

To be or not to be. Over suicide, moraal en levensbeschouwing

dr. E. Schroten

(Kritische kanttekeningen bij H.M. Kuitert,
Suicide: Wat is er tegen?
Zelfdoding in moreel perspectief.
Ten Have/Baarn 1983)



Dr. E. Schroten (1939) is wetenschappelijk hoofdmedewerker aan de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit Utrecht.

I. Inleiding: Kuitert over suicide

'Er is maar één echt serieus probleem in de filosofie: dat is de suicide. Van oordeel zijn dat het leven al dan niet de moeite waard is om geleefd te worden, is antwoord geven op de grondvraag van de wijsbegeerte.' Aldus Albert Camus in de aanhef van *Le Mythe de Sisyphe*.¹⁾ Wanneer deze nogal eens geciteerde uitspraak gelezen wordt in zijn existentialistische context, wordt hij begrijpelijk en diepzinnig: Suicide plaatst ons voor het existentie-probleem bij uitstek: Is het leven (mijn leven!) de moeite van het leven waard? Zeker voor de suicidant is dat geen academische kwestie, geen filosofenprobleem, althans in veruit de meeste gevallen niet. Het gaat veeleer om een kwestie van leven of dood, van 'to be or not to be'. Dat mag niet uit het oog verloren worden en ik heb er dan ook behoefte aan dit aan het begin van mijn bijdrage duidelijk te stellen.

Over zelfdoding is vanuit verschillende invalshoeken nogal wat geschreven²⁾. In deze bijdrage zal de aandacht vooral gericht zijn

op het hierboven al genoemde boek van H.M. Kuitert (= K.), hoogleraar systematische theologie aan de V.U. te Amsterdam. K. concentreert zich op de morele kant van de problematiek, maar tekent daarbij aan dat hij zulks doet ten dienste van de hulpverlening (p. 11). Met zijn boek wil hij mensen helpen analyseren wat de *morele componenten* van hun standpunt over suicide zijn. Hij wil dat doen door '.... in dit boek een voorstel over een normatief standpunt van morele aard' te doen (p. 10), dat grosso modo hierop neerkomt dat er goede redenen kunnen zijn om zichzelf de dood aan te doen (p. 143).

K.'s studie bestaat uit vijf hoofdstukken, een

1) Ed. Gallimard, Paris 1942, p. 15. 'Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie.'

2) Voor een literatuuropgave verwijs ik naar het betreffende boek van Kuitert (p. 199vv.) en naar R.F.W. Diekstra, *Over suicide, zelfdestructie, zelfbehoud en hulpverlening*. Alphen aan den Rijn/Brussel 1981, p. 314vv.

inleiding, een epiloog en een literatuuropgave. Het eerste hoofdstuk, getiteld 'Feitelijkheden', handelt over de definitie-problematiek, over het verschil tussen beschrijven en beoordelen en geeft wat statistische gegevens. K. kiest voor een definitie die luidt: 'Van suicide is alleen dan sprake wanneer iemand opzettelijk zijn eigen leven beëindigt, ongeacht welke omstandigheden, welke bedoeling of welke causale wegen naar het doel, daarbij een rol spelen'³⁾. Hij preferert de

› Kuitert: Het klassieke neen tegen suicide is een slag in de lucht en gaat ten onrechte uit van de plicht tot leven. ‹

woorden 'suicide' en 'zelfdoding' boven 'zelfmoord', aangezien in de laatste term een (negatieve) waardering meeklinkt, hetgeen in de beide eerste niet het geval is.

In hoofdstuk twee gaat het om 'een greep op de waarderingsgeschiedenis van de zelfdoding' (p. 43). Al is in het Westen soms in positieve zin over zelfdoding geschreven, meestal wordt ze afgewezen. Voor het klassieke Neen tegen suicide neemt K. Thomas van Aquino als zegsman. Deze grote Middeleeuwse theoloog voerde drie argumenten aan, waarom zelfdoding ongeoorloofd is: 1. Ze is in strijd met de 'natuurlijke' neiging tot zelfliefde en zelfbehoud en met de bovennatuurlijke liefde die een christen zichzelf verschuldigd is; 2. Suicide is een onrechtmatige daad jegens de samenleving waartoe wij behoren; en 3. Zij is zonde jegens God, wiens eigendom wij zijn en aan wie het recht toekomt te beslissen over leven en dood (p. 46). Kortom, zelfdoding is een misdadig je-

