Radix 48 | #3 | 2022 | p 156-167

THEMA

Ethiek en Empirie

Een kritisch ethische, gedeeltelijk onthechte interpretatie van ervaringen van nabestaanden van patiënten die euthanasie kregen

Stef Groenewoud
en Theo Boer

Abstract **Empirische ethiek is in opmars maar staat ook ter discussie. Sommigen vinden dat ethici zich moeten onthechten van hun eigen morele standpunten. Anderen accepteren de eigen morele vooronderstellingen van de ethicus, mits deze ze expliciteert. Beide methoden kunnen voor christen-ethici problematisch zijn. In dit artikel schetsen wij een raamwerk voor een zinvolle synthese van ethiek en empirie.**

empirische ethiek, morele onthechting, reflectief equilibrium, hermeneutische interpretatie

1. Inleiding

Ons boek *Leven met Euthanasie* beschrijft ervaringen van mensen wier naaste euthanasie kreeg.[1] We verzamelden 44 verhalen van nabestaanden en hielden 15 interviews. Er waren positieve ervaringen: er kwam een einde aan ondraaglijk lijden, iemands autonome wens werd gerespecteerd en er was sprake van wat men noemt een waardige dood. Maar men rapporteerde ook negatieve ervaringen. Dat is opmerkelijk, omdat je op keuzes van overledenen niet snel kritiek hebt. Nabestaanden berichten over stress: bij het plannen van de datum, vaak tot op de minuut, rekening houdend met de agenda's van artsen en verwanten; en stress als die datum is vastgelegd en het aftellen begint. Al dit plannen ervaart men als 'kunstmatig'. Iemand noemde het "bijna een toneelstukje" (Boer et al., 2021). De zoon van een 60-jarige vrouw met uitgezaaide longkanker zegt:

> Je zit in een soort rare wachtstand, tussen het moment waarop de datum wordt vastgesteld en het moment waarop het leven eindigt… Het meeste, ik denk alles, hadden we al gezegd.

[1] Dit onderzoek deden we in het kader van het Moral Compass Project (MCP), een meerjarig onderzoeksproject van de Protestantse Theologische Universiteit (PThU). Het onderzoek naar moraliteit rond euthanasie is één van de zes deelprojecten waarin we op zoek gaan naar 'moral common ground', d.w.z. gedeelde opvattingen onder mensen uit verschillende contexten en levensbeschouwingen over een goed leven en, in dit geval, een goede dood.

Hoewel de bundel een descriptief karakter heeft, willen we het niet bij beschrijven laten. In een vervolgfase zoeken we ook naar morele, evaluatieve[2] inzichten over de goede dood en over de vraag in hoeverre euthanasie hierin past. Dat is niet vanzelfsprekend: kan en mag je wel evaluatieve inzichten destilleren uit empirische data, in dit geval opgetekende ervaringen? De fenomenologie – een filosofische stroming die onderzoekt hoe de wereld zich aan ons presenteert via geleefde ervaringen en daaraan toegekende betekenissen – heeft daar weinig moeite mee. Daar is het gebruikelijk om evaluatieve betekenissen direct aan geleefde ervaringen te koppelen (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2013). Maar in de bio-ethiek, ingebed in een natuurwetenschappelijke, evidentialistische traditie, is het verkrijgen van morele inzichten uit empirische kennis veel minder vanzelfsprekend. We komen hier later op terug. Het is de vraag in hoeverre we ons als ethici moeten laten leiden door de spanning tussen empirie en ethiek, die het gevolg is van een door de natuurwetenschappen gedomineerd discours. Tegelijk willen wij als beoefenaars van toegepaste ethiek betekenisvolle impact hebben in het veld dat we onderzoeken en zoeken we naar manieren om bruggen te slaan. Volgens sommigen is een van de manieren om dat te doen je te onthechten van je eigen morele uitgangspunten. Maar kan dat en willen we dat? Of moeten we in plaats van ons te onthechten niet liever open kaart spelen over onze eigen morele commitments, maar dan wel op zo'n wijze dat we als ethici in gesprek blijven met alle mensen? En welke bijzondere lading hebben dit soort vragen voor de christen-ethicus?

Al deze deelvragen komen samen in de hoofdvraag van dit artikel: In hoeverre kan op wetenschappelijk onderzoek gebaseerde kennis fungeren als bron voor het kennen van het moreel goede? Na een beknopt overzicht van de plaats van empirische kennis in de bio-ethiek in de afgelopen decennia (§ 2) reflecteren we op de vraag of morele onthechting van onderzoekers mogelijk en wenselijk is, en leggen we enkele van onze eigen kaarten op tafel (§ 3). Vervolgens bespreken we de relatie tussen empirische gegevens en theologische overtuigingen (§ 4) en passeren enkele methoden voor de morele interpretatie van empirisch materiaal de revue (§ 5). We sluiten af met een conclusie (§ 6), waarin we ons raamwerk voor het gebruik van empirische data in ethische reflectie nog eens samenvatten.

2. Morele theorieën en empirische data

Over de rechtvaardiging van morele opvattingen en over de rol van empirische data daarbij is veel nagedacht. Van oudsher hebben velen gesteld dat de wereld om ons heen ons veel kan leren over 'het goede leven'. Wanneer Aristoteles in zijn Ethica Nicomachea op zoek is naar een beschrijving van "het hoogste van alle goede dingen die we door ons handelen kunnen bereiken", veronderstelt hij een soort *communis opinio*:

> Over de naam van dit goed is iedereen het wel ongeveer eens: de meerderheid zo goed als de meer ontwikkelden noemen dit goede geluk. (Algra et al., 2021)

Filosofen van de Verlichting trokken 'ought' en 'is' echter steeds verder uit elkaar. Normatieve

[2] We zeggen hier bewust 'evaluatieve' en geen 'normatieve' omdat we het wel willen hebben over de evaluatieve aspecten t.a.v. een goede dood, die onze data in zich herbergt, maar niet prescriptief willen worden.

conclusies kunnen volgens hen niet rationeel worden afgeleid uit louter beschrijvende premissen. Wie dat doet, stapt in de 'naturalistische valkuil' (Hume, 1739; Moore, 1903; Ridge, 2019; Spielthenner, 2017).

