

Podium voor Bio-ethiek

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

Redactioneel

Sicco Polders, Marieke Bak, Lien de Proost en Sjaak Swart

Column: Coronisatie

Ineke Bolt

Corona, risico's en morele emoties

Sabine Roeser

Hoe COVID-19 kan leiden tot groter bewustzijn over zinvolle zorg en behandeling

Hilde Buiting, Liesbeth van Vliet, Vincent Ho en Marianne van Dam

Transparantie als twistpunt in de Chinese coronacrisis

Dascha Düring

Coronacrisis en moraliteit vanuit natuurfilosofisch perspectief

Koo van der Wal

Tijd voor een intersoortelijke draai in het gezondheidsbeleid

Joachim Nieuwland en Franck Meijboom

De San in zuidelijk Afrika: over solastalgie, 'rewilding' en een oproep tot 'nieuwe zuinigheid'

Frans Kamsteeg, Rafael Verbuyst en Harry Wels

Post-corona. Een nieuwe wereld, oude ongelijkheden?

Anja Krumeich en Agnes Meershoek

Het utilitaristische perspectief op de economische lockdown

Josette Daemen

Een nieuwe dageraad van het wereldrecht

Otto Spijkers

Interview met Peter-Paul Verbeek: 'Wij zijn door en door technologische wezens'

Marieke Bak en Sjaak Swart

Op zoek naar 'het nieuwe normaal'. De ethicus als begeleider van een heroriëntatie op waarden

Suzanne Metselaar, Bert Molewijk en Guy Widdershoven

Berichten van het Rathenau Instituut

Tijs Sikma en Rosanne Edelenbosch

Nieuws van het Centrum voor Ethiek en Gezondheid

Myrthe Lenselink en Lotte Welling

Colofon

De NVBe streeft naar (1) stimulering van de bio-ethiek (humane, dier- en natuurethiek) in relevante sectoren, (2) contacten tussen vertegenwoordigers uit verschillende vakgebieden, instellingen en organisaties die betrokken zijn bij bio-ethische kwesties, (3) erkenning van de waarden van een open discussie over bio-ethische problemen in wetenschap en samenleving, (4) presentatie van discussies in de bio-ethiek in Nederland.

Het Podium voor Bio-ethiek (voorheen de Nieuwsbrief) van de vereniging draagt bij aan deze doelen door publicatie van bio-ethisch nieuws (van binnen en buiten de vereniging) en bondige, voor een breed publiek toegankelijke, interdisciplinaire bijdragen over bio-ethische kwesties.

Het Podium voor Bio-ethiek verschijnt vier keer per jaar en wordt toegezonden aan leden van de NVBe. Het Podium voor Bio-ethiek, mededelingen uit de Vereniging en bio-ethische informatie verschijnen ook op www.nvbe.nl.

Redactieadres

Secretariaat NVBe
info@NVBe.nl, t.a.v. Podium-redactie.

Redactie

drs. Marieke Bak, drs. Nina Breedveld,
dr. Rosanne Edelenbosch, dr. Beatrijs Haverkamp,
drs. Sicco Polders, drs. Lien de Proost, drs. Amber Spijkers,
dr. Dirk Stemerding, dr. Sjaak Swart, dr. Rik Wehrens.

Website

dr. Nikkie Aarts.

Opmaak

drs. Ger Palmboom.

Instructie voor bijdragen

Bijdragen in overeenstemming met de doelstelling van Het Podium voor Bio-ethiek zijn van harte welkom. Voor suggesties en vragen kunt u zich wenden tot de redactie via het e-mailadres. Artikelen bij voorkeur rond de 1500 woorden, boekbesprekingen en verslagen van congressen, conferenties, etc. maximaal 500 woorden.

Bij voorkeur geen uitgebreide literatuurverwijzingen. Bijdragen kunt u per e-mail sturen naar het redactieadres.

De redactie behoudt zich het recht voor bijdragen te weigeren of in te korten.

Bestuur NVBe

dr. Nikkie Aarts, dr. Katja ten Cate, drs. Maaïke Haan (secretaris),
drs. Joost van Hertem (penningmeester),
dr. André Krom (voorzitter) en dr. Lieke van der Scheer.

WWW.NVBe.NL

Lid worden?