gens zichzelf, de samenleving en God. Het klassieke Neen tegen suicide is '... in de grond van de zaak, een Neen tegen de Stoa' (p. 78). Het standpunt van deze wijsgerig-levensbeschouwelijke stroming uit de Oudheid is evenwel niet werkelijkheidsgetrouw, terwijl het bovendien vaak is misverstaan. Daardoor is de klassieke argumentatie tegen zelfdoding gedeeltelijk 'een slag in de lucht' (p. 78). Desondanks komen de argumenten die hierboven werden genoemd telkens weer terug, al is de klemtoon verschillend. Zo vindt men in de theologische literatuur een concentratie op het derde (godsdienstige) argument, vooral in protestantse kring, hetgeen door K. 'een betreurenswaardige versmalling van de discussie' wordt genoemd (p. 65). Anderzijds treft men bij Immanuel Kant een afwijzing vanuit de autonome moraal aan, waarbij de klemtoon ligt op het eerste argument (zonde jegens jezelf). K. maakt duidelijk dat Kants positie uiteindelijk te herleiden is tot een cirkelredenering. Alvorens nu zijn eigen standpunt te ontvouwen, maakt K. een uitstapje en bespreekt in hoofdstuk drie de voornaamste verklarende theorieën betreffende suicide. Het zijn achtereenvolgens de sociologische (m.n. Durkheim), de psychologisch-psychiatrische (o.m. de psychoanalyse) en de sociaal-psychologische theorie(-ën). K.'s conclusie is dat door deze theorieën wel belangrijke factoren aan het licht komen die aanleiding geven tot suicidaal gedrag, maar dat ze toch als 'echte verklaringen van causale aard' tekort schieten (behalve in gevallen van aperte geestesziekte), omdat onvoldoende is verdisconteerd dat zelfdoding '... een handeling (is) met een betekenisverlening afkomstig van de betrokkene zelf' (p. 98).

In hoofdstuk vier ontvouwt K. dan zijn eigen

3) De definitie is ontleend aan Beauchamp-Childress. Ik vraag mij af of deze formulering niet een inconsistentie bevat. Kan nog van 'opzettelijk' gesproken worden als *alle* wegen naar het doel causaal bepaald zijn? Of is in deze formulering impliciet de these aanwezig: Er is geen volledig causaal bepaalde zelfdoding? Dan echter is de definitie niet meer analyse-neutraal oftewel geen pure omschrijving meer.

'voorstel over een normatief standpunt van morele aard'. Hij is van mening dat het klassieke Neen tegen suicide aan herziening toe is, niet alleen omdat het, zoals gezegd, gedeeltelijk een slag in de lucht is, maar vooral omdat het ten onrechte uitgaat van een onvoorwaardelijke plicht tot leven. Een dergelijke plicht is volgens K. niet alleen niet te bewijzen, maar zelfs niet plausibel te maken. En als dat zo is, '... dan heb ik het recht ook *niet* te leven' (p. 119).

Mensen kunnen goede en verkeerde redenen hebben voor suicide. Onder 'goede redenen hebben' verstaat K. '... dat men waarden erop nahoudt die boven de waarde die men aan het eigen leven hecht uitgaan' (p. 146). 'Suicide is dus een zaak van afwegen. De argumentatie volgt een teleologisch spoor' (p. 157). De stelling dat mensen nooit goede redenen kunnen hebben voor zelfdoding, omdat die er niet zijn (het deontologische standpunt) is, aldus K., noch met een beroep op de bijbel noch met argumenten vanuit de christelijke leer staande te houden. In deze context stelt K. dan de vraag die de titel van het boek is: 'Als er geen onvoorwaardelijke plicht tot leven bestaat, wat is er dan tegen suicide?'. Hij beantwoordt deze vraag 'aan de hand van een herinterpretatie van het klassieke Neen' (p. 154), met name van de drie argumenten die voor dat standpunt worden aangevoerd. Na die argumenten eerst te hebben afgebroken gaat hij vervolgens '... proberen ze beter te verstaan dan ze zichzelf verstonden' (p. 154).

Voor het eerste argument – suicide is een misdaad tegen jezelf – betekent dit dat '... we de morele huid van het argument (moeten) afstropen: suicide is niet een misdaad van de betrokkene jegens zichzelf, maar een ramp die hij over zich heenhaalt' (p. 154). Het woord 'ramp' is bedoeld als vertaling van het klassieke begrip 'malum'. K. spreekt liever niet van 'kwaad' vanwege de morele bijklank van dit woord. Suicide is wel een kwaad, maar dan in de niet-morele zin des woords. Waarom is zelfdoding een ramp, een 'malum'? Volgens K. om twee redenen.

Zij is in de eerste plaats verkorting van het leven (en het leven wordt door de meeste mensen – dat is empirisch vaststelbaar – als een 'bonus', als 'iets goeds' gezien). In de tweede plaats is suicide een ramp, omdat het '...ondenkbaar (is) dat er niet een vorm van agonie ontstaat als iemand zichzelf bewust doodt' (p. 155) en omdat er in vele gevallen 'een rampzalige tijd' voorafgaat aan het besluit tot zelfdoding (ibidem).