Inderdaad kan de verbinding tussen empirie en ethiek soms mislopen of te snel gaan. In hun leerboek Methods in Medical Ethics geven Jeremy Sugarman en Daniel Sulmasy een overzicht van vijf populaire maar onjuiste morele gevolgtrekkingen uit empirische gegevens: i) normatieve conclusies afleiden uit historische feiten; ii) meerderheidsopvattingen en -gedragingen als argument aanvoeren voor morele juistheid (argumentum ad populum); iii) legaliteit of illegaliteit als argument aanvoeren waarom iets ook moreel zou mogen of juist is; iv) meningen van deskundigen aanvoeren als morele autoriteit (argumentum ad verecundiam); en v) biologische feiten, processen, en 'noodzakelijkheden' aanvoeren als morele argumenten (Sugarman & Sulmasy, 2001; Sulmasy, 2019).

Ondanks deze filosofische bedenkingen en methodologische valkuilen wordt in de ethiek de laatste jaren steeds vaker naar empirische gegevens verwezen (Sugarman & Sulmasy, 2001). Vooral in de bio-ethiek lijkt het soms alsof bij elk normatief-ethisch argument op de een of andere manier relevante empirische informatie moet worden betrokken. Deze 'empirische wending' is een antwoord op de kritiek dat de bio-ethiek te abstract, te algemeen en te dogmatisch zou zijn, te ver verwijderd van de klinische realiteit, en ongevoelig voor de contextualiteit van morele keuzes (De Vries & Van Leeuwen, 2010).

Moeten we niet liever open kaart spelen over onze eigen morele *commitments*?

Door hun veelal deductieve en op principes gebaseerde methoden hebben theologie en filosofie, traditioneel gezien de meest dominante disciplines in de ethiek, veel van hun aantrekkingskracht verloren (Beauchamp & Childress, 2012). Grotendeels onder invloed van de verpleeg- en geneeskunde verschoof de focus van de bio-ethiek van een theorie-gedreven benadering naar een steviger fundering in de praktische realiteit. Sociologen, antropologen, epidemiologen, gezondheidswetenschappers en psychologen lijken met hun onderzoeksdata een steeds groter deel van de ethiek over te nemen van filosofen en theologen (Hope, 1999). Ondanks deze 'turn towards empiricism' gebruiken veel bio-ethici empirische gegevens uiteindelijk toch vooral beschrijvend: ze beschrijven de overtuigingen en praktijken van individuen, groepen of populaties (Spielthenner, 2017). Recentelijk gaan anderen echter verder en kennen empirie een meer dan beschrijvende functie toe.

Er kunnen vijf van dergelijke benaderingen worden onderscheiden, elk met hun eigen 'type ethicus'. i) Prescriptief toegepaste ethici gebruiken empirische gegevens alleen marginaal voor het testen van hun normatieve theorieën. Denk aan het gebruik van empirische gegevens in een consequentialistische benadering om vast te stellen of bepaalde gevolgen zich in de praktijk voordoen. ii) Theoretici gaan een stap verder: zij staan toe dat empirische gegevens ook leiden tot verbeteringen aan de normatieve theorie zelf. iii) Terwijl in de eerste twee benaderingen normatieve theorieën dominant blijven, staan kritisch toegepaste ethici een 'tweerichtingsverkeer' voor tussen empirische gegevens en normatieve theorieën: een sociale praktijk moet zowel worden beoordeeld aan de hand van relevante empirische data als aan de hand van morele theorie

en/of principes. iv) Geïntegreerd empirische ethici beoefenen een geïntensiveerde versie van de kritisch toegepaste ethiek. Zij staan een dusdanig intensieve en continue dialoog voor tussen beschrijvende sociale wetenschappers en ethici dat het onderscheid feit-waarde uiteindelijk verdwijnt (Leget et al., 2009). v) Het meest empirisch gedreven in dit spectrum zijn tenslotte de particularisten (Molewijk et al., 2003). Particularisten zijn eerst en vooral geïnteresseerd in de empirische studie van gedrag en niet zozeer in het relateren van hun gegevens aan ethische theorieën [ibid].

Voor ons onderzoek achten wij de derde benadering – de kritisch, toegepaste ethiek – het meest kansrijk. Ten eerste baseren we allemaal ons handelen in de praktijk van alle dag voortdurend op (normatieve) theorieën: bijvoorbeeld bij het opgroeien (je kunt leren van mensen met meer ervaring), bij het communiceren met anderen (je gaat ervan uit dat de ander te vertrouwen is), enz. Dit is niet alleen zeer praktisch, maar ook volkomen verenigbaar met en verrijkt door empirische kennis (Parker, 2009). Ten tweede hebben zowel empirische gegevens als morele principes hun eigen specifieke, niet tot elkaar reduceerbare, noodzakelijke plaats. Als één van beide dominant wordt ten koste van de ander, is een kritisch en vruchtbaar samenspel tussen empirie en normatieve ethiek onmogelijk: het normatieve kan dan niet kritisch worden bestudeerd door empirische onderzoekers en empirisch onderzoek kan dan niet meer kritisch worden onderzocht op zijn normatieve vooronderstellingen, implicaties en consequenties (Leget et al., 2009). Theoretisch en empirisch ethisch onderzoek ondersteunen elkaar:

Goede studies in normatieve ethiek zullen gegrondvest zijn in goede empirische gegevens. Goede beschrijvende studies zullen worden gevormd door ethische theorie, die een kader biedt waarin de gegevens worden geïnterpreteerd. (Sugarman & Sulmasy, 2001)

Een derde reden voor onze voorkeur voor een 'tweerichtingsverkeer-benadering' is dat een te grote nadruk op de empirische kennis van een sociale praktijk (zoals in de geïntegreerde empirische ethiek) kan leiden tot een gebrek aan normatieve criteria voor 'een goed leven'. Als bijvoorbeeld de voorkeuren of ervaringen van een (meerderheid van een) groep respondenten de basis worden voor morele rechtvaardiging, kan dit gemakkelijk leiden tot moreel relativisme of subjectivisme (Van Veluw, 2022; Wolf, 1992).

In deze door ons geprefereerde benadering spelen empirische gegevens een rol bij tenminste drie situaties (Sugarman & Sulmasy, 2001): a) bij hellend-vlakargumenten: daar kan empirisch onderzoek doemscenario's bevestigen dan wel ontkrachten; b) bij het toetsen van consequentialistische theorieën (empirisch onderzoek kan de gevolgen van bepaalde keuzen in beeld brengen); c) bij het stellen van (nieuwe) morele vragen en/of het werpen van nieuw licht op bestaande morele concepten. Zo kunnen bijvoorbeeld onze bevindingen naar aanleiding van de ervaringen van familieleden met euthanasie normatieve vragen oproepen over hun opvattingen over een vreedzame en waardige dood.

In de bio-ethiek is het werken met 'case reports' of andere vormen van narratieve ethiek een veel toegepaste methode voor de verslaglegging van empirische verschijnselen. De narratieve ethiek maakt gebruik van " 'thick descriptions' van gebruikelijke en ongebruikelijke situaties, inclusief details over interpersoonlijke dynamiek en emoties die in meer traditionele casusbeschrijvingen juist worden uitgesloten" (Frank, 2016). Hoewel narratieve ethici erkennen dat een verzameling verhalen niet voldoende is om het handelen te sturen op een manier die afdoende is om concrete ethische problemen aan te pakken, gaan ze er wel van uit dat "goedheid en slecht-

heid verhalen nodig hebben om ze denkbaar te maken" [ibid]. Morele waarden hebben hun grondslag in verhalen, zo stelt men: "[d]eontologie begint in verhalen, omdat wanneer meerdere verhalen oproepen tot een bepaalde plicht, wij die plicht veralgemenen buiten de specifieke omstandigheden van een bepaald verhaal" [ibid].

Het is vooral deze functie die we ook toedichten aan de verhalen die we verzamelden bij familieleden van patiënten die overleden na euthanasie en aan de transcripten van de interviews. Hiermee willen we aspecten van goed en kwaad aan het einde van het leven doordenken en morele vragen rond de praktijk van euthanasie aan de orde stellen. Zo fungeren deze verhalen en doorleefde ervaringen als springplank voor een substantiële normatieve discussie van de (euthanasie)praktijk.

3. Morele onthechting of vooral open zijn over je eigen positie?

Afgezien van het 'samendenken' van morele theorieën en empirische gegevens staan ethici voor nog een andere uitdaging: hoe rekenschap af te leggen van hun eigen morele overtuigingen? Zoals elke onderzoeker lopen ook ethici het risico dat onderzoeksvragen, methoden, hypothesen, observaties en conclusies vertekend worden door persoonlijke morele vooringenomenheid (bias). Wanneer de resultaten van empirisch onderzoek een rol spelen in evaluatieve of normatieve opvattingen over een sociale praktijk, levert dat potentieel een dubbele bias op: zowel ethisch als empirisch. Empirische onderzoeksmethoden schrijven verschillende regels voor waaraan een onderzoeker zich moet houden om kritische afstand te bewaren en bias te vermijden (Creswell, 1998). We laten dit nu rusten, maar de vraag rijst wel of we, als het gaat om morele overtuigingen, wellicht ook een zekere mate van afstandelijkheid moeten nastreven, vergelijkbaar met wat Kant doet in zijn deontologie, Bentham in zijn utiliteitscalculus, Peter Singer in zijn 'point of view of the universe', en James M. Gustafson in zijn theocentrisch perspectief (waarover meer in de volgende paragraaf) (Compaijen, 2018).

Tegelijkertijd is, zoals filosoof Rob Compaijen betoogt, morele onthechting als zodanig zowel onmogelijk als onwenselijk. Onmogelijk omdat ethici net als ieder mens natuurlijk altijd werken vanuit hun eigen, bevooroordeelde morele overwegingen. Onwenselijk omdat volledig losstaan van het domein waarop je reflecteert, ertoe leidt dat je nauwelijks nog van betekenis kunt zijn voor die (sociale) praktijk. Compaijen stelt een alternatieve benadering voor: (1) de onderzoeker reflecteert vanuit zijn eigen verankerde externe gezichtspunt, (2) in zijn reflectie laat hij anderen toe (of moedigt hij hen zelfs aan) om zoveel mogelijk aspecten en gezichtspunten naar voren te brengen, en (3) als anderen sceptisch blijven over deze onderneming, "kunnen we proberen hun morele ervaring te verrijken in de hoop dat hij of zij gaat zien wat wij zien. Garanties hebben we echter niet" (pp.74-75).