Iedereen die op een of andere manier (op academisch niveau) betrokken is bij de levenswetenschappen en de ethische reflectie daarop, kan lid worden van de Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek (NVBe). Op de website www.nvbe.nl (doorklikken naar 'Lidmaatschap') vindt u een formulier waarmee u zich kunt aanmelden als lid. De ledenadministratie is te bereiken via ledenadministratie@nvbe.nl

Neem contact op met het secretariaat:

info@nvbe.nl

Inhoudsopgave

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

- 2 Redactioneel**
Sicco Polders, Marieke Bak, Lien de Proost en Sjaak Swart
- 6 Column: Coronisatie**
Ineke Bolt
- 7 Corona, risico's en morele emoties**
Sabine Roeser
- 10 Hoe COVID-19 kan leiden tot groter bewustzijn over zinvolle zorg en behandeling**
Hilde Buiting, Liesbeth van Vliet, Vincent Ho en Marianne van Dam
- 13 Transparantie als twistpunt in de Chinese coronacrisis**
Dascha Düring
- 16 Coronacrisis en moraliteit vanuit natuurfilosofisch perspectief**
Koo van der Wal
- 20 Tijd voor een intersoortelijke draai in het gezondheidsbeleid**
Joachim Nieuwland en Franck Meijboom
- 23 De San in zuidelijk Afrika: over solastalgie, 'rewilding' en een oproep tot 'nieuwe zuinigheid'**
Frans Kamsteeg, Rafael Verbuyst en Harry Wels
- 26 Post-corona. Een nieuwe wereld, oude ongelijkheden?**
Anja Krumeich en Agnes Meershoek
- 30 Het utilitaristische perspectief op de economische lockdown**
Josette Daemen
- 32 Een nieuwe dageraad van het wereldrecht**
Otto Spijkers
- 36 Interview met Peter-Paul Verbeek: 'Wij zijn door en door technologische wezens'**
Marieke Bak en Sjaak Swart
- 39 Op zoek naar 'het nieuwe normaal.' De ethicus als begeleider van een heroriëntatie op waarden**
Suzanne Metselaar, Bert Molewijk en Guy Widdershoven
- 42 Berichten van het Rathenau Instituut**
Tijs Sikma en Rosanne Edelenbosch
- 44 Nieuws van het Centrum voor Ethiek en Gezondheid**
Myrthe Lenselink en Lotte Welling

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

Redactioneel

Hoewel experts al jaren waarschuwden voor een dergelijke ramp (Quammen, 2020), was de corona-uitbraak die nog steeds als een storm over de wereld raast, voor de meesten van ons een haast onvoorstelbare gebeurtenis. De wereldwijde verspreiding van het coronavirus dat de ziekte COVID-19 veroorzaakt, gaat gepaard met hartverscheurende berichten over menselijk leed in zieken- en verpleeghuizen, over eenzame mensen en over zorgpersoneel dat voor haast onmogelijke keuzes kan komen te staan. In Nederland nam de overheid verregaande maatregelen om het virus te bestrijden, waar “duivelse dilemma’s” bij kwamen kijken, aldus premier Rutte. Zo werden onder de noemer van een *intelligente lockdown* scholen en kroegen gesloten en waren grote bijeenkomsten maandenlang verboden. Nog steeds is het devies: zoveel mogelijk thuiswerken en anderhalve meter afstand van anderen houden.

Ondertussen dreigt een wereldwijde recessie met faillissementen, toenemende werkloosheid en hoge schulden van overheden. De toekomst van veel jongeren loopt gevaar en we zijn ons bewust geworden dat de dreiging van nieuwe pandemieën reëel is. Door artsen en ethici is een draaiboek “Code Zwart” ontwikkeld voor het mogelijk toekomstige doemscenario waarin onvoldoende intensive care-capaciteit leidt tot keuzes tussen mensenlevens op basis van niet-medische criteria, zoals leeftijd.¹ Maar er zijn ook positieve berichten over de kansen die de crisis biedt. Zo zagen we de afgelopen maanden een haast leeg luchtruim, filevrije wegen en uitingen van solidariteit. Door de crisis kunnen we nu wellicht broodnodige veranderingen in onze gedragspatronen realiseren.² Niet alleen om toekomstige pandemieën te voorkomen, maar ook om een halt toe te roepen aan de dreigende milieucrisis, de vernietiging van natuurgebieden en de toenemende ongelijkheid in de wereld; ontwikkelingen die overigens met elkaar samenhangen en onder de term ‘Antropoceen’ kunnen worden geschaard.³

De coronacrisis is niet alleen een medische en economische, maar eveneens een maatschappelijke crisis die tot andere manieren van leven dwingt.

Dat laatste kan alleen succesvol zijn als we ook ons waarden- en normensysteem aanpassen. Dus geen “reddingsboot-ethiek”⁵ waarbij het enkel draait om acute problemen zoals schaarste in de coronazorg (Churchill et al. 2020), maar juist aandacht voor structurele maatschappelijke problemen. Het is deze overweging geweest die de themaredactie van het Podium deed kiezen voor het thema van een morele agenda na de coronacrisis, met als vraag wat die verandering dan zou moeten inhouden. Mogelijke antwoorden raken aan thema’s als globalisering, ecologie, economie, cultuur en politieke systemen. Het Podium poogt met dit nummer een bijdrage te leveren aan deze vraagstukken met inzendingen van auteurs uit diverse disciplines waarbij wordt opgeroepen tot een herbezinning op de zorg, onze cultuur en ethiek, natuur en milieu, economie en het recht.

