

De praktische betekenis van Parfits metafysische revisie van wat wij zijn: een vluchtige ethische verkenning.

Maarten Jansen

3509265

Faculteit Geesteswetenschappen

Departement Filosofie en Religiewetenschap

Bachelor Wijsbegeerte, voltijd

Inhoudsopgave

Samenvatting	3
Inleiding	4
Parfits complexe kijk op persoonlijke identiteit	5
R-relaties vs. Personen: wat belooft ons een rijkere wereld?	7
Relatie-R en Euthanasie	11
Relatie-R en het probleem van verbintenissen	14
Conclusie	15
Bibliografie	16

Samenvatting

In zijn revisionistische werk 'Reasons and Persons' introduceert Parfit een verfrissende kijk op wie wij zijn waarin niet personen, maar R-relaties (psychologische continuïteit & verbondenheid) centraal staan. Deze zogenaamde *complex view* is metafysisch aannemelijk, maar lijkt vanuit een praktische perspectief onwenselijk. Kunnen wij over onszelf en anderen denken als R-relaties? Ik toon aan dat een wereld waarin mensen over zichzelf in termen van R-relaties in plaats van personen denken in ieder geval niet poverder hoeft te zijn; wij worden niet minder geneigd om risico's te nemen en kunnen even waardevolle interpersoonlijke relaties aangaan. Ook biedt de *complex view* ons een manier om met *advance directives* om te gaan die beter bij onze intuïties lijkt aan te sluiten dan de standaardaanpak. Parfits inzichten verhelderen wanneer wij te maken hebben met morele praktijken die zelf scalair van aard zijn, maar lijken vooralsnog incompatibel met stardere instituties. Hoe bijvoorbeeld beloftes en schuld zouden werken in een ethiek die is gestoeld op de *complex view* lijkt vooralsnog onbegrijpelijk. Deze begrippen zouden in ieder geval flink moeten worden herzien en het is niet duidelijk hoe een dergelijke ethiek er uit zou zien.

Inleiding

In zijn werk *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*¹ introduceert Strawson het onderscheid tussen revisionistische (revisionary) en beschrijvende (descriptive) metafysica. Beschrijvende metafysica houdt zich bezig met het beschrijven van de daadwerkelijke structuren van ons denken over de wereld; revisionistische metafysica placht een betere structuur voor te schrijven. Zoals de titel van Strawsons' boek doet vermoeden, houdt hij zich bezig met beschrijvende metafysica; de Britse filosoof Derek Parfit echter staat bekend om zijn revisionistische insteek. Parfit meent dat de meesten van ons verkeerde overtuigingen over onze eigen aard hebben en dat wij, wanneer wij dit inzien, deze overtuigingen dienen te wijzigen².

Parfit stelt dat een van de centrale begrippen van vrijwel alle traditionele opvattingen van de ethiek – het persoon – niet daadwerkelijk van belang is; wat volgens hem daadwerkelijk van belang is, is de zogenaamde relatie-R: psychologische verbondenheid (connectedness) en continuïteit (continuity). Hij noemt deze visie de *Complex View*, in tegenstelling tot de *Simple View*, die personen als simpele, ondeelbare entiteiten begrijpt.

Dit ingrijpende inzicht oog contra-intuïtief. Kunnen wij onszelf en anderen zien als R-relaties, in plaats van personen? Hoe zou daarmee onze werkelijkheid veranderen? De vraag of de door Parfit voorgestelde revisies van toegevoegde waarde zijn aan het ethische discours dwingt zich bij het lezen aan ons op. Kan Parfits metafysische revisie van wat wij zijn een positieve bijdrage leveren aan de moraliteit, of is zijn versie van wat wij zijn er simpelweg onverzoebaar mee?

Om deze vragen te beantwoorden zal ik eerst kort weergeven wat Parfits *Complex View* precies behelst, om vervolgens aan te tonen waarom deze visie contra-intuïtief aanvoelt. Hierna zal ik Suzan Wolf, een denker die dit onbehagen krachtig verwoordt, van repliek dienen. Wolf presenteert een wereld waarin mensen over zichzelf en anderen denken als R-relaties als een waar horrorscenario; ik zal een zonniger alternatief schetsen. Uit deze botsing tussen een sceptisch en een welwillend gedachtenexperiment over hoe een wereld van R-relaties er uit zou zien zal duidelijk worden dat, als wij Parfits revisies aan zullen nemen, wij hiertoe praktische en niet louter metafysische redenen moeten hebben.

Deze redenen zal ik zoeken in het euthanasiedebat, in het bijzonder in het morele instituut van de *Advance Directive*, waar de klassieke integriteitsaanpak van Dworkin tegen de intuïties indruist terwijl Parfits visie juist beter bij onze onderbuik aansluit.

Ten slotte zal ik nog de uitdagingen en problemen bespreken die een eventuele volledige Parfitiaanse ethiek te wachten staat aan de hand van de summier kritiek van Palmer. De scalaire³ aard van R-relaties lijkt niet goed om te kunnen gaan met het absolute karakter van bepaalde morele instituties, zoals beloftes. Als wij een ethiek willen opbouwen die R-relaties in plaats van personen veronderstellen, dan zullen er radicale revisies doorgevoerd moeten worden waarvan de aard en de resultaten vooralsnog niet voorstelbaar zijn. In gevallen waar wij wel te maken hebben met scalaire entiteiten, zoals bij *Advance Directive* casussen, kan de *complex view* wél goed aantonen waarin sommige morele praktijken ongemakkelijk aanvoelen. Het vooruitzicht van een volledige positieve ethiek lijkt echter precair; de meerwaarde van de *complex view* voor het morele discours lijkt vooralsnog negatief en deconstructief van aard.

¹ P.F Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Routledge, 1959.

² Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984, IX.