'Een ramp over jezelf voltrekken stelt niet schuldig zolang er geen anderen bij betrokken zijn' (p. 157/8), zo begint K. zijn herinterpretatie van het tweede argument – suicide is misdaad jegens de gemeenschap – dat voor het klassieke Neen werd aangevoerd. Met andere woorden: moesten we van het eerste argument de morele huid afstropen, bij het tweede argument bevinden we ons op moreel terrein, omdat er anderen in het spel zijn. 'Voor mensen is leven: met duizend draden en draadjes verbonden zijn aan andere mensen en hun bestaansontwerpen. Zij rekenen op mij, ik reken op hen' (p. 159). Dat schept rechten, maar ook verplichtingen. 'Omdat en voorzover anderen in de ramp worden meegesleurd, is suicide dus een moreel probleem en mag er zelfs morele druk worden uitgeoefend op iemand die met suicideplannen rondloopt' (p. 161), al kent deze druk haar grenzen, onder meer omdat niemand kan intreden in de laatste overwegingen van iemand anders. Kortom: 'Een onvoorwaardelijke plicht tot leven bestaat niet; wel morele verplichtingen tegenover anderen, die mij van zelfdoding kunnen weerhouden. Deze verplichtingen dóórspreken met een suicidant, behoort tot de hulpverlening: moraal kan een ramp helpen voorkomen' (p. 165).

'Wat blijft er van de traditionele godsdienstige argumentatie bruikbaar? Ik vrees weinig Een ideologisch gebruik – of liever misbruik – van godsdienstig geloof: daarop kwam het neer' (p. 162). K. verwijt zoals gezegd de theologen dat ze zich op de godsdienstige argumentatie hebben gecon-

centreerd, met als gevolg dat de discussie '... niet alleen schimmig maar gekortwiekt (wordt): het wordt een gesprek tussen gelovigen' (p. 66). Bovendien is het bij een suicidant aankomen met een antwoord op de zinvaart 'veelal een slag in de lucht', omdat die suicidant die op zijn eigen manier al heeft beantwoord (p. 163). Voorzover godsdienstig geloof in dit verband relevant is, is het dat 'niet naar zijn eisende maar naar zijn gevende kant' (p. 162): 'Godsdienstig geloof is een bron van vreugde, zekerheid en zelfbesef en daarom een dam tegen de ramp die suicide is. Het maakt suicide echter niet onmogelijk, noch godsdienstig, noch moreel; integendeel, het relativiseert het harde Neen tegen suicide eerder dan het een bevestiging ervan is' (p. 165).

In hoofdstuk vijf komt dan de hulpverlening aan de orde, en wel onder tweërlei gezichtspunt: Als tussenbeide komen en als helpen sterven. Hulpverlening behoort te geschieden, aldus K., in overeenstemming met een drietal morele basisprincipes, die aan alle omgang van mensen met mensen ten grondslag liggen. Deze zijn 1) het principe van het weldoen: iemand die op onze weg komt en hulp nodig heeft behoort door ons te worden geholpen; 2) het principe van de (verdelende) rechtvaardigheid of gerechtigheid: de vruchten van het weldoen moeten eerlijk verdeeld worden; en 3) respect voor andermans autonomie.

Maar, zo maakt K. duidelijk, met het oog op deze basisprincipes verkeert de hulpverlener in een dilemma: Enerzijds is helpen tussenbeide komen, ingrijpen bij een suicidepoging, op grond van het principe van het weldoen, anderzijds is interventie ongeoorloofd op grond van het principe van het respect voor andermans autonomie. Als oplossing voor dit dilemma bepleit K. een 'gelimiteerd paternalisme': 'Ingrijpen' ... is een gerechtvaardigde vorm van hulpverlening en daarom een morele verplichting, in al die gevallen waarin de hulpverlener niet overtuigd is dat de dood de besliste wens van de suicidant is' (p. 175). Maar deze vorm van paternalis-

’ Voor Kuitert is de
traditionele
godsdienstige
argumentatie tegen
zelfdoding ideologisch
misbruik van geloof. ’

me is 'wat de tijdsduur betreft, beperkt' (ibidem); vandaar: gelimiteerd paternalisme.

Maar, als iemand dan uiteindelijk toch blijkt goede redenen te hebben om zich van het leven te benemen, mag zo iemand dan geholpen worden door haar of hem daartoe in de gelegenheid te stellen? K.'s antwoord is dat wij niet moreel verplicht zijn iemand bij het volvoeren van deze daad te helpen (afgezien van de plicht niet tussenbeide te komen), maar dat het onder bepaalde voorwaarden wel mag, dus *moreel geoorloofd* is (p. 185). Als voorwaarden worden genoemd: 1) het uitsluiten van vergissingen, 2) het uitsluiten van misbruik en 3) het uitsluiten van onnodig leed (p. 186v.). Lijden ook een voorwaarde te noemen, acht K. betuttelend. Wel kunnen medelijden en barmhartigheid ten aanzien van mensen die lijden moreel acceptabele motieven zijn van hulpverleners om mensen te helpen zich het leven te benemen.

Afgezien van enkele terminologische wijzigingen hoeft de wet niet veranderd te worden. K. acht het mogelijk '... hulp bij zelfdoding te bieden op gronden die de rechter overtuigen van de afwezigheid van elk spoor van materiële wederrechtelijkheid ...' (p. 189).

Suicide is geen zelf-moord, '... maar een menselijke mogelijkheid die soms moreel geoorloofd is, soms ongeoorloofd' (p. 195). Dat is, zo lezen we in de Epiloog, de conclusie van het boek. K. maakt echter duidelijk

dat deze conclusie niet gemakkelijk tot stand is gekomen maar is bevochten op een verlegenheid, die '... vermoedelijk niet alleen mij maar iedereen (zal) bevangen die zich het hoofd breekt over de vraag of suicide nu mag of niet mag' (p. 195).