De bijdragen

Ineke Bolt bijt het spits af met een column waarin ze stelt dat de coronapandemie ook wordt ingezet om reeds bestaande normatieve opvattingen naar voren te schuiven. Vooruitlopend op de bijdragen in dit nummer, geeft zij aan dat transparantie nodig is in de politieke en ethische discussies tussen verschillende disciplines over wat we wel en niet weten en wat belangrijke waarden zijn.

Sabine Roeser pleit voor een herwaardering van emoties in onze technocratische samenleving die zich vooral richt op risico-kosten-baten benaderingen waarbij emoties van mensen terzijde worden geschoven. Emoties zijn volgens haar niet irrationeel en sluiten aan bij noties als intrinsieke waarde en het verzorgingsprincipe. Dat impliceert volgens haar aandacht voor de zorgen van burgers en voor gevoelens van mededogen en verantwoordelijkheid in onze ethische en morele reflecties.

Hilde Buiting, Liesbeth van Vliet, Vincent Ho en *Marianne van Dam* gaan in op de palliatieve zorg die tijdens die de COVID-19 crisis onder druk stond omdat patiënten geïsoleerd moesten worden. Zij brachten hun laatste dagen soms door in grote eenzaamheid, verstoken van hun naasten. De crisis, zo betogen de auteurs, laat duidelijk zien hoe wezenlijk contact en compassie zijn. In die zin kan de crisis ons leren de kwaliteit van leven bij de behandeling van patiënten

in hun laatste levensfase meer voorop te stellen.

Dascha Düring legt in haar bijdrage uit dat in de Chinese cultuur, vanuit het belang van het welzijn van de patiënt, bezwarende informatie soms wordt verzwegen. Ook in de Chinese politiek staat het collectief (vaak de Partij) voorop. Veranderingen hierin vinden plaats maar gaan langzaam. Echter, door het Chinese gebrek aan transparantie alleen te wijten aan onwelwillendheid van de politieke leiders, wordt een meer vruchtbare samenwerking in de toekomst juist verhinderd.

Koo van der Wal stelt dat zoönosen zoals COVID-19 niet nieuw zijn en dat zij duiden op de verstoorde relatie met de natuur. De vernietiging van natuurgebieden, hoge bevolkingsdichtheden en globalisering leiden ertoe dat we vaker met zoönosen te maken zullen krijgen. Een herbezinning op het 'goede leven' is noodzakelijk omdat de moderne levenswijze ons niet gelukkiger heeft gemaakt. Volgens hem zit er niets anders op dan een versoering van onze levensstijl vanuit een voorzorgsprincipe.

Frans Kamsteeg, Rafael Verbuyst en *Harry Wels* stellen eveneens onze hedendaagse verhouding met de natuur aan de orde. Zij roepen op tot verandering en nemen de leefstijl van de San, jager-verzamelaars in zuidelijk Afrika, als inspiratiebron. De westerse mens moet in deze zin weer 'wild' worden, de aarde niet willen beheersen maar koesteren en luisteren naar wat de natuur ons te zeggen heeft, met een oog voor waarden als lokaliteit en kleinschaligheid.

Anja Krumeich en *Agnes Meershoek* laten zien hoe de coronacrisis de minstbedeelden in de wereld het hardst treft, met name in ontwikkelingslanden. Konden zij tot voor kort profiteren van de globalisering, nu dreigt die winst verloren te gaan door enorme vraaguitval en lockdowns. Velen raken hun inkomen kwijt met een tweede crisis als gevolg. In westerse landen zijn vooral mensen met een migratieachtergrond slachtoffer. De auteurs pleiten voor een economie die de meest kwetsbaren ontziet.

Ook *Josette Daemen* gaat in op de economie die hard geraakt is door de coronacrisis. Zij stelt dat de te verwachten stijging van armoede alleen kan worden beperkt door een rechtvaardiger economische herverdeling. Vanuit een utilistisch perspectief verzet zij zich tegen een te snelle opheffing van maatregelen die sommigen bepleiten. Zij betoogt dat de sterkste

schouders de zwaarste lasten moeten dragen.

Volgens *Otto Spijkers* is het internationaal recht een belangrijk instrument voor internationale solidariteit als onderdeel van een postcorona-agenda omdat het gebaseerd is op mondiale waarden als veiligheid, sociale vooruitgang, duurzame ontwikkeling, menselijke waardigheid en zelfbeschikking. Staten zijn hierbij belangrijke morