levenssysteem. (Cordova, 2007, p. 207)

Zorgen voor de natuur is lastiger dan de ethiek van de natuur beheren en er over heersen en beslissen. Je loopt het risico dat de persoon, het organisme, of het systeem waar je voor zorgt tegendraads doet, weerstand biedt en zich niet gedraagt volgens de verwachtingen. Voor bio-ethici betekent dit op uitdagingen botsen die anderen mogelijk stellen aan onze vaste overtuigingen. Het betekent bij de problemen blijven van een morsige realiteit. Het betekent aanvaarden dat we kunnen falen en leren uit ons falen. Deelnemen aan de ethische argumentatie is veeleer een leerproces dan de juiste argumenten vinden om je punt te maken. Het houdt ook in dat je voor ogen blijft houden waar je het voor doet: om er mee voor te zorgen dat diegenen die na ons komen nog altijd een vreugde- en waardevol leven kunnen leiden.



‘Untitled’

Hoe inclusief zijn tegenover begeleidende soorten (companion species)?

Uit: De *Pinna nobilis*, de grote steekmossel, is het grootste weekdier dat in de Middellandse Zee leeft. Zijn intiemste gezelschapsoort is Neptunusgras (*Posidonia oceanica*), zijn intiemste begeleider, en naast andere soorten die open in de schelp leven.

Foto: Christina Stadlbauer, 2018²

2 Het onderzoek naar de *Pinna nobilis* vond plaats aan het Institute for Relocation of Biodiversity in Sant’Antioco, Sardinië (Italië) en Mar Menor, in het zuiden van Spanje, tussen 2017 en 2019. De 40 cm lange schelp op de foto is gevonden in Mar Menor. De mosselen leven in het ondiepe water van de Middellandse Zee. In de oudheid werden hun byssusdraden verwerkt tot zeezijde die gebruikt werd in decoratief borduurwerk. <https://christallinarox.wordpress.com/institute-for-relocation-of-biodiversity/>