II. Kanttekeningen

Ik wil niet onder stoelen of banken steken dat ik bewondering heb voor de wijze waarop K. zich van zijn hachelijke taak, een boek over zelfdoding vanuit moreel gezichtspunt te schrijven, gekwetend heeft. Hij schrijft niet alleen helder – dat zijn we van hem gewend – maar slaagt er ook in de suicide op voorname wijze uit de taboesfeer te halen en bespreekbaar te maken. Daarmee bewijst hij niet alleen potentiële suicidanten een dienst, maar ook de samenleving als geheel en de hulpverleners in het bijzonder. Ook voor de inhoud heb ik veel waardering. Als grondstelling van het boek beschouw ik dat er geen absolute plicht tot leven is (al ontslaat dat een mens niet van zijn verplichtingen). Ingaan op de theologische en filosofische vragen die in dit verband rijzen zou een apart artikel vergen. Daarom volsta ik met te zeggen dat ik deze these ten principale onderschrijf, en het merendeel van de argumentatie ervoor, alsmede (zij het schoorvoetend en met de verlegenheid waarvan zoëven sprake was) het standpunt dat daaruit voortvloeit, nl. dat de mens het recht heeft niet te leven en dat er goede redenen *kunnen* zijn voor suicide. Overigens realiseer ik mij dat dit standpunt verstreckende maatschappelijke consequenties heeft, als het in praktijk zou worden gebracht.

Om in mijn kritiek wat structuur aan te brengen, concentreer ik mij vooral op K.'s herinterpretatie van het klassieke Neen tegen suicide, omdat hij aan de hand daarvan zijn eigen standpunt ontwikkelt.

a) Ramp?

Zoals hierboven aangegeven wil K. het eerste argument voor het klassieke Neen zo interpreteren dat zelfdoding niet wordt opgevat als misdaad tegen jezelf maar als

ramp die je over jezelf heenhaalt, waarbij 'ramp' bedoeld is als vertaling van het klassieke begrip 'malum' (= 'kwaad').

Is suicide een ramp? Op het eerste gezicht ben je geneigd K. op dit punt zonder meer bij te vallen. Maar er zit een adder onder het gras en wel in tweeërlei opzicht. Ten eerste gaat het hier om een evaluatie door een buitenstaander, hetgeen verwarrend is aangezien K. er meermalen op wijst dat hij de suicidant zelf wil aanspreken. Wordt zelfdoding door de suicidant zelf op ondubbelzinnige wijze als ramp ervaren? Dat ligt toch wel wat gecompliceerder dan K. doet voorkomen. Is het niet zo dat de suicidant het leven *niet* als 'iets goeds' ervaart en de dood beschouwt als een minder grote ramp dan het leven? K. zelf wijst er enkele bladzijden verder op (p. 159) dat de dood voor iemand 'een uitermate groot goed' kan betekenen en nog weer wat verder noemt hij het voorbeeld van de apostel Paulus die een 'consistent en duurzaam verlangen naar de dood' heeft, omdat het 'met Christus zijn' hem meer trekt dan het voortzetten van het ondermaanse bestaan (p. 165). Ook valt te denken aan het voorbeeld van hen die in het verleden het martelaarschap bewust zochten met het oog op de eeuwige zaligheid (zie p. 44). Dit zijn, denk ik, wel uitzonderingen maar ze geven toch te denken.

Zelf heb ik de neiging hier op zijn minst onderscheid te maken tussen dood *gaan* en dood *zijn*. Vanuit de suicidant gezien wordt laatstgenoemde blijkbaar verkozen boven het leven, beschouwd als van hoger waarde dan verder leven in de gegeven omstandigheden. De 'donkere poort' van het sterven wordt bij een afweging die 'een teleologisch spoor' volgt (cf. p. 157) met de moed der (wan)hoop (!) op de koop toe genomen.

Er is echter nog een tweede reden waarom ik een vraagteken zet bij K.'s gebruik van het woord 'ramp' in dit verband: Het geeft aanleiding tot een misverstand. K. kiest voor dit woord, zo werd duidelijk, omdat het geen morele bijklank heeft. Een ramp is geen misdaad, zo stelt hij (p. 157). Dat is juist, maar

door zo te spreken leidt hij de aandacht af van waar het bij suicide eigenlijk om gaat, namelijk dat iemand *opzettelijk* een ramp *over zich heenhaalt*. En is dat geen misdaad, als iemand zichzelf dat aandoet? Met andere woorden, door het woord 'ramp' in te voeren heb je de vraag of suicide een misdaad jegens jezelf is niet beantwoord. Ik kom daarop onder punt c nog weer terug.

