



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

15. Onvergeten verleden

In dringende tijden komen velen onder ons in de verleiding om de problemen aan te pakken door een ingebeelde toekomst veilig te maken, om iets af te stoppen dat in de toekomst opdoemt, of om het heden en het verleden op te ruimen, zodat toekomst ontstaat voor de komende generaties. Bij de problemen blijven vereist niet dat soort relatie met de tijden die we toekomst noemen. Bij de problemen blijven vereist in feite dat we leren om werkelijk tegenwoordig te zijn, niet als een verdwijnende as tussen vreselijke of paradijselijke verledens en apocalyptische of zaligmakende toekomst, maar als sterfelijke beestjes die vervlochten zitten in ontelbaar vele onafgewerkte configuraties van plaatsen, tijden, kwesties en betekenissen.

Donna Haraway – *Staying with the Trouble* (Haraway, 2016, p. 1)

In de vorige hoofdstukken heb ik gewezen op de idee dat, gezien de existentiële kritieke toestanden waar we voor staan, de voornaamste eis aan de bio-ethiek moet zijn om zich zorgen te maken en zorg te dragen voor een leefbare toekomst. Daarnaast heb ik ook de noodzaak benadrukt van het opnemen van standpunten en gesitueerde kennis. Voor het eerste aspect schaar ik mij achter het project van Potter. Zijn twee boeken schetsen een bio-ethiek die bijdraagt tot het overleven van onze soort. We hebben gezien dat Potter in *Global Bioethics* het belang van feministische perspectieven aanhaalt en die verbindt met zorg en verantwoordelijkheid voor het milieu (Potter, 1988). Toch kunnen die ideeën niet echt dienstdoen als een blauwdruk voor een 21e-eeuwse bio-ethiek, omdat ze het belang verwaarlozen van gesitueerde kennis en leren uit ervaringen uit het verleden. Voor Potter is een ‘globale bio-ethiek’ gebaseerd op de biologie. Hij denk dat een globale bio-ethiek waarden oplevert die door alle culturen en religies onderschreven kunnen worden. Die seculiere en universele waarden zijn de onverbreekelijk met elkaar verbonden ‘levenskwaliteit’ en ‘kwaliteit van het milieu’. Ik ben het ermee eens dat wat het leven waardevol maakt de creativiteit is, de

wijsheid, de vreugde en een gevoel van verbondenheid. In alle specifieke culturele manifestaties is dit gekoppeld aan de kenmerken van het leven zelf en een 'goed overleven' is beter dan zonder meer overleven.

Niettemin lijkt Van Rensselaer Potter niet te erkennen dat wat de levenskwaliteit bepaalt ook in hoge mate context- en cultuurspecifiek is. Zijn nadruk op bevolgingscontrole oogt nogal 'Amerikaans' en toont weinig respect voor de verschillende rollen die familiewaarden spelen in uiteenlopende culturen. Erger nog is dat Potters suggesties op bepaalde punten zelfs koloniaal te noemen zijn. Hij heeft het bijvoorbeeld over bevolgingscontrole in het globale zuiden als iets wat 'we' moeten aanpakken en zelfs over "de uitdaging van de islam voor een globale bio-ethiek" (Potter, 1988). Dergelijke opvattingen zijn onverdedigbaar en gevaarlijk. Ze sluiten aan bij een prowesters gevoel dat wel eens verantwoordelijk zou kunnen zijn voor de ellende waar we nu mee te maken hebben, eerder dan dat het die zou kunnen oplossen.

Een bio-ethiek die gesitueerde kennis als vertrekpunt neemt moet zich vragen stellen bij zijn westers gerichte opvatting van een goede gezondheid en erkennen dat concepten van het goede leven en een goede gezondheid kunnen verschillen. In het laatste hoofdstuk van *Global Bioethics* is Potter gewoon visionair in wat hij beschrijft als 'persoonlijke gezondheid' en verantwoordelijkheid nemen voor de eigen gezondheid. Hij is een groot pleitbezorger van wat we vandaag preventieve en precisiegeneeskunde zouden noemen. Hij pleit ervoor dat mensen verantwoordelijkheid opnemen voor hun gezondheid door te bewegen, ongezonde voeding te mijden, het roken te laten enz. Gezien zijn achtergrond in de oncologie is het niet moeilijk raden waar dat vandaag komt. Tegelijk lijkt hij systemische en persoonlijke oorzaken en verantwoordelijkheden te verwarren en te negeren. De 'persoonlijke gezondheid' van Potter of het paradigma van de gepersonaliseerde geneeskunde van de 21e eeuw is vaak allesbehalve persoonlijk. Doorleefde ervaringen en culturele contexten worden verwaarloosd ten voordele van een neutraal idee van gezondheid. Bovendien wordt zo ook voorbijgegaan aan bestaande ongelijkheid en discriminatie in de gezondheidszorg, om vooral de individuele verantwoordelijkheden voor de gezondheid te benadrukken.