³ Ik ontleen deze term (*Scalar* in het Engels) aan Williams' bespreking van Parfit in het hoofdstuk *Persons, characters and morality* uit het boek *Moral Luck*. Scalaire eenheden zijn 'relevant properties and relations which admit of degrees' (6); of te wel, eigenschappen en relaties die niet absoluut, maar verschaald van aard zijn. Volgens deze definitie kunnen wij R-relaties als scalair typeren, in contrast met personen, die wij als absoluut typeren.

Parfits complexe kijk op persoonlijke identiteit

Wat behelst Parfits Reductionistische Opvatting van Persoonlijke Identiteit precies, en wat zijn de revisies die hij voordraagt? Parfit meent dat er geen bindende entiteit is die al onze ervaringen samenbundelt tot een identiteit; geen 'ik' bovenop het bestaan van het brein en lichaam, het denken van bepaalde gedachten, doen van bepaalde handelingen, hebben van bepaalde ervaringen, etc.⁴ Het bestaan en de eenheid van een bewustzijn wordt niet gegarandeerd door een speciaal extra feit; er is geen transcendentiaal cartesiaans ego dat alle ervaringen die wij onder één ik scharen beleeft. Personen bestaan wel, maar op dezelfde manier als naties bestaan; personen zijn niet *fundamenteel*.⁵ Zogenaamde persoonlijke identiteit wordt in deze opvatting een *non-issue*. Wat werkelijk van belang is, is niet de ongrijpbare zelf die steeds nét achter de hoek verdwijnt als wij hem proberen te vatten⁶, maar de zogenaamde 'relatie R': psychologische continuïteit en verbondenheid.

Psychologische verbondenheid is het hebben van bepaalde directe relaties tussen de huidige beleveniswereld en herinneringen. Continuïteit is een keten⁷ van zulke relaties. Zo is het bijvoorbeeld mogelijk dat ik mij op een moment een bepaalde dag niet herinner, en er dus geen verbondenheid tussen die twee momenten in de tijd bestaat, maar dat ik mij wel elke dag tussen deze twee dagen de vorige dag heb kunnen herinneren en dat er dus wel sprake is geweest van continuïteit tussen deze twee momenten.⁸ Continuïteit en verbondenheid zijn duidelijk geen alles-of-niets verhalen; er kan sprake zijn van minder of meer continuïteit binnen een mensenleven, en een mens kan de mate van continuïteit in zijn leven beïnvloeden; schaden of verbeteren.

Intuïtief bekeken lijkt ons eigen voortbestaan echter bij uitstek een alles-of-niets verhaal. Ten allen tijden kunnen wij onszelf vragen over de toekomst stellen met onszelf als onderwerp. Ik kan mijzelf de vraag stellen: "Als ik nu mijn leven omgooi met het doel om professioneel hardloper te worden en, als ik door het vele trainen significant verander, ben ik dan wel degene die op de olympische spelen van 2020 die gouden medaille ontvangt? En, wellicht belangrijker: zal de persoon wiens lichaam door de slijtage actief last ervaart van de inspanning nog wel dezelfde zijn die de medaille heeft behaalt?"⁹ Hoeveel verbondenheid en continuïteit moet er zijn om de eigendomsclaim op een dergelijk levensvormende prestatie te garanderen? Voor de keuze of ik nú met het schrijven van mijn scriptie moet stoppen om hardloper te worden lijkt mij dit een essentiële vraag.

Volgens Parfit is deze essentiële vraag echter een *lege* vraag: een vraag waarop onmogelijk een antwoord kan worden gegeven. Parfit vergelijkt zijn reductionisme van een persoon met het reductionisme van naties, of van een politieke partij. De meesten van ons zijn reductionisten als het gaat om politieke partijen: wij zijn niet geneigd om te geloven dat een politieke partij uit meer bestaat dan bepaalde continuïteiten, zoals haar leden, haar statuten, een dogma etc. In het geval dat een politieke partij zou splitsen, of na een bepaalde periode van inactiviteit opnieuw zou worden

⁴ *Reasons and Persons*, 211

⁵ *Reasons and Persons*, 445.

⁶ Parfits' conceptie van het zelf doet veel denken aan de klassieke verhandeling van Hume, die het zelf beschreef als een "bundle of perceptions" (*A Treatise of Human Nature*, boek I, deel IV, sectie VI: Of Personal Identity, 3-4) Net als Hume veronderstelt Parfit dat de fantoom van het zelf weliswaar een *natuurlijke* verschijning is, maar geen logische ondersteuning kent, al zou Hume betwijfelen of het mogelijk, dan wel verstandig is om ons te ontdoen van dit diepgewortelde idee.

⁷ Deze keten lijkt eveneens een beeld die in bruikleen van Hume wordt genomen.

⁸ Derek Parfit, "Later Selves and Moral Principles," in *Philosophy and Personal Relations*. Red. Alan Montefiore. Routledge and Kegan, 1973, 143.

⁹ Dit voorbeeld komt van Susan Wolf, "Self-Interests and Interests in Selves," *Ethics*, Vol. 93, Nu. 4 (Juli 1986). 712-713.

opgericht, kunnen wij onszelf afvragen of we met dezelfde partij te maken hebben. Twee splitsingen zouden ieder kunnen beweren dat *zij* de ware voortzetting zijn, en de ander een valse; een herleving van een partij identificeert zich direct met een gedood gewaande instantie uit het verleden; en een politieke partij kan door de jaren heen zo van koers veranderen dat sommigen met recht zouden kunnen beweren dat de partij van nu in niets meer lijkt op de partij van weleer, en als een andere partij moet worden gezien. Al deze interessante gedachtesgangen zijn variaties van dezelfde vraag: “Is de partij van nu dezelfde partij als die in het verleden?” Ofschoon interessant, vormend en inspirerend, verwachten wij van geen van deze vragen een klaar antwoord. Het is een lege vraag; net zo leeg als de vraag of ik de persoon die de gouden medaille in 2020 gaat halen zal zijn of zal zijn geweest: er kan geen antwoord op worden gegeven.