Overigens laat K. er in zijn boek geen twijfel over bestaan dat zelfdoding een daad is en niet een oorzakelijk bepaald gebeuren, iets dat je overkomt. Ik moge hier volstaan met te verwijzen naar zijn definitie van suicide (zie boven). De nadruk die hij legt op het daadkarakter van zelfdoding, het beschouwen van suicide als 'the result of a choice' (p. 105/6), geeft mij zelfs aanleiding mijn kritiek juist op dat punt te vervolgen.

b) *Keus of geen keus?*

In de Epiloog schrijft K. dat hij er de voorkeur aan geeft suicide te benaderen als 'een in vrijheid genomen beslissing' (p. 195). Hoewel hij uiting geeft aan zijn verlegenheid op dit punt, verzet hij zich toch tegen de voorstelling dat suicidanten in de regel onvrij zijn (al ontkent hij dat niet). Hier en elders (bijv. in hoofdstuk 3) blijkt dat hij niet veel op heeft met sociologische, psychologisch/psychiatrische en sociaal-psychologische theorieën. Dergelijke theorieën blijven in gebreke, omdat ze niet verder komen dan het aantonen van correlaties en dus eigenlijk niets verklaren, terwijl ze tevens '... de suicidant depersonaliseren door totaal van zijn intenties af te zien en suicide niet als een handeling te zien waaraan de betrokkene betekenis heeft verleend (a) of de betekenis die hij heeft verleend niet als een serieuze optie te beschouwen (b)' (p. 105). K. beschouwt suicidanten dan ook als '... in de regel niet abnormale mensen maar mensen in een door henzelf als abnormaal ervaren levenssituatie, die in die situatie voor een oplossing kiezen die hun omgeving abnormaal noemt' (p. 107). Maar, zo stelt hij, het is niet zonder meer zo dat de omgeving het gelijk aan haar kant heeft.

K. maakt zich veel te gemakkelijk af van de door hem gewraakte theorieën en verzuimt hun relevantie voor het 'morele perspectief' aan te geven. Hij creëert een soort van dualisme tussen causale en quasi-causale verklaringen enerzijds, die de suicidant zouden depersonaliseren, en zijn eigen benadering van suicide als een in vrijheid genomen beslissing. Ik vind dat een theoretische constructie, die zeker met het oog op de hulpverlening van weinig praktisch nut is. Als ik me voor het gemak hier even beperk tot de psychiatrie, dan wil ik K. best nageven dat zij de neiging vertoont suicide te reduceren tot een causaal te verklaren gebeurtenis en zodoende geen recht doet aan het persoonlijk van de suicidant. Als K. daarentegen suicide wenst te benaderen als een in vrijheid genomen beslissing, loopt hij zelf het gevaar bezijden de realiteit te belanden door de suicidant te tekenen als iemand die weloverwogen zijn besluit neemt of heeft genomen, waarbij de context min of meer buiten beschouwing blijft. Dan suggereert hij een beeld van suicide zoals dat in werkelijkheid nauwelijks voorkomt en daar is in elk geval de hulpverlening niet mee geholpen.

Wanneer zelfdoding 'in moreel perspectief' bezien wordt, kan dat niet gebeuren los van de omstandigheden. Zij bepalen in concreto de grenzen van iemands vrijheid en dus van iemands (morele) aansprakelijkheid. Juist met het oog daarop zijn met name (sociaal-)psychologische en psychiatrische gegevens relevant. Het geeft toch wel te denken dat de Amerikaanse psychiater George E. Murphy kan stellen dat vermoedelijk minder dan 1 tot 2% van de suicides bedreven wordt door mensen die niet klinisch ziek zijn. Minstens de helft van alle suicidanten is depressiepatiënt, een kwart (gedeeltelijk behorend tot de zo juist genoemde groep) is alcoholist.⁴⁾ Hoewel Diekstra zich beduidend voorzichtiger uitdrukt dan Murphy, acht ook hij het '... verantwoord te stellen dat psychiatrische

4) G.E. Murphy, Zelfmoord en zelfmoordpoging. *Tempo Medical Nederland* No. 5 (mei 1981), 23-34.

stoornissen veel vaker voorkomen onder personen die suicide plegen dan onder de normale bevolking⁵¹.

Deze gegevens wijzen erop dat de meeste suicidanten min of meer ernstig ziek zijn. Dat betekent uiteraard niet dat ze met deze vaststelling gedepersonaliseerd worden. Het betekent veeleer dat vrijheid een relatieve zaak is, afhankelijk van de omstandigheden. Vrijheid is de speelruimte, waarbinnen beslissingen worden genomen, keuzen worden gemaakt. Deze speelruimte is voor een zwaar depressieve patiënt weliswaar niet helemaal weg, maar wel beduidend minder groot dan voor iemand die niet depressief is. Daarom vind ik de van Van de Loo afkomstige term 'dwangkeuze' (cf. p. 106) helemaal niet zo gek in dit verband. In elk geval zou ik ervoor willen pleiten suicidanten niet in te delen zoals K. doet in

a) geesteszieken, in de medisch-psychiatrische zin van het woord,

b) mensen die met hun leven in het ongereede zijn geraakt en

c) mensen die noch onder a) noch onder b) thuishoren (zie p. 181/2), maar volgens een glijdende schaal, die gaat van diep psychiatrisch gestoord (en dus vrijwel niet moreel aansprakelijk) tot *compos mentis* (dus moreel aansprakelijk). Naarmate de vrijheid van de suicidant meer beperkt is, is de morele aansprakelijkheid geringer en kan men zich met meer recht afvragen, hoe 'wel' weloverwogen is.