Aannemen dat we een toekomst zouden kunnen krijgen waarin ieder de verantwoordelijkheid opneemt voor de eigen gezondheid

is utopisch. We kunnen ons voorstellen dat we een representatief staal van de Aardse organismen nemen en onder een geodetische koepel op Mars een nieuwe wereld ‘terraformeren’ om zo de huidige milieucrisis ‘op te lossen’. Dat soort escapisme is geen oplossing waar een toekomstgerichte bio-ethiek kan achter staan. Zoals we al gezien hebben kan utopisme onschadelijk en leuk lijken maar grenst het vaak aan totalitarisme en absolutistische concepten over het soort mensen dat daarbij moet zijn. We kunnen terugdenken aan het gedachte-experiment waarin de deelnemers gevraagd werd om zich een toekomst zonder handicaps voor te stellen. Als we een toekomstgerichte bio-ethiek willen die verhalen bedenkt voor het overleven en floreren van de mensheid moeten we dat doen vanuit een stevige verankering in de wereld zoals we die kennen en erover nadenken hoe die er gekomen is. Slechts dan kunnen we begrijpen op welke toekomst we afstevenen.

We hebben gezien hoe een procesontologie zoals die van Whitehead een wereld in beweging naar voren schuift waarin onze geschiedenis en onze toekomst nauw met elkaar verbonden zijn. Hoe kunnen we creatief met onze toekomst omgaan terwijl we leren uit het verleden? John Rawls wijst erop dat een theorie idealiter ontwikkeld moet worden vanachter een sluier van onwetendheid. Rawls vraagt ons om ons voor te stellen dat we niet weten wie we in de toekomst zullen zijn (Rawls, 1999). Stel je voor dat we vanuit die startpositie vanaf de grond een nieuwe samenleving kunnen beginnen opbouwen. Als we dat doen kan dat volgens Rawls alleen door na te denken over een samenleving die aan iedereen gelijke kansen biedt. Rawls’ gedachte-experiment is een warm pleidooi voor een meer egalitaire samenleving. Zo’n ideale theorie is wat ons volgens Rawls moet leiden. Stuart Kauffman, die we ook een procesfilosoof kunnen noemen, bekritiseert een ideale theorie ‘à la Rawls’ die ervan uitgaat dat met een schone lei een oplossing voor de huidige ongelijkheden gevonden kan worden:

Hoe we met dit probleem geworsteld hebben, want voor elke aanspraak op het morele moeten, kunnen we ons afvragen of dat moeten wel echt moreel is. Op welke grond? God? Kants noumenale locus van het ‘morele moeten’? Utilitarisme, ‘het grootste geluk voor het grootste aantal mensen’ is niet in staat om het probleem op te lossen hoe we het totale ‘geluk’ rechtvaardig verdelen. Moraliteit en ‘rechtvaardigheid’ botsen ook op het feit dat we niet altijd de gevolgen kennen. Rawls’ (1971) post-Kantiaanse inspanningen rond ‘Justice’ met zijn beide regels:

wij, vanachter een sluier van onwetendheid, tegenover de instellingen van een samenleving, zouden we die kiezen, als we onze positie niet kennen? En zijn inspanningen rond verdeling: 'zo veel mogelijk voor de minstbedeelden onder ons.' Maar dat werkt niet. Onze instellingen evolueren op manieren die we niet kennen, waaronder de grondwet van de VS die gebruikt werd voor de oorlog tegen drugs waardoor onze gevangenen vollieden met jonge zwarten. We kunnen geen instellingen ontwerpen. Ze groeien, op een chaotische manier soms, en met gevolgen die niet bedoeld waren [...] Eenmalige overeenkomsten à la Rawls zullen niet volstaan. Onze instellingen en wijzelf, die erin en ermee leven, evolueren op onvoorspelbare manieren. Is onze ethiek 'gearriveerd'? Rawls houdt van de notie 'reflectief equilibrium.' Maar in het veertiende-eeuwse Engeland was hangen, trekken en vierdelen de praktijk. Zouden we dat vandaag doen? Wat is het 'reflectieve equilibrium?' Ik twijfel eraan of we ooit tot dat reflectieve equilibrium komen. (Kauffman, 2016, p. 251)

De meeste bio-ethici zullen het met Kauffman eens zijn dat een reflectief equilibrium geen unieke conclusie oplevert. De oefening moet voortdurend overgedaan worden. Vandaag stellen veel politieke filosofen de mogelijkheid van zo'n ideale theorie van de rechtvaardigheid in vraag. In hun artikel over rechtvaardigheid schrijven Jenny Reardon en collega's:

Rechtvaardigheid is een krachtig argument en op zichzelf moeilijk te weerstaan. Het kan dus aanleiding geven tot rechtlijnig activisme en verlies aan kritische zin. De problemen worden nog groter wanneer rechtvaardigheid hand in hand gaat met het universalisme van de wetenschap. Veel leed is een gevolg van hegemonische en kolonialistische inspanningen om een geuniversaliseerde kennis en rechtvaardigheid te vestigen. Eén enkele kennis en één enkele rechtvaardigheid sluiten te veel mensen uit. (Reardon *et al.*, 2015)