Als het gaat om politieke partijen zijn de meesten van ons geneigd om deze conclusie te accepteren, maar wanneer het onszelf betreft is dit inzicht moeilijker te verteren. Zelfs Parfit geeft aan dat hij moeite heeft om zijn eigen inzichten persoonlijk te geloven, maar concludeert dat hij, met behulp van denkbeeldige voorbeelden, er in ieder geval op reflexief niveau in kan geloven en dat, als *hij* het kan, anderen het ook moeten zouden kunnen¹⁰. Hij roept hier de Boeddha aan: het is zeer moeilijk, maar mogelijk, om in de *complex view* te geloven.¹¹

¹⁰ *Reasons and Persons*, 280.

¹¹ *Idem*.

R-relaties vs. Personen: wat belooft ons een rijkere wereld?

Maar waarom zouden wij de *Complex View* **willen** geloven? In haar essay 'Self-Interests and Interests in Selves' evalueert Susan Wolf Parfits' suggestie dat R-relaties, en niet personen, daadwerkelijk van belang zouden zijn. Wolf vraagt zich eerst af waarom wij überhaupt *personen*, in plaats van bijvoorbeeld stenen, stokken of kippen, waardevol achten. Het voor de hand liggende voorstel is dat personen in staat zijn om een rijker bestaan te lijden dan deze andere dingen.¹² Personen kunnen sportprestaties leveren, kunst maken, wetenschap bedrijven, bevredigende interpersoonlijke relaties met elkaar onderhouden, etc. Als wij erkennen dat wij deze eigenschappen van personen als waardevol achten, dan is het niet ondenkbaar om te veronderstellen dat wij andere psychofysische entiteiten die dergelijke verdiensten ook kunnen faciliteren evengoed zouden moeten waarderen.

Zijn R-relaties dit soort psychofysische entiteiten? Om deze vraag te beantwoorden probeert Wolf zich een wereld voor te stellen waar individuen over zichzelf en anderen denken als R-relaties. Wolf beargumenteert dat, als wij onszelf identificeren als R-relaties in plaats van personen, wij minder geneigd zullen zijn om riskante projecten te ondernemen. Als ik nú besluit om mijzelf toe te wijden aan een atletische loopbaan, dan zal ik moeten aannemen dat dit met significante psychologische veranderingen gepaard zal gaan, die mijn R-relatie met het bewustzijn dat uiteindelijk een gouden medaille haalt significant af zal zwakken. Dit zal mij ontmoedigen deze dramatische beslissing te nemen: een *persoon* zal in ieder geval de bevrediging overhouden dat hij iets voortreffelijks heeft bereikt, maar een R-relatie zal alleen de blijde herinneringen hebben van een wezen waar hij zich nauwelijks verbonden mee voelt.

De speciale status van deze eigendomsclaim op een behaalde prestatie die een persoon placht te doen is problematisch. Herinneringen vervagen, of je nou een R-relatie bent of een persoon; het is niet precies duidelijk wat de meerwaarde van deze eigendomsclaim in het delibereren over de toekomst is. Is de waarde van een herinnering groter als ik het etiket 'mijn' erop kan plakken? Dit lijkt een eigendom van herinneringen te veronderstellen, waar Parfit juist een versie van de realiteit schetst waar mentale gebeurtenissen¹³ onafhankelijk zijn van hun belevenaars. Bovendien is het zeer onwaarschijnlijk dat de R-relatie van het veronderstelde toekomstige bewustzijn tot de herinnering van het behalen van een gouden medaille zwak zal zijn. De slijtage die de ouder wordende atleet aan zijn lichaam ervaart zal hem nog lang aan de gouden medaille doen herinneren. Al in al is het is niet evident dat R-relaties risico's eerder zouden vermijden dan personen.

Wolf draagt nog een ander voorbeeld aan waar wij meer van kunnen leren. Neem de casus van de bachelor studente wijsbegeerte¹⁴ die een research master filosofie aan de universiteit overweegt. Zou de studente die over haarzelf denkt als een R-relatie anders redeneren en een

¹² Wolf, 709.

¹³ Parfit spreekt zeer bewust over *mental events* in plaats van het meer gebruikelijke *mental states*, daar deze laatste term al een actor veronderstelt; een *state* is een status van **iets**, terwijl een gebeurtenis zich onafhankelijk van een bepaalde hebbert van ervaringen kan voltrekken. Het losweken van mentale gebeurtenissen en hebbert van ervaringen is een cruciaal punt voor Parfit, waar Wolf onvoldoende rekening mee lijkt te houden.

¹⁴ Ik heb hier Wolfs' voorbeeld aangepast aan het Nederlandse onderwijssysteem. Wolf spreekt over een *college senior* die een *graduate school in philosophy* overweegt. Ons equivalent zou een bachelor student zijn die een master overweegt. Deze situaties kennen echter wel hun subtiele verschillen en men zou kunnen beargumenteren dat hierdoor de contemplatie op significante wijze zou verschillen. Ik kies ervoor deze verschillen terzijde te leggen.

andere keuze maken dan wanneer zij over haarzelf zou denken als een persoon? Wolf meent dat de inschatting van de mogelijkheid tot succes redelijkerwijs hetzelfde zou blijven, maar dat de weging van mislukking significant zou verschillen. Als de research master succesvol verloopt, dan zou de R-relatie tussen haar toekomstige zelf en haar huidige zelf sterk zijn. Mocht dit mislukken, echter, dan staat haar een significante psychologische verschuiving te wachten. In dat geval is dat wat zij overweegt als een vroege dood, of een vroeg vervagen.¹⁵ Zou deze overweging de bachelor studente ontmoedigen een research master te doen?