Naar de hulpverlening toe zou ik gezien het bovenstaande de stelling willen verdedigen dat een suicidant voor 'ziek' gehouden dient te worden (en dus voor verminderd aansprakelijk), totdat het tegendeel blijkt. En wat de ethiek betreft: zij mag de gegevens van de psychiatrie (en andere verklarende theorieën) niet naast zich neerleggen op straffe van zich buiten de realiteit te plaatsen.

c) Verplichtingen

Voorzover suicide niet causaal bepaald is, is ze handeling en als zodanig kan ze 'in moreel perspectief' bezien worden. Nu komt, volgens K., moraal pas in het spel als er

anderen bij betrokken zijn (p. 157). Tel daarbij het feit dat een ramp geen misdaad is en we hebben K.'s overwegingen, waarom hij kan zeggen dat suicide geen misdaad tegen jezelf is.

Ik ben het daar niet mee eens en zou tegenover K. en gedeeltelijk in de lijn van het klassieke Neen willen stellen: Voor zover suicide een handeling is (zie onder b), is ze misdaad tegen jezelf, tenzij er goede redenen voor zijn (en die kunnen er zijn, dat ben ik met K. eens). Een ramp over jezelf heenhalen is niet geoorloofd, niet zonder meer althans. Ik heb er dus geen behoefte aan om met K. de 'morele huid' van het eerste argument van het klassieke Neen tegen de zelfdoding af te stropen (cf. p. 154).

Ik begrijp eigenlijk niet zo goed waarom K. dat wil. Als je het leven 'iets goeds' kunt noemen op grond van een empirische generalisatie (p. 154/5) en als dat als het ware wordt onderbouwd door het feit dat onze onbewuste vitale impulsen zich verzetten tegen de dood (p. 155), impliceert dat dan niet op zijn minst de *prima facie* verplichting mijzelf het leven te 'gunnen'? Geldt het principe van het weldoen, door K. 'het eerste morele basisprincipe dat aan alle omgang van mensen met mensen ten grondslag ligt' (p. 169) genoemd, niet ook jegens mijzelf? Volgens mij wel.

Ik ben het dus niet met K. eens dat moraal pas in het spel komt, als er anderen bij betrokken zijn. Maar misschien is het beter dat op een andere manier dan in de voorgaande alinea te beargumenteren, al is het best interessant om te kijken of het zo kan. Misschien is het beter te zeggen: Moraal alleen als er anderen bij betrokken zijn? Is dat ooit *niet* het geval? En impliceren verplichtingen ten opzichte van anderen geen verplichtingen jegens mijzelf? Hoe zit dat als ik het leven als een (zinvolle) taak zie? Kan ik me dan niet verplichten die, als het mogelijk is, te vervullen? K. zegt zelf dat suicide zel-

5) R.F.W. Diekstra. *Over suicide*, p. 184. Hij wijst in dat verband eveneens op depressie en alcoholverslaving.

den alleen maar een 'self regarding act' is (p. 158). Zou het niet beter geweest zijn als hij zijn herinterpretatie van het klassieke Neen begonnen was met erop te wijzen dat de mens niet primair individu maar gemeenschapswezen is? Als zódanig is hij zichzelf. In relatie met anderen ontwikkelt hij zijn gevoel van eigenwaarde, vindt hij geborgenheid en geluk. Zelfs in zijn afwezigheid is de ander om zo te zeggen aanwezig! Hoevele suicides en suicidepogingen zijn niet te herleiden tot relatieproblemen, direct of indirect? Dat men over zelfdoding zou kunnen spreken als 'self regarding act', zonder dat de realties van de suicidant tot de wereld om hen heen in het vizier komen, lijkt mij èn vanuit de antropologie èn vanuit de praktijk zeer aanvechtbaar.

Langs deze lijn redenerend zou de conclusie zijn, dat het gekunsteld aandoet om verplichtingen ten opzichte van anderen en ten opzichte van mijzelf uit elkaar te halen. Voor een herinterpretatie van het klassieke Neen zou dat inhouden dat het eerste argument (misdadig jegens jezelf) in de beide andere (misdadig jegens de gemeenschap en jegens God) geïntegreerd zou moeten worden. Maar ook dan blijft op zijn minst in tweede instantie de vraag mogelijk of de suicidant in het eenzijdig verbreken van zijn betrokkenheid op de wereld om hem heen (met alle mogelijkheden van dien) zichzelf niet te kort doet, dus een misdaad jegens zichzelf begaat.

d) *Versmalling van de discussie?*

K.'s herinterpretatie van het tweede argument van het klassieke Neen tegen suicide is mij, afgezien van wat ik hierboven heb opgemerkt, veelal uit het hart gegrepen en geeft mij dus geen aanleiding tot kritische kanttekeningen. Zijn interpretatie van het derde argument (suicide als misdadig/zonde jegens God) daarentegen wel. Zoals we gezien hebben, laat K. van dit argument weinig heel en het feit dat theologen de neiging hebben (gehad) zich erop te concentreren, noemt hij een 'betreurenswaardige versmalling van de

discussie' (p. 65). Voorzover godsdienstig geloof relevant is, is het dat 'niet naar zijn eisende maar naar zijn gevende kant' (p. 162).