In lijn met Compaijen doen Ives & Dunn, twee bio-ethici die hun analyses en bevindingen in publieke gremia toepassen, de aanbeveling om openlijk te erkennen dat bio-ethiek een ingebedde sociaal-culturele praktijk is. Deze praktijk wordt gevormd door de steeds veranderende morele vooronderstellingen van individuele ethici en is dus geen losstaande, geobjectiveerde intellectuele onderneming. De juiste manier om met deze persoonlijke en sociaal-culturele inbedding van de bio-ethiek om te gaan is door als bio-ethici openlijk [te] erkennen hoe je praktijk in elkaar zit en door in je geschriften expliciet in te gaan op kwesties

van vooringenomenheid en belangenverstrengeling, net zoals van empirische wetenschappers wordt verlangd dat zij dat doen. (Ives & Dunn, 2010)

Alvorens iets te zeggen over onze eigen morele opvattingen, willen wij het standpunt van Compaijen en Ives & Dunn vanuit een theologisch gezichtspunt nuanceren. Ja, volledig loskomen van het eigen morele kader en de eigen intuïties is zowel onmogelijk als onwenselijk, en dit geldt a fortiori wanneer dit kader verbonden is met het persoonlijke christelijke geloof. Tegelijk betoogt de Leidse ethicus Gerrit de Kruijf dat juist voor wie gelovig is een zekere vorm van onthechting verplicht is. Op basis van Augustinus en Luther stelt hij dat een christen-gelovige "twee keer moet nadenken": één keer vanuit het eigen wereldbeeld, dat hij een 'brede moraal' noemt omdat het onze diepste en breedste overtuigingen omvat; en één keer in de context van een pluriforme samenleving in dialoog met mensen met wie hij een beperktere'smalle moraal' deelt (Kruijf, 1994).

Omdat volledige onthechting in ethisch onderzoek dus zowel onmogelijk als onwenselijk is, volgt nu iets over onze eigen beredeneerde morele vooronderstellingen, een term die we bewust gebruiken in toespeling op John Rawls, op wie we hieronder in zullen gaan. Hierbij houden we met twee zaken rekening. Ten eerste formuleren we ze 'smal', zoals De Kruijf zou zeggen, en maken zo de dialoog mogelijk zonder onze eigen waarden te verloochenen en zonder van de ander geloof te verwachten, dan wel een geheel of gedeeltelijk onderschrijven van onze morele vertrekpunten. Ten tweede gaan we er van uit dat er een zekere gelaagdheid en orde aanwezig is in onze morele vooronderstellingen, waarbij sommige meer fundamenteel zijn en andere juist ondergeschikt. Wij noemen dus slechts de in onze ogen meer fundamentele waarden.

> Zowel empirische gegevens als morele principes hebben hun eigen specifieke, niet tot elkaar reduceerbare, noodzakelijke plaats

Allereerst menen wij dat euthanasie om zowel juridische als sociale redenen geen 'normale dood' mag worden. Filosoof Willem Lemmens noemt euthanasie een 'grensoverschrijdende handeling': een daad waarvan de verstrekkende en onomkeerbare gevolgen niet te vergelijken zijn met die van welke andere autonome beslissing dan ook (Lemmens, 2021). Het (doen) beëindigen van het eigen leven kan altijd alleen maar een laatste redmiddel zijn bij niet anderszins te verhelpen ondraaglijk lijden (Boer, 2021).

Ten tweede hanteren wij een moreel pluralistische visie. Er zijn ethische vraagstukken die, hoe je ze ook oplost, altijd een onbehagen achterlaten. Sommige theorieën beweren dat er altijd maar één juiste oplossing is: zowel het act-utilitarisme als het regel-utilitarianisme als vormen van deontologie, die stellen dat bepaalde handelingen altijd geboden of verboden zijn. Maar zelfs de meeste voorstanders van zo'n rigoureuze benadering beseffen dat morele keuzes in het echte leven keuzes zijn tussen meerdere waarden die niet altijd tegelijkertijd gerealiseerd kunnen worden. Als we ons beperken tot euthanasie: ook daar is sprake van een veelheid van waarden waar je soms tussen lijkt te moeten kiezen. Denk aan compassie (benevolence en beneficence), patiëntenautonomie, menselijke waardigheid (Menschenwürde) (Sulmasy, 2013), het verbod om te doden, de waarde van een natuurlijke dood en de deugd van de lijdzaamheid. Voor academische ethici

is het vinden van empirisch relevante gegevens, in dit geval dus het opdiepen van ervaringen van waarden, dus van onbetwist belang, of ze hun opvattingen nu ondersteunen of niet, omdat ze illustratief zijn voor het pluralistische karakter van een groot deel van de moraal.
Ten derde bepleiten wij een vorm van moreel realisme, dat wil zeggen de visie dat goed en kwaad niet door mensen geconstrueerd maar door hen ontdekt worden. Dat betekent dat elementen van 'het goede' (een goed leven, een goede dood) te ontdekken zijn in de wereld om ons heen.

4. Theologische kenbronnen van moraal?

Als wij als moreel realisten de waarde van empirische kennis in de ethiek erkennen en dergelijke gegevens vanuit een slechts deels onthecht perspectief interpreteren (zie volgende paragraaf), wat betekent het dan dat onze interpretatie plaatsvindt vanuit een theologisch ethisch perspectief en dat ons onderzoek plaatsvindt aan een theologische universiteit?

Om te beginnen is de theologie behulpzaam in de morele heuristiek. Door ons opmerkzaam te maken op religieuze en andere metafysische componenten in de ontvangen narratieven helpt zij ons om onze vragen aan het materiaal te verfijnen. Daarnaast gaan wij er met James M. Gustafson van uit dat de theologie ook specifieke theologische kennis kan opleveren. Gustafson is een vertegenwoordiger van een zogeheten meerbronnentheorie – een theorie die stelt dat morele waarheid wordt gevonden uit het samenbrengen van verschillende soorten morele kennis. Volgens Gustafson put de theologisch ethicus uit vier bronnen: i) Bijbel en traditie, ii) filosofische methoden en principes, iii) inzichten uit de sociale en natuurwetenschappen, en iv) breed gedeelde menselijke ervaringen (Gustafson, 1978). Zoals in elke meerbronnentheorie is de spannende vraag hoe verschillende elementen zich tot elkaar verhouden wanneer zij botsen. Denk aan wanneer in de geneeskunde sterke voorkeuren van patiënten conflicteren met evidence based medicine. Deze spanning is in ons geval nog groter omdat een religieus element door velen ervaren wordt als extreem, terwijl datzelfde religieuze element in zijn hoedanigheid als 'geopenbaard' een stevige waarheidsaanspraak maakt, bedoeld als correctie op beperkte menselijke kennis en op de morele bias die bekend staat als 'zonde'.

> Een zekere vorm van onthechting is verplicht voor wie gelovig is

Inderdaad draagt een beroep op de openbaring het risico dat elke zogenaamde menselijke bron van kennis terzijde wordt geschoven: als de speciale openbaring inderdaad afkomstig is van een Wezen dat machtig, wijs en goed is, waarom zouden we dan nog bij andere bronnen te rade gaan? Maar we moeten geen onnodige tegenstellingen creëren. Grote theologen in de geschiedenis hebben benadrukt dat, juist omdat alle werkelijkheid van God komt, er alle reden is om ervaringen, opgedaan in die werkelijkheid, te aanvaarden als een mogelijke vorm van goddelijke openbaring. Weliswaar geen bijzondere, maar wel een algemene openbaring. Zo benadrukt Augustinus de goedheid van al het geschapene, bepleit Thomas van Aquino een synthese tussen natuurlijke en theologische kennis, en benadrukken ook theologen uit de Reformatie de waarde van redelijk nadenken. Gustafson staat in die werkelijkheidsbevestigende traditie en bepleit onze ontvankelijkheid voor de resultaten van de sociale en de natuurwetenschappen. De theoloog Troeltsch, die baanbrekend was in zijn denken over de relatie tussen theologie en de empirische

wetenschappen, beperkte zich tot de stelling dat theologische standpunten niet onverenigbaar mogen zijn met gevestigde wetenschappelijke feiten (Troeltsch, 1977). Gustafson gaat verder: de theologie moet ook in positieve zin worden gevoed door de empirie, die hij "de meest betrouwbare kennis die we hebben uit andere disciplines" noemt (Gustafson, 2007). Deze opvatting over waarde van wetenschappelijke kennis geldt mutatis mutandis ook voor wat Gustafson noemt 'breed gedeelde menselijke ervaringen'. De in ons onderzoek vervatte ervaringen van familieleden vallen in die categorie.

Denkend vanuit een ethische meerbronnentheorie is de vraag volgens ons deze: hebben de ervaringen van de nabestaanden alleen een corrigerende, tamelijk marginale functie voor de inhoud van een normatieve ethiek of dragen ze ook bij aan de inhoud ervan? Denkend vanuit De Kruijf menen we dat ervaringen van verwanten op het niveau van de smalle (sociaal-politieke) moraal een grotere rol spelen dan op het niveau van de brede (theologische) moraal (Kruijf, 1994). Omgekeerd zullen theologische concepten als 'de gegevenheid van het leven', 'troost' en 'lijdzaamheid' op het niveau van de brede moraal juist weer een groter gewicht krijgen. Over de notie 'Gij zult niet doden', waaraan sommigen een louter theologische status toedichten, menen wij dat die eerder op het niveau van de smalle moraal thuis hoort: er is immers geen enkele cultuur waar het doden van een lid van de eigen gemeenschap níet als problematisch geldt.

5. Het interpreteren van empirische data: reflectief equilibrium en de hermeneutische benadering

Nu we onze visie hebben gegeven op de relatie empirie-ethiek, hebben gepleit voor een beperkte mate van morele onthechting bij ethische onderzoekers, onze eigen 'beredeneerde overtuigingen' over euthanasie hebben genoemd, en aandacht hebben besteed aan de rol van theologische kenbronnen, is de volgende vraag hoe wij tegen deze achtergrond onze empirische gegevens willen interpreteren (Molewijk et al., 2004). Voor de feitelijke wisselwerking tussen 'het evaluatieve' en 'het empirische' worden in de literatuur twee dominante benaderingen beschreven: de coherentistische[3] methode van het 'Reflectieve Equilibrium' (RE) en de interpretatieve methode van de pragmatische hermeneutiek (ibid.). Wij beschrijven beide methoden beknopt en verkennen kort hoe de toepassing ervan op onze casus (ervaringen van nabestaanden bij euthanasie) eruit zou kunnen zien.

Reflectief Equilibrium

De methode van het RE werd door John Rawls in zijn Theory of Justice geïntroduceerd en door Norman Daniels verder ontwikkeld (Daniels, 1979; Rawls, 1971). Het bestaat uit het heen en weer werken tussen onze 'beredeneerde overtuigingen' (Rawls gebruikt de term 'considered judgments'), de principes of regels, en de morele theorieën waarvan wij denken dat ze relevant zijn voor de zaak, om daartussen uiteindelijk een aanvaardbare samenhang te bereiken. Een optimaal evenwicht wordt bereikt wanneer de combinatie van beredeneerde overwegingen, principes en theorieën er een is die we niet geneigd zijn verder te herzien omdat ze tezamen in deze coherente

[3] Betreffende de samenhang die een waarneming vertoont met andere, eerder en/of elders gedane waarnemingen.

toestand de hoogste graad van aanvaardbaarheid of geloofwaardigheid hebben (Daniels, 2016).