Mij lijkt het onwaarschijnlijk dat een gefaalde master voor een R-relatie eenzelfde vooruitzicht zou zijn als een vroeg dood. Ofschoon een mislukt project ongetwijfeld voor een opschudding zou zorgen, is er niets dat de continuïteit van R-relatie verstoort; geen radicale breuk in de keten. Dit 'vroeg vervagen' – een poging om de dood te parafraseren in relatie-R termen – veronderstelt precies het soort alles-of-niets denken waar R-relaties een alternatief voor bieden. Het is inderdaad denkbaar dat de voortdoring van de R-relatie krachtiger zou zijn als de research master succesvol wordt afgerond en er daarna een mooie carrière wacht; dit impliceert echter niet dat een zwakkere voortzetting van die relatie in het geval van falen gelijk zou zijn aan een vroeg vervagen. Minder verbondenheid of een 'vervaging' weegt voor een R-relatie minder zwaar dan de dood voor een persoon. De vergelijking met de dood is misleidend.

Ook is het niet evident dat deze psychologische verschuiving als gevolg van een mislukt project de verbondenheid met het individu vóór aanvang van het project en erna überhaupt zou verzwakken. Het lijkt mij waarschijnlijk dat de verbondenheid met slechte herinneringen en trauma's even sterk, zo niet sterker is dan die met blijde herinneringen. Een mislukking kan, evengoed als een succes, vormend zijn. Het lijkt mij hierdoor niet waarschijnlijk dat de mogelijkheid tot falen van een project hetzelfde is als dat van een vroeg vervagen. Nogmaals, het lijkt er niet op dat R-relaties riskante projecten eerder zouden vermijden dan personen.

Ik vermoed dat, met een verschuiving van nadruk, een argument kan worden gemaakt dat individuen die over zichzelf denken als R-relaties juist éérder geneigd zijn om risico's te nemen dan individuen die over zichzelf denken als personen, en hiermee een rijkere wereld beloven. De hardloper die over zichzelf denkt als persoon die een gouden medaille haalt, zal inderdaad altijd deze medaille 'behouden' – maar hoe zit dat met de persoon die na hard werk de olympische spelen *niet* haalt? Om Wolf in het negatieve te parafraseren: een persoon die *geen* gouden medaille haalt zal altijd geplaagd worden door het feit dat hij mislukt is als atleet; een R-relatie zal slechts de vage herinneringen van teleurstelling hebben van een iemand waar hij zich nauwelijks meer mee identificeert. De flexibiliteit van een R-relatie – het gegeven dat het zich met bepaalde herinneringen in grotere of mindere mate kan identificeren – stelt het beter in staat om te herstellen van mislukte projecten. Dit zou R-relaties beter in staat stellen risico's te accepteren door de existentiële angst van het falen weg te nemen. De vraag "zal ik het zijn die er niet in zal slagen een gouden medaille te halen?" is immers open.

Of R-relaties minder of meer geneigd zijn om risico's te nemen dan personen hangt af van de nadruk die wij leggen: als wij de nadruk leggen op de verdiensten van een geslaagd project, dan lijkt het denken over onszelf als personen aantrekkelijker. Als wij echter de nadruk verschuiven naar de gruwel van het falen, dan lijkt het denken in onszelf in termen van R-relaties aantrekkelijker. Een krachtiger, voortdurend succes of een milder, zachter falen? Het is onmogelijk om een

¹⁵ Wolf, 712.

doorslaggevend oordeel te geven over welke van deze twee zelfbeelden eerder geneigd zal zijn om risico's te nemen en daarmee een waardevollere wereld tot stand zal doen komen.

Hoe zit het met de waarde van interpersoonlijke relaties tussen R-relaties? Wolf beargumenteert dat de relatie tussen ouders en hun kinderen ingrijpend zal veranderen. Een baby heeft een zwakke R-relatie tot de volwassene die zij uiteindelijk zal worden. Ouders zouden hierdoor enkel van het kind houden *zoals het nu is*. De ouder zou hierdoor minder redenen hebben om disciplinaire en vormende maatregelen te treffen die het huidige kind leed zou berokkenen omwille van de volwassene die het uiteindelijk zal worden.

Mij lijkt de veronderstelling dat een kind een zwakke R-relatie heeft tot de volwassene die het zal worden onjuist. De ervaringen die wij in onze meest formatieve perioden opdoen zijn bij uitstek kandidaten voor krachtige psychologische verbondenheid. Bij het opvoeden zullen ouders handelen in de veronderstelling dat zij ankerpunten voor psychologische verbondenheid aan het maken zijn, gelijk zij dat in hun eigen levens gewend zijn te doen. Een R-relatie is het soort wezen dat zich per definitie uitstrekt over de tijd, en niet enkel in het heden vertoeft. De veronderstelling dat een ouder *meer* houdt van het kind dat ze nu opvoedt dan dat van de volwassene die ze zal worden is verraderlijk; het kind *is* de volwassene die het zal worden, ongeacht van *wat* die volwassene precies zal zijn. In de omgang met anderen nemen wij noodzakelijkerwijs aan dat hun R-relatie voortduurt in de tijd, gelijk de onze; daar wij bij ons eigen delibereren gewend zijn om een standpunt vanuit een verondersteld toekomstig bewustzijn dat een sterke R-relatie met ons heeft aan te nemen, is het voor het delibereren over andermans toekomsten niet anders. Het is niet evident dat ouders die over zichzelf en hun kinderen als R-relaties denken in plaats van personen lakser zullen opvoeden.

Wolf meent dat liefde tussen R-relaties noodzakelijkerwijs begrepen moet worden als liefde voor wat de ander is, niet voor wat de ander is geweest of kan zijn. Vriendschappen zouden significante veranderen in karakters van de participanten zo niet kunnen overleven. De kracht van interpersoonlijke relaties kan afnemen als de belangen van de vrienden uiteen schuiven, maar dit lijkt mij natuurlijk. Als twee vrienden wiens levenspaden hen in tegenovergestelde richtingen hebben gestuurd elkaar weer treffen en concluderen dat zij niets meer gemeen hebben en dat de vriendschap dan is getaand, is dat dan erg? Het lijkt mij eerder absurd om te veronderstellen dat deze twee vrienden zouden moeten blijven omdat zij dat nou eenmaal zijn geweest, ongeacht de psychologische verschuivingen die zich sinds dien hebben voorgedaan. Deze verschuivingen kunnen ook juist nieuwe grond geven voor een herstelde, krachtigere relatie: liefde voor wat de ander *is* veronderstelt niet liefde voor wat ik in de ander goed keur of herken.

Wolf lijkt te zoeken naar een extra feit dat wij lief kunnen hebben, iets dat zich boven iemands karakter, lichaam, herinneringen etc. plaatst, maar een zielsgenoot veronderstelt zielen. Ik zie geen reden dat vriendschappen en liefde minder waardevol zouden zijn als wij deze illusie los zouden laten. Een wereld waarin wij onszelf en anderen zien als R-relaties lever niet noodzakelijkerwijs povere vriendschappen op.

Wolf meent dat, als anderen zouden kunnen aantonen dat een wereld vol wezens die over zichzelf en anderen denken als R-relaties in plaats van personen *beter* in plaats van *slechter* zou zijn, zij haar conclusies zou moeten intrekken.¹⁶ Ik heb, door Wolfs' gedachtenexperiment te betwijfelen, proberen aan te tonen dat een wereld van R-relaties in ieder geval niet noodzakelijkerwijs slechter zou zijn dan een wereld van personen. Of deze wereld *beter* zou zijn is niet gemakkelijk te bewijzen,

¹⁶ Wolf, 713.

al lijkt mij een schermutseling tussen twee concurrerende gedachtenexperimenten weinig vruchtbaar. Zoals Wolf zelf al zegt, gaat het meer om de *vorm* dan om de *inhoud* van het gedachtenexperiment.¹⁷

Wat deze botsing tussen een sympathieke en onsympathieke houding jegens R-relaties aan de oppervlakte brengt is dat de *redenen* voor ons om over onszelf en anderen in termen van R-relaties in plaats van personen te denken niet metafysisch, maar praktisch van aard zijn. Als wij ervoor kiezen om de *Complex View* aan te nemen, dan doen wij dat niet omdat ons wordt verteld dat deze blik nou eenmaal beter aansluit op de feiten, maar omdat het beter aansluit op andere zaken die wij van belang achten; in dit enge geval bijvoorbeeld de besluitvaardigheid omtrent het nemen van risico's en de hoeveelheid goed of leed die met een grotere dan wel kleinere bereidheid om risico's te nemen gepaard gaat. Loutere metafysica geeft ons geen praktische redenen om een zelfbeeld boven het andere te verkiezen. Zelfs als wij overtuigt zijn van Parfits metafysische reductie van een persoon, hoeven wij dit beeld nog niet te accepteren in onze praktische deliberatie. Een voorstel tot de revisie van hoe wij over onszelf denken moet argumenten buiten de metafysica aandragen om ons te overtuigen.

Geeft Parfit zelf argumenten buiten de metafysica? Parfits aanroep van de Boeddha¹⁸ suggereert wellicht een vaag verlichtingsideaal. Door vragen als "Sta ik op het punt om dood te gaan?" en "Zal ik degene zijn die zal lijden?" tot lege vragen te verklaren, verslappen wij hun grip op ons bewustzijn. De *complex view* kan onze angst voor de dood sussen. Hierin vinden wij een voorzichtig antwoord op de uitdaging van het *is-ought* probleem. Men kan hier een vergelijking trekken met de intellectuele truc die Epicurus uithaalde om de angst voor de dood bij zijn volgelingen weg te nemen. Zijn aanname dat er geen hiernamaals bestond stelde hem in staat om te stellen: "Zolang wij er zijn [is] de dood niet er niet [...] en als de dood er is [zijn] wij er niet meer"¹⁹ " Op deze wijze kan een metafysische revisie van wat wij of hoe de wereld is ons praktisch van dienst zijn, in deze variatie in de vorm van verlichting, in beide zinnen van het woord. Laat ons daarom eens proberen in te zoomen op een specifiek ethisch probleem waar de dood centraal staat en hij ons wellicht verlichting en klaarheid kan bieden in plaats van verwarring

¹⁷ Idem.

¹⁸ Parfit haalt de Boeddha in meerdere passages van *Reasons and Persons aan* en lijkt in zijn theorie intellectueel schatplichtig te zijn aan de Boeddhistische traditie. Ik vermoed dat de Boeddhistische school veel aanvullingen kan bieden aan Parfits project, met name op het praktische niveau, door mensen te leren hoe zij de *complex view* kunnen accepteren. Parfits relatie tot het Boeddhisme is echter een onderzoek op zich.

¹⁹ Epicurus, *Brief aan Menoecus*.

Relatie-R en Euthanasie

Het euthanasievraagstuk is al beladen voor mensen die volledige controle over hun mentale faciliteiten hebben, maar wordt vele male complexer wanneer wij te maken hebben met actoren die in mindere mate in staat zijn over hun eigen leven te beschikken. Een psychische patiënt kan het ene moment om het einde van haar leven smeken, om het andere moment weer de vrolijkheid zelve te worden. Andersom zijn er ook actoren die niet meer bij machte zijn hun ware wensen uit te drukken, doch wellicht in ondragelijke pijn verkeren zonder dit te kunnen communiceren aan degenen die haar zouden kunnen helpen dit leed te beëindigen. Als wij aannemen dat het voor de algehele waarde van een mensenleven soms beter is haar te beëindigen, hoe moeten wij dan besluiten over actoren die niet meer in staat zijn de regie over hun einde te bepalen? De pijn van een ander blijft immers altijd verborgen.

Een voorstel om met deze problematiek om te gaan is de zogenaamde *Advance Directive*. Een *Advance Directive* is een afspraak waarin bepaalde voorwaarden worden opgesteld die, indien aan voldaan, het einde van een leven moeten inzetten. Een veelgehoorde aanleiding om een document op te stellen met een dergelijke afspraak is de diagnose van Alzheimer 's. Zo zou – om het simpel te houden – iemand op kunnen laten stellen dat, zodra zij haar kinderen niet meer kan herkennen, er een einde aan haar leven moet worden gemaakt. De voorwaarde voor het leiden van een waardevol leven – of in ieder geval het signaal dat beduidt dat dit leven haar waarde heeft verloren – wordt hier vastgesteld als het niet meer kunnen herkennen van de kinderen. Op deze manier kan de actor nog vóóordat de ziekte haar wilsbekwaamheid verstoort een waardig einde voor haar leven garanderen. De *Advance Directive* garandeert dat de wensen van een wilsbekwame actor worden uitgevoerd, zelfs als zij niet meer in staat is deze wil zelf te behartigen.

Dit lijkt in eerste opzicht een goede manier om de problematiek van euthanasie bij minder wilsbekwamen te beslechten. Wanneer wij echter niet alleen deze morele uiting in het verleden meerekenen, maar ook recht willen doen aan de ervaringen en belangen van het bewustzijn in het heden, kunnen er zich complicaties voordoen. Neem het bekendste voorbeeld uit de literatuur: Andrew Firliks Margo. Firlik beschreef de ervaringen die hij opdeed als eerstejaars medicijnenstudenten bij Alzheimer 's patiënten. Een van hen was een dame genaamd Margo. Margo verkeerde in een ver gevorderd stadium van Alzheimer 's; ze leek niet meer in staat nieuwe herinneringen op te doen en leek nog weinig verbonden met haar verleden. Maar, schreef Firlik: “despite her illness, or maybe somehow because of it, Margo is undeniably one of the happiest people I have ever known.”²⁰

Stel: Margo heeft, toen zij haar diagnose te horen had gekregen en nog vóór dat de ziekte haar mentaal functioneren aantastte, een *Advance Directive* opgesteld waarin, volgens de vooropgestelde voorwaarden er nú een einde aan haar leven zou moeten worden gemaakt. Neem ook aan dat wij, met Firlik, probleemloos kunnen vaststellen dat het bestaan van het huidige wezen dat wij nog steeds aanduiden als ‘Margo’ een waardevol leven leidt. Hoe moeten wij de oorspronkelijke autonome wens van Margo eren, zonder dit rechten van dit huidige waardevolle bestaan te schaden? Wiens belangen wegen zwaarder – de wilsbekwame Margo uit het verleden, of de minder wilsbekwame, doch gelukkig Margo uit het heden? Of, krasser gesteld: moeten wij Margo euthanasie verlenen, of niet?

Dworkin meent van wel. In zijn uitgebreide behandeling van bio-ethische thema's *Life's*

²⁰ Andrew D. Firlik, “Margo's Logo,” in *The Journal of the American Medical Association*, Vol. 265 Nu. 2 (Januari 1991), 201.

*Dominion: An argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*²¹ draagt Dworkin een zogenaamde *integrity view of autonomy* voor. Wanneer wij het probleem van medische ingrijpen bij minder wilsbekwamen overwegen, hebben wij de plicht om hun integriteit als autonome actoren te waarborgen. Om deze autonomie te respecteren moeten wij gewicht geven aan hun *precedent autonomy*, ook of **juist** wanneer de huidige omstandigheden het voor de patiënt onmogelijk maken om een geldige wilsacte te ondernemen. Wanneer wilsbekwamen worden geconfronteerd met het vooruitzicht van dementie maken zij zich zorgen dat het algehele karakter van hun leven zal worden aangetast. Als wij de autonomie van actoren willen respecteren die zelf de regie over hun eigen leven willen bepalen, dan moeten wij hen zeker het recht gunnen om hun eigen einde te bepalen op een manier die zij waardig achten. Wij dienen de *Advance Directive* dus te eren en Margo haar leven te beëindigen.

Dworkin voorziet dat deze conclusie zal wringen. Maar zelfs al zou het betekenen dat wij een gelukkig leven moeten beëindigen, blijft Dworkin standvastig in zijn overtuiging dat het Margo's autonomie zou schenden als wij ondanks haar *precedent autonomy* haar zouden laten leven; het zou een onacceptabele vorm van moreel paternalisme²² zijn.

Vanuit de *Complex View* bekeken is Dworkins argument onbegrijpelijk. *Precedent autonomy* veronderstelt dat personen een eenheid vormen over de tijd heen, zelfs als er sprake is van dramatische discontinuïteit. Als het de ziekte van Alzheimer 's zelf is die deze dramatische discontinuïteit veroorzaakt, dan is het absurd om een karakter te behoeden van een onwaardig bestaan dat hierna zal volgen. Margo *hoeft* helemaal geen radicale documenten op te stellen om de waardigheid van haar leven te waarborgen: de Margo die volgens haar huidige maatstaven een onwaardig bestaan zou leiden, is in geen enkele significante manier psychologisch met haar verbonden of continu. De relatie-R die wij kennen als Margo zal langzaam vervagen tot het punt dat zij enkel nog voortgedragen wordt door vrienden en familie. Het ontbreekt de Margo van vóór Alzheimer 's de morele autoriteit om te beschikken over de Margo van ná Alzheimer 's. De gehele praktijk van *Advance Directives* heeft als zodanig geen moreel gewicht in een ethische theorie die R-Relaties in plaats van personen veronderstelt; *precedent autonomy* geldt alleen als er sprake is van een krachtige psychologische continuïteit en verbondenheid. Margo mag blijven leven.