Ik zet bij deze benadering grote vraagtekens en verbaas mij erover dat iemand, die *Zonder geloof vaart niemand wel* geschreven heeft⁶⁾, zo spreekt. Ik zou hier de stelling willen verdedigen dat de suicideproblematiek ten diepste een levensbeschouwelijke problematiek is. Juist als je dat ontkent of bagatelliseert ten gunste van het morele perspectief, loop je het gevaar de discussie op betreurenswaardige wijze te versmallen. Een suicidant is meestal niet iemand die zich primair bezig houdt met de vraag of hij wel of niet goede redenen heeft om zich van het leven te beroven. Een suicidant is meestal primair een vertwijfeld mens, iemand die wanhoopt aan het leven, 'iemand die in het ongerede is geraakt met zijn leven' (p. 177). Ik verwijs hier nog eens naar het citaat van Camus in de inleiding. De suicidant verkeert niet in morele nood, maar in existentiële nood. Voorzover een suicidant niet anderszins geholpen moet worden, bijvoorbeeld met medicamenten, en voorzover hij aanspreekbaar is, zal het aanknopingspunt van de hulpverlening dáár liggen. Op dat niveau gaat het niet primair om goede redenen, al kan dat punt zeker ter sprake komen, maar om 'basic trust', geloof, hoop en liefde, of het ontbreken ervan. Daarom noem ik suicideproblematiek levensbeschouwelijke problematiek, want spreken over 'la question fondamentale' gaat 'beyond morality'.

De theologen hebben dus gelijk zich zo te concentreren op de godsdienstige argumentatie. Alleen zou het beter zijn het woord 'godsdienstige' te vervangen door 'levensbeschouwelijke'. Een herinterpretatie van het godsdienstig argument van het klassieke Neen met het oog op een geseclariseerde en pluriforme samenleving (en de hulpverlening daarin) kan vanzelfsprekend niet uitsluitend vanuit het christelijk geloof gebeuren (al

6) Ten Have, Baarn 1974.

kunnen van daaruit zinnige dingen over 'basic trust', geloof, hoop en liefde gezegd worden). Waar het om gaat is dat de levensbeschouwelijke dimensie van de suicide-problematiek onderstreept wordt: Niet alleen godsdienstige mensen hebben levensbeschouwelijke problemen! In de vertwijfeling staat de gehele menselijke existentie op haar grondvesten te schudden. Als dat in de hulpverlening niet wordt verdisconteerd, blijft ze, hoe professioneel ook, in gebreke. Dan gaat het er niet om met een antwoord op de zinvraag te komen, laat staan om iemand op de valreep nog 'even' tot een bepaalde geloofsovertuiging te bekeren. Maar het gaat erom samen met de betrokkene (en hopelijk met andere betrokkenen) te zoeken of er geen andere antwoorden op de zinvraag mogelijk zijn dan de dood. En deze vorm van 'pastoral counseling' kan op een niet-krampachtige wijze plaats hebben, omdat ze geschiedt vanuit het uitgangspunt dat er geen absolute plicht tot leven is.

K. maakt in de inleiding van zijn boek duidelijk dat het eigenlijk gaat om hulpverlening en dat moraal alleen maar belangrijk is voorzover ze bijdraagt tot hulpverlening (cf. p. 10/1). In het vervolg blijkt evenwel dat hij geen hoge pet op heeft van psychiatrie en (sociale) psychologie noch van 'pastoral counseling'. Reduceert hij hulpverlening tot 'moral counseling'? Dat kan hij niet menen!

e) Hulpverlening

Nu de hulpverlening ter sprake is gekomen, wil ik ook nog enkele kanttekeningen maken bij wat K. daarover zegt. In de eerste plaats iets dat misschien alleen een kwestie van woorden is. K. schetst op rake wijze de positie van de hulpverlener als iemand die in een dilemma verkeert: Moet ik ingrijpen (op grond van het morele basisprincipe van het weldoen) of moet ik de autonomie van de suicidant respecteren? Als oplossing stelt K. zoals we zagen een 'gelimiteerd paternalisme' voor. Het woord 'paternalisme' is hier niet gelukkig. Suicidanten, zo zagen we al, zijn meestal zieke mensen, wier vrijheid en dus wier autonomie is ingeperkt, al is het

wellicht maar tijdelijk. Deze mensen tegen zichzelf beschermen zou ik geen paternalisme willen noemen. Bovendien is helpen meer dan tussenbeide komen! Maar ook als men de autonomie van zieke mensen zou willen onderstrepen, dan nog zou ik willen zeggen dat tussenbeide komen opgevat kan worden als ter verantwoording roepen: Waarom haal jij deze ramp over je heen? In dit ter verantwoording roepen is respect voor iemands autonomie vervat, met dien