Als wij als ethici deze methode op ons onderzoek toepassen, blijkt de empirische bevinding uit het begin van dit artikel – dat veel nabestaanden het plannen van, en toeleven naar een euthanasie als kunstmatig ervaren – te stroken met onze 'beredeneerde overtuigingen' en morele principes, namelijk: onze moreel realistische uiteenzetting en de opvatting van euthanasie als een grensoverschrijdende handeling en als laatste redmiddel om een onvermijdelijke en verschrikkelijke dood te voorkomen. Dit zou erop wijzen dat er wel degelijk evaluatieve inzichten verkregen kunnen worden uit onze onderzoeksbevindingen.

Het aldus verkregen RE zou nog verder versterkt kunnen worden indien we ook de morele ervaringen van onze respondenten zouden betrekken in onze analyses. Een dergelijke benadering is beschreven door De Vries en Van Leeuwen, die 'derde persoon'-morele ervaringen gebruikten als één van de bronnen in hun RE-methode. De respondenten werden niet alleen geïnterviewd over hun algemene, maar ook specifiek over hun morele ervaringen. Ook hielden zij reflectieve dagboeken bij waarin ze schreven aanvankelijke morele intuïties en de voortdurende ontwikkeling van hun opvattingen (De Vries & Van Leeuwen, 2010). Wij suggereren om – aansluitend op ons onderzoek naar geleefde ervaringen van nabestaanden – als volgende stap in een RE-methode verder empirisch onderzoek te doen, teneinde meer inzicht te krijgen in de settings waarin familieleden onaangename gevoelens ervaren vanwege de kunstmatigheid van het plannen van een euthanasie en morele stress vanwege het 'weten van de datum'. Komen dergelijke ervaringen misschien vooral voor in settings waar euthanasie geen laatste redmiddel is? Als de inzichten uit dergelijk vervolgonderzoek eveneens zouden samenhangen met onze beredeneerde morele overwegingen, dan zouden nog robuustere evaluatieve conclusies kunnen worden getrokken en zou het bereikte RE nog meer solide zijn.

Pragmatische hermeneutische benadering

Traditioneel is de hermeneutiek geworteld in de theologische discipline van de Bijbelse exegese. Tijdens de 18e en de vroege 19e eeuw werd de hermeneutiek ontwikkeld tot een filosofische theorie van tekstuele interpretatie in het algemeen (Malpas, 2018). Het was Hans-Georg Gadamer (1900-2002) die voor het eerst filosofisch hermeneutische inzichten in verband bracht met ethiek en die de interpretatieve pragmatische hermeneutiek introduceerde. Het doel hiervan is om de verborgen betekenis van teksten, gebeurtenissen en ervaringen te begrijpen (Van de Scheer, 2003). In deze zoektocht erkende Gadamer niet alleen het bestaan van morele vooroordelen[4] maar gaf er ook een positieve waardering aan: "[i]n plaats van ons er van af te sluiten, zijn onze vooroordelen zelf datgene dat ons openstelt voor hetgeen begrepen moet worden" [ibid]. Om echter te voorkomen dat we gevangen blijven in hetzelfde denken en dezelfde overtuigingen die ons ertoe brengen een situatie als problematisch te beschouwen, moedigt de interpretatieve hermeneutische benadering ons aan een omweg te maken in ons denken. Door onze morele (voor) oordelen even op te schorten en de situatie vanuit andere perspectieven te benaderen, worden de achtergronden van onze vooronderstellingen zichtbaar en verliezen ze hun vanzelfsprekendheid. Die voor ons 'vreemde' perspectieven kunnen bijvoorbeeld zijn: ideeën uit de traditie, uit

[4] Gadamer noemde deze 'Vorurteil'. Vergelijk het Latijnse 'prae-iudicum'.

andere culturen, of interpretaties van andere betrokkenen. Zo lang ze ons er maar toe aanzetten onze vanzelfsprekende overtuigingen in twijfel te trekken, althans, niet voor vanzelfsprekend te houden. In de medische ethiek bestaat een handleiding voor een hermeneutisch gesprek, die wel wordt ingezet bij moreel beraad en die ons zou kunnen helpen bij het analyseren van de verhalen van nabestaanden in ons euthanasieonderzoek (ibid.). Wij hebben onze empirische gegevens nog niet systematisch geanalyseerd aan de hand van dit stappenplan, maar voor het doel van dit artikel (reflecties op de verhouding tussen empirie en ethiek) schetsen wij hoe het eruit zou kunnen zien.

Na het identificeren van de eerste morele vooronderstelling analyseert deze methode de verhalen en interviewtranscripten op drie niveaus. Het eerste niveau betreft de manier waarop de zaak wordt verteld: wie is de verteller? Hoe wordt het verhaal verteld? En wat is de 'kleur' van het verhaal? Het perspectief van de verteller veranderen geeft inzicht in belangrijke elementen. In ons geval zou het vertellen van het 'euthanasieverhaal' vanuit het perspectief van de huisarts of de patiënt – bijvoorbeeld door hen te interviewen – kunnen onthullen dat ook de huisarts lang heeft opgezien tegen 'het moment', of dat ook de patiënt zelf zich ongemakkelijk voelde bij het besef dat het moment vaststaat en er geen weg meer terug is. We hebben inderdaad voorbeelden van dergelijke ervaringen in ons materiaal, al moet gezegd dat er ook andere, meer positieve ervaringen met ons zijn gedeeld.

> Door onze morele (voor)oordelen op te schorten, verliezen ze hun vanzelfsprekendheid

Het tweede niveau betreft de structuur en de inhoud van het verhaal. Door de structuur aan te passen of personages te veranderen, kunnen we nagaan of de kern van het verhaal intact blijft. Ook wordt het concrete probleem in de casus beschreven als een algemeen probleem. Vertaald naar onze onderzoeksdata ziet dat er bijvoorbeeld zo uit: "een gepland overlijden kan ongemak en morele stress veroorzaken bij de nabestaanden van de patiënt." Vervolgens kunnen we zoeken naar voorbeelden in andere ervaringen en/of literatuur die dit probleem onderstrepen dan wel ontkrachten.

Het derde niveau is dat van de bouwstenen, de kernbegrippen van het verhaal, die (verborgen) betekenissen bevatten. In deze fase worden de sleutelbegrippen benoemd. In ons geval zijn dat bijvoorbeeld: 'surrealistisch,' 'spel,' 'leed,' of 'de dood als vijand'. Deze worden daarna onderzocht op hun betekenis. Vervolgens wordt het verhaal opnieuw verteld vanuit verschillende ethische benaderingen: principes en waarden, rechten en plichten, en deugden of ondeugden.

Ten slotte wordt de balans opgemaakt van wat uit deze analyse is geleerd, wordt bekeken in hoeverre de oorspronkelijke morele intuïties nog gelden en of er sprake is van voortschrijdend inzicht. Een uitkomst, die deels ook de vorm aanneemt van een nieuw te onderzoeken morele vraag en hypothese, zou in ons geval bijvoorbeeld kunnen zijn dat de gekunsteldheid en het morele leed dat de nabestaanden van de patiënt ervaren, samenhangen met de mate waarin de naasten de euthanasie al dan niet zagen als een 'laatste redmiddel om een vreselijk einde voor hun geliefde te voorkomen'. En omgekeerd, dat hoe meer hoop de nabestaanden hadden voor de patiënt en hoe meer kwaliteit van leven er volgens hen nog was, hoe surrealistischer en stressvoller de tijd tussen 'het vaststellen van de datum' en het moment van euthanasie wordt ervaren. Dit is slechts één

voorbeeld van toepassing van deze methode; een toepassing op slechts één van de bevindingen. In een daadwerkelijke hermeneutische analyse zouden ook andere gerapporteerde ervaringen, van verschillende aard, volgen: negatieve, gemengde, en ronduit positieve ervaringen.

Toch kunnen we al voorlopig concluderen dat zowel de RE-methode als de hermeneutische benadering aansluiten bij onze opvattingen over de verhouding tussen empirie en ethiek: het belang van het expliciet maken in plaats van het verbergen van morele vooronderstellingen, het nut van morele theorieën en principes zolang we ze erkennen en bespreken, het belang om onze morele intuïties te confronteren met andere bronnen van moraliteit: traditie, morele ervaringen uit empirische gegevens, enz. Beide methoden hebben gemeen dat de interpretatie van de casus niet tot rotsvaste antwoorden leidt. Wat ze wel doen, is dat ze voorlopige antwoorden kunnen opleveren alsook nieuwe morele vragen, die aanzetten tot verder onderzoek en analyse. Daarbij is de hermeneutische benadering ook echt van toegevoegde waarde ten opzichte van de methode van het RE vanwege de gelaagde analyse van cases en narratieven en doordat steeds verschillende perspectieven worden ingenomen.

6. Conclusie

In dit artikel hebben we ons gebogen over de vraag: in hoeverre kan op wetenschappelijk onderzoek gebaseerde kennis fungeren als bron voor het kennen van het moreel goede? We hebben gezien dat deze vraag voortkomt uit een natuurwetenschappelijk, evidentialistisch discours. Zonder ons daar geheel aan 'uit te leveren' en ook zonder de fenomenologische verknooptheid van empirische data met zijn evaluatieve betekenissen te willen scheiden, denken we toch dat het goed is op deze vraag in te gaan. Al was het maar omdat een studie van geleefde ervaringen bij een medisch-ethisch onderwerp als euthanasie meer impact zal hebben indien er sprake is van stevig onderbouwde, evaluatieve inzichten, die voor meerdere mensen (h)erkenbaar zijn.

Om dat doel te bereiken, hebben wij een stapsgewijze aanpak geschetst, die voor empirisch ethici in het algemeen en meer specifiek voor christen-ethici bruikbaar kan zijn doordat zij hen achtereenvolgens uitdaagt om: 1) een positie in te nemen ten aanzien van de relatie tussen empirische data en normatieve theorieën; 2) na te gaan in hoeverre men zich zou willen/kunnen onthechten van de eigen beredeneerde, morele vooronderstellingen; 3) de belangrijkste morele vooronderstellingen 'smal denkend' (voor iedereen acceptabel verwoord, ongeacht levensbeschouwing) als een soort moral disclosure bekend te maken; 4) geleefde ervaringen empirisch een plek te geven naast andere (theologische) kenbronnen; en 5) empirische data evaluatief te interpreteren via bijvoorbeeld het Reflectief Equilibrium (RE) of de hermeneutische methode.

Het is – voor zover wij weten – voor het eerst dat deze stappen in deze onderlinge samenhang worden gepresenteerd. Uiteraard verdienen ze elk nadere detaillering en toepassing, maar we verwachten dat de methode bijdraagt aan een goede synthese van empirie en ethiek.

Prof. dr. A.S. (Stef) Groenewoud is bijzonder hoogleraar Ethiek van de Gezondheidszorg vanwege het Lindeboom Instituut aan de Theologische Universiteit Kampen | Utrecht. Hij is als gezondheidswetenschapper en ethicus verbonden aan het Radboudumc te Nijmegen. E stef.groenewoud@radboudumc.nl

Prof. dr. T.A. (Theo) Boer is hoogleraar Ethiek van de Gezondheidszorg aan de Protestants Theologische Universiteit (PThU) en tevens als visiting professor verbonden aan de University of Sunderland, UK.

Literatuur

Algra, K. A. *et al.* (2021). *Ethica Nicomachea*. Historische Uitgeverij.

Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2012). *Principles of biomedical ethics* (7th ed. ed.). Oxford University Press.

Boer, T. A. (2021). *Eind Goed. Een protestantse kijk op euthanasie in Nederland*. Kok Boekencentrum.

Boer, T. A., Groenewoud, A. S., & de Jonge, W. (2021). *Leven met Euthanasie. Geliefden vertellen over hun ervaringen.* Kok Boekencentrum.

Compaijen, R. (2018). Ethische reflectie. In M. Meijer (Ed.), *Overtuigd en toch onzeker* (pp. 60-76). Valkhof pers.

Creswell, J. W. (1998). *Qualitative inquiry and research design: choosing among five traditions*. Sage Publications.

Daniels, N. (1979). Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. *Journal of Philosophy*, *76*(5), 256-282. <doi.org/Doi10.2307/2025881>.

Daniels, N. (2016). *Reflective Equilibrium*. Retrieved March 17 from <plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/reflective-equilibrium/>

De Vries, M., & Van Leeuwen, E. (2010). Reflective equilibrium and empirical data: third person moral experiences in empirical medical ethics. *Bioethics* 24(9), 490-498. <doi.org/10.1111/j.1467-8519.2009.01721.x>.

Frank, A. W. (2016). Truth Telling, Companionship, and Witness: An Agenda for Narrative Ethics. *Hastings Center Report* 46(3), 17-21. <doi.org/10.1002/hast.591>.

Gustafson, J. M. (1978). *Protestant and Roman Catholic ethics: prospects for rapprochement*. University of Chicago Press. <bac-lac.on.worldcat.org/oclc/1032882216>.

Gustafson, J. M. (2007). Say something theological! In T. A. Boer & P. E. Capetz (Eds.), *Moral Discernment in the Christian Life* (pp. 85-97). Westminster John Knox Press.

Hope, T. (1999). Empirical medical ethics. *J Med Ethics* 25(3), 219-220. <doi.org/10.1136/jme.25.3.219>.

Hume, D. (1739). *A treatise of human nature : being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. Printed for John Noon.

Ives, J., & Dunn, M. (2010). Who's arguing? A call for reflexivity in bioethics. *Bioethics* 24(5), 256-265. <doi.org/10.1111/j.1467-8519.2010.01809.x>.

Kruijf, G. G. (1994). *Waakzaam en Nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*. Ten Have.

Leget, C., Borry, P., & de Vries, R. (2009). 'Nobody tosses a dwarf!' The relation between the empirical and the normative reexamined. *Bioethics* 23(4), 226-235. <doi.org/10.1111/j.1467-8519.2009.01711.x>.

Lemmens, W. (2021). When Conscience Wavers. Some Reflections on the Normalization of Euthanasia in Belgium. In T. Devos (Ed.), *Euthanasia: Searching for the Full Story: Experiences and Insights of Belgian Doctors and Nurses* (pp. 25-37). Springer International Publishing. <doi.org/10.1007/978-3-030-56795-8_3/>.

Malpas, J. (2018). *Hans-Georg Gadamer*. Retrieved March 17 from <plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/gadamer/>.

Molewijk, A. C. *et al.* (2003). Implicit normativity in evidence-based medicine: a plea for integrated empirical ethics research. *Health Care Anal* 11(1), 69-92. <doi.org/10.1023/a:1025390030467>.

Molewijk, B. *et al.* (2004). Empirical data and moral theory. A plea for integrated empirical ethics. *Med Health Care Philos* 7(1), 55-69. <doi.org/10.1023/b:mhep.0000021848.75590.b0>.

Moore, G. E. (1903). *Principia ethica*. At the University press.

Parker, M. (2009). Two concepts of empirical ethics. *Bioethics* 23(4), 202-213. <doi.org/10.1111/j.1467-8519.2009.01708.x>.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Belknap Press of Harvard University Press. <archive.org/details/theoryofjustice0000rawl>.

Ridge, M. (2019). *"Moral Non-Naturalism"*. Retrieved March 14 from <plato.stanford.edu/entries/moral-non-naturalism/#NatFal>.

van de Scheer, L. (2003). Hermeneutische benadering: op zoek naar verborgen betekenissen. In H.A.M. Manschot, H. van Dartel, & J.N.G.M. Dartel (Eds.), *In gesprek over goede zorg: overlegmethoden voor ethiek in de praktijk* (pp. 153-174). Boom. <books.google.nl/books?id=cJJn-3wA8W4C>.

Smith, D.W. (2013). *Phenomenology*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved July 1, 2022 from <plato.stanford.edu/entries/phenomenology/#WhatPhen>.

Spielthenner, G. (2017). The Is-Ought Problem in Practical Ethics. *HEC Forum* 29(4), 277-292. <doi.org/10.1007/s10730-016-9318-8>.

Sugarman, J., & Sulmasy, D.P. (2001). *Methods in medical ethics*. Georgetown University Press.

Sulmasy, D.P. (2013). The varieties of human dignity: a logical and conceptual analysis. *Med Health Care Philos* 16(4), 937-944. <doi.org/10.1007/s11019-012-9400-1>.

Sulmasy, D.P. (2019). Ethics and Evidence. *J Clin Ethics*, *30*(1), 56-66.

Troeltsch, E. (1977). *Writings on Theology and Religion*. Westminster John Knox Press.

Van Veluw, M. (2022). *Leven met euthanasie. Reflecties op ervaringen van nabestaanden van wie een geliefde euthanasie heeft ontvangen* Protestand Theological University Groningen]. Groningen.

Wolf, S. (1992). Two Levels of Pluralism. *Ethics* 102(4), 785-798. <jstor.org/stable/2381554>.