Een veelgehoorde klacht van onverwerkte mantelzorgers van dementeren naasten is dat hun geliefden al "lang geleden zijn gestorven". De *Complex View* ondersteunt deze intuïtie en biedt argumenten om de kwelling van naasten te verzachten. Een mantelzorger heeft geen extra verplichting bovenop de verwachte medemenselijkheid; een bewustzijn dat door dementie van haar psychologische continuïteit en verbondenheid is ontdaan is in een moreel significante manier niet meer de naasten waar wij mee zijn getrouwd, of die ons heeft opgevoed. De verzorging van deze wezens is de verantwoordelijkheid van ieder wilsbekwaam persoon – hiermee zou men kunnen stellen dat de taak is van de overheid, eerder dan van familie, om zich te ontfemen over gedementeerden.

Volgens Dworkin zelf zou een mens waarvan we de autonomie niet meer hoeven te respecteren – wat het geval is bij een niet-wilsbekwaam zwak- tot vernielde R-relatie – nog altijd het recht van weldadigheid hebben. Paternalisme is in dit geval onproblematisch en wellicht zelfs een onvermijdelijke plicht. Wij zullen bij het euthanasievraagstuk bij niet-wilsbekwamen moeten kijken naar de kwaliteit van de huidige ervaringen. Dit is op zich problematisch - daar het uiterst lastig is om

²¹ Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York: Knopf, 1993.

²² Dworkin, 231.

de kwaliteit van een ander zijn ervaringen vast te stellen – maar niet problematisch op een manier die uniek is aan de *Complex Biew*. De ontoegankelijkheid van andermans gedachten is een probleem waar ieder moreel stelsel mee heeft te doen. Zo kan Parfit ons misschien niet een positieve maatstaaf geven die ons klaar kan vertellen welke patiënten euthanasie behoeven, maar ze kan ons in ieder geval behoeden van het beëindigen van waardevolle levens omwille van ongeldige beloftes uit een irrelevant verleden.

Relatie-R en het probleem van verbintenissen

Wij hebben gezien dat de zogenaamde *precedent autonomy* niet geldt wanneer er sprake is van psychologische discontinuïteit. Anders verwoord: een belofte verliest haar morele autoriteit als één of meerdere subjecten van de belofte psychologisch discontinu raken met de subjecten die de belofte hebben gedaan. Hierin schuilt echter een serieus probleem. Want van *hoeveel* psychologische verbondenheid moet er sprake zijn om een belofte nog te laten gelden? In het geval van *Advance Directives* lijkt dit onproblematisch, aangezien er in het geval van vergevorderd Alzheimer 's sprake lijkt te zijn van algehele psychologische discontinuïteit, maar hoe zit dat met verbintenissen tussen wilsbekwamen en gezonde R-relaties?

Volgens Daniel Palmer moeten wij verbintenissen ten minste twee kwaliteiten toedichten als wij willen dat zij enige praktisch vat op ons krijgen²³. Ten eerste moeten beloftes voortduren, *juist* als er psychische veranderingen voortdoen – waarom zouden wij überhaupt beloftes doen als wij er vanuit gingen dat de beloftegever en de ontvanger psychologisch constant zouden blijven? Dan zou er geen behoefte zijn aan een belofte om iets te waarborgen; we kunnen er dan gewoon vanuit gaan dat het gaat gebeuren. Als wij veronderstellen dat beloftes tussen R-relaties onderhevig zijn aan een verzwakking die grofweg parallel is aan de verzwakking van R-relaties, dan zouden wij dus bij het maken van een belofte vast moeten stellen wat voor vormen R-relatie relevant zijn voor de belofte, en in welke mate. Dit lijkt een hopeloze onderneming.

Ten tweede veronderstelt Palmer dat beloftes en andere verbintenissen überhaupt niet aan verzwakking onderhevig *kunnen* zijn. Het karakter van beloftes is absoluut, terwijl het karakter van R-relaties scalair is. Als ik jou geheim beloof te bewaren, wat zou het dan betekenen dat ik scalair verplicht ben om dit geheim niet te vertellen in relatie tot hoe krachtig ik verbonden ben aan de omstandigheden van de belofte? Het absolute karakter van beloftes en de scalaire aard van R-relaties lijken onverzoenbaar met elkaar. Deze onverzoenbaarheid is in het geval van *Advance Directives* een uitkomst, maar vormt voor het algehele instituut van beloftes tussen R-relaties een serieus probleem. Gooien we het kind met het badwater weg?

Een voorzichtig antwoord hierop is dat het niet de aard van *beloftes* als zodanig is die absoluut is, maar die van de waarheid. Als mijn R-relatie met het doen van de belofte verzwakt, zou ik het geheim kunnen vertellen aan een persoon die ik vertrouw, wellicht iemand met een zwijgplicht: een priester of een psycholoog. Dit is een voorbeeld van een zwakke schending van de belofte om een geheim te bewaren, een die de ontvanger van de belofte niet direct schaadt. Dit is duidelijk een minder krachtige schending van de belofte tot geheimhouding dan het verklappen van het geheim aan de grootste vijand van degene aan wie de belofte is gedaan.

Het proberen in kaart te brengen welke mate van schending correspondeert met welke mate van verzwakking van R-relaties lijkt echter inderdaad een hopeloze opgave. Dat wil zeggen: het lijkt voor een ethiek die R-relaties in plaats van personen als uitgangspunt neemt onmogelijk om positieve normen op te stellen, zeker naar gelang het karakter van het morele instituut meer naar het absolute neigt. Schuld en verantwoordelijkheid lijkt zo een instituut: hoe krachtig moet de R-relatie zijn om iemand tot schuldig te veroordelen? Is dit ook een voorbeeld van een lege vraag? Daar heeft de rechtspraak helaas niets aan, wanneer zij iemand moeten veroordelen.