’ Suicidanten tegen zichzelf willen beschermen zou ik geen paternalisme willen noemen. ’

verstande dat autonomie niet in individualistische zin wordt verstaan, maar als verantwoordelijkheid. En verantwoordelijkheid is een relatie-begrip!⁷⁾

Mijn tweede kanttekening betreft K.'s opmerking dat lijden niet een voorwaarde is voor het geoorloofd zijn van het verschaffen van stervenshulp. Als de rechtbank van Rotterdam en de Nederlandse Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie dat toch doen is dat een 'betuttelende voorwaarde' (p. 188 en p. 190). Mijn eerste reactie hierop is: Het alternatief is absurd. De hulpverlener zou iemand

7) Ik vraag me af, hoewel ik moet bekennen dat ik de problematiek niet geheel overzie, of in dit licht niet ook de veelomstreden 'in bewaring stelling' van suicidanten bezien kan worden. Niet als een 'KZ-verklaring', maar als een uiterste rigoureuze poging van de gemeenschap hen ter verantwoording te roepen en duidelijk te maken dat deze hen niet zonder meer laat vallen maar hulp wil bieden.

stervenshulp hebben te geven, ongeacht de vraag of hij lijdt of niet. Wel zou je wellicht kunnen zeggen: Zou iemand die niet lijdt echt dood willen? Lijden is dan niet een voorwaarde, maar een veronderstelling van hulpverlening aan suicidanten. En de vraag is: Kan dat lijden niet op andere manier verlicht worden, dan door stervenshulp? Ik ben met K. eens dat dit uiteindelijk ter beoordeling is van de suicidant (al liggen hier gezien de psychiatrische problematiek van vele suicidanten de nodige voetangels en klemmen).

Punt van discussie is zeker ook: 'de verplichting iemand die wij ten onrechte van de dood gered hebben – en dus niet gered – alsnog aan de dood terug te geven door middel van stervenshulp' (p. 179). Ik moet bekennen dat ik grote moeite heb met deze uitspraak. Afgezien van de juridische vragen die hier rijzen, zie ik ook vele praktische en met name beleidsmatige problemen. Ook het woord 'verplichting' acht ik hier veel te zwaar, tenzij het in die zin wordt opgevat dat wij toe moeten naar een situatie waar hulp bij zelfdoding (opgevat als helpen te sterven via het verstrekken van euthanatica) onder zeer stringente voorwaarden niet strafbaar wordt gesteld (cf. p. 189). Ik ben het met K. eens dat artikel 294 WvS met het oog daarop niet gewijzigd hoeft te worden (behalve dat het woord 'zelfmoord' door 'zelfdoding' vervangen moet worden (ibidem)).

Dat wij naar zo'n situatie toe moeten is één ding, de vraag hoe dat moet is iets anders, zeker in het kader van een ontmoedigingsbeleid (cf. p. 157). Met K. denk ik in de richting van het opstellen van strafuitsluitingsgronden. Met het oog daarop bespreekt hij een vonnis van de rechtbank van Rotterdam betreffende een geval van hulp bij zelfdoding (zie p. 189). Maar er is op dit punt voor hulpverleners, ethici en juristen nog wel wat huiswerk te doen!

III. Conclusie

Samenvattend zou ik mijn kritiek op K. als volgt willen formuleren:

– het gebruik van het woord 'ramp' voor

suicide geeft aanleiding tot misverstanden;

- door met name de gegevens van psychiatrie en sociale psychologie in feite buiten beschouwing te laten en suicide te benaderen als een in vrijheid genomen beslissing, loopt K. het gevaar de werkelijkheid te vertekenen en een academische kwestie te behandelen;
- ten onrechte stelt K. dat moraal pas in het spel komt als er anderen bij betrokken zijn, zodat suicide geen misdaad tegen jezelf kan zijn;
- ten onrechte ontkent K. het belang van het godsdienstige argument in het klassieke Neen tegen de suicide, aangezien deze ten diepste wijst op existentiële verwijfeling;
- de term 'gelimiteerd paternalisme' met het oog op de hulpverlening bij suicide is niet gelukkig;
- 'lijden' kan niet als 'betuttelende voorwaarde' voor stervenshulp terzijde geschoven worden, maar dient veeleer beschouwd te worden als vooronderstelling van alle stervenshulp;
- het op elkaar afstemmen van hulp bij zelfdoding enerzijds en een ontmoedigingsbeleid anderzijds verdient nog veel studie.

Maar ik zou willen eindigen met nogmaals mijn grote waardering uit te spreken voor K.'s boek. Het taboe-karakter van suicide is een groot obstakel bij de hulpverlening. Dat hij suicide uit de taboesfeer haalt en de wijze waarop hij dat doet zijn voor die hulpverlening van groot belang. Maar nog belangrijker is het dat hij op overtuigende wijze duidelijk maakt dat er geen absolute plicht tot leven is. Dat doet niets af aan de ernst van de problematiek van de suicidant, maar het betekent voor de hulpverlening wel de bevrijding van een stuk krampachtigheid.