Een niet-ideale theorie vertrekt van de bestaande onrechtvaardigheden om een leefbare toekomst te beschrijven. Iris Marion Young heeft bijvoorbeeld aangetoond hoe structurele onrechtvaardigheden nauw samenhangen met historische onrechtvaardigheden en hoe we een collectieve verantwoordelijkheid dragen om die als leden van de samenleving op te lossen. (Young, 2011). Charles Mills heeft op overtuigende wijze laten zien dat een aanpak zoals die van Rawls blind blijft voor het racisme waarop de huidige samenleving gebaseerd is (Mills en Mills, 1997). Bio-ethiek en politieke filosofie zijn traditioneel

afzonderlijke disciplines maar de bio-ethiek kan veel leren van een niet-ideale theorie, zoals aangetoond werd door de bijdragen in het boek *Applying Nonideal Theory to Bio-ethics: Living and Dying in a Nonideal World* (Victor en Guidry-Grimes, 2021). Zo zijn we misschien te snel om bijvoorbeeld te dromen van een wereld zonder handicaps, in onze gedachte-experimenten. Bij dat soort voorbeelden lijken we te negeren dat het probleem misschien niet schuilt in de specifieke belichaming van de handicap maar in normaliserende en zelfs onderdrukkende tendensen.

In hun boek *An Intersectional Feminist Theory of Moral Responsibility* maakt Mich Cieurria de weg vrij voor een intersectioneel feministisch kader, met vijf centrale doelstellingen voor het beoordelen van de bestaande ongelijkheden en om ze te overwinnen (Cieurria, 2019). Die doelstellingen kunnen ook toegepast worden op de bio-ethiek. De eerste doelstelling van Cieurria bestaat erin om (vooral systemische) intersecties van onrechtvaardigheid, onderdrukking en tegenspoed op de voorgrond te brengen en te diagnosticeren. Toekomstgerichte bio-ethiek moet inderdaad geïnspireerd zijn op de stemmen van zij die traditioneel niet gehoord werden. Aangezien bio-ethici vaak medische ethici zijn moeten zij zich bewust worden van de vooroordelen en stereotypen die mensen uit minderheidsgroepen uitsluiten van de gepaste zorg. Die eerste doelstelling brengt ons op een organische manier bij de tweede: onrecht, onderdrukking en tegenspoed actief te bestrijden. Door na te denken over de toekomst die we willen en ons bewust te zijn van bestaande vormen van onrecht dwingen bio-ethici zichzelf ertoe om krachtig weerwerk te bieden tegen dat onrecht en om diegenen die traditioneel niet gehoord worden een stem te geven. De derde doelstelling is het inzetten van een amelioratieve methode. Die methode gaat verder dan het beschrijven van concepten en definieert concepten, verwijzend naar amelioratieve doelstellingen, zoals Cieurria in navolging van Sally Haslanger schrijft. Bio-ethici kunnen bijvoorbeeld, samen met filosofen van de geneeskunde, over concepten van gezondheid en pathologie denken die vertrekken van de ervaringen en uiteenlopende belichamingen van allerlei soorten mensen en erkennen dat het onmogelijk is om pathologie enkel in het individu te situeren. Ik denk dat de opvattingen van Georges Canguilhem een inspiratiebron kunnen vormen voor een dergelijke amelioratieve aanpak. De vierde doelstelling van een intersectionele

feministische benadering, volgens Ciurria, is het gebruik van een relationele methode. Hen beschrijft dit als het analyseren van bestaande machtsrelaties en dominantie. Als we dat toepassen op de bio-ethiek denken we spontaan aan het onderzoeken van de relatie tussen dokters en onderzoekers en hun patiënten en deelnemers. Ik denk dat een relationele methode niet alleen moet focussen op machtsrelaties maar ook op macht gevende, empowerende relaties en op de mogelijkheid dat alle actoren samendenken. Het is dan de opdracht van de bio-ethicus om dat meedenken mogelijk te maken. Het vijfde streefdoel is om gebruik te maken van een niet-ideale theoretische methode. Ik denk, net als Ciurria, dat ethiek, en in dit geval de bio-ethiek, moet vertrekken van de slordigheden en onrechtvaardigheden in de wereld. Die manier van denken biedt geen plaats aan naïef utopisme. Ethici moeten zichzelf integendeel zien als de 'loodgieters van de filosofie', om de woorden van Mary Midgley te gebruiken (Midgley, 1992). Samen kunnen die vijf streefdoelen de bio-ethici helpen om bij de problemen te blijven van onrecht uit het verleden en om verhalen te vertellen waarin toekomstig leren gericht is op het beter maken van de dingen.