²³ Daniel E. Palmer, *Parfit, the Reductionist View, and Moral Commitment*, 4.

Conclusie

Parfitts metafysische revisie van wat wij zijn – niet personen, maar R-relaties – is een prikkelend en inspirerend project. Op metafysisch niveau zijn de meesten van ons geneigd om zijn conclusies te accepteren, maar zijn innovaties lijken onverzoenbaar te zijn met onze praktische werkelijkheid. Middels een gedachtenexperiment ondervonden wij dat een wereld waarin wij over onszelf en anderen als R-relaties in plaats van personen dachten wellicht onaantrekkelijk lijkt, maar dit niet hoeft te zijn. Wij hoeven geen risico-vermijdende watjes te worden en liefde hoeft niet te worden verloochend. Wij leerden van dit experiment dat metafysische argumenten geen gewicht hebben wanneer wij ons de vraag stellen of wij een wereldblik *willen* overnemen. In het euthanasievraagstuk vonden wij een praktische applicatie van de *Complex View*, door het instituut van de *Advance Directives* te ontcrachten. De *Complex View* laat zijn waarom een star *integrity view of autonomy* geen goed antwoord heeft op het conflict tussen een *Advance Directive* uit het verleden en een waardevol bestaan in het heden. Wanneer wij verder doorduwen en een positieve ethiek proberen te formuleren, stuiten wij echter op een veelvoud van problemen. Parfitts scalaire R-relaties lijken onverzoenbaar met de starre aard van veel van onze morele instituten, zoals beloftes. Als wij het revisionistische project van Parfitt sympathiek vinden, kunnen wij wellicht beweren dat deze onverzoenbaarheid niet een teken is dat de *Complex View* onbruikbaar is in de praktijk, maar eerder een teken is dat onze morele instituten een revisie behoeven die beter aansluit op de metafysica en onze intuïties. Maar hoe deze nieuwe instituten er dan uit zouden moeten komen zien is vooralsnog volstrekt onbegrijpelijk: de voorgestelde revisies zouden té revolutionair zijn.

Zo toont Parfitts complex view zich als een krachtige deconstructief stuk gereedschap, dat vooralsnog niet in staat lijkt om een positief alternatief te bieden voor wat zij als gebrekkig toont. Het is onduidelijk hoe een volledige ethiek met R-relaties in plaats van personen als uitgangspunt er uit zal zien²⁴; daarmee is echter nog niet gezegd dat dit conceptueel onmogelijk is. Als een fijnmazige fenomenologische analyse van de aard van bepaalde instituten die wij geneigd zijn om als absoluut te zien aan kan tonen dat deze instituten toch meer een scalair karakter hebben, dan kunnen wij wellicht Parfitts conceptie van wat wij zijn gebruiken om deze aan te vullen. Dit gaat echter vooralsnog mijn beperkte beleveniswereld te boven.

²⁴ Parfitt zelf suggereert voorzichtig dat zijn inzichten utilistische theorieën zouden kunnen ondersteunen door het accent van het subject van de ervaring naar de ervaring zelf te verschuiven (*Later selves and moral principles*, 160). Een vaak gehoorde aantijging tégen het utilisme is dat ze de gescheidenheid van personen niet serieus neemt; Parfitts inzichten leggen minder nadruk op deze gescheidenheid waardoor een agglomeratieve ethiek inderdaad wellicht voor de hand zou liggen. Indien volgens dit utilisme de normatieve instituten die incompatibel met de *Complex View* echter wenselijk worden geacht – het algemeen nut bevorderend – dan zou men volgens dit utilisme individuele actoren beter *niet* in de *Complex View* kunnen geloven, daar het deze waardevolle instituten ondermijnt. Zo zou een ondersteuning van het utilisme een geloof in de *Complex View* ontmoedigen; dit druist in tegen het vaag verlichtingsideaal dat ik aan Parfitt heb toegedicht. Het voelt onheus om als praktisch resultaat van een metafysische revisie het voorstel te hebben dat het niet goed is om in deze revisie te geloven. Een dergelijk utilisme zou wellicht gelden als een positieve bijdrage aan de ethiek, maar zou een wrange nasmaak achterlaten.

Bibliografie

Dworkin, Ronald. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Knopf, 1993.

Epicurus, *Brief aan Menoeceus*, geraadpleegd op 17 januari 2017.

<https://verbodengeschriften.nl/html/brief-aan-menoceus.html>

Firlik, Andrew D. "Margo's Logo". In *The Journal of the American Medical Association*, Vol. 265 Nu. 2 (Januari 1991). Pagina 201. Geraadpleegd op: 17-1-2016.

doi:10.1001/jama.1991.03460020055013

Hume, David. *Treatise on Human Nature*. Boek I, Deel IV: Of Personal Identity. Geraadpleegd op 17-1-2017 <http://web.mnstate.edu/gracyk/courses/web%20publishing/TreatiseI.iv.vi.htm>

Palmer, Daniel E. *Parfit, the Reductionist View, and Moral Commitment*. 10-15 Augustus, 1998.

Geraadpleegd op 29-11-2016. <https://www.bu.edu/wcp/Papers/PPer/PPerPalm.htm>

Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Parfit, Derek. "Later selves and moral principles." In *Philosophy and Personal Relations*. Red. Alan Montefiore. Routledge and Kegan, 1973.

Strawson, Peter Frederick. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge, 1959.

Williams, Bernard. "Persons, character and morality." In *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Wolf, Susan. "Self-Interest and Interest in Selves". *Ethics*, Vol. 93, Nu. 4 (Juli 1986). Pagina's 704-720. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. Geraadpleegd op 29-11-2016.

<http://www.jstor.org/stable/2381095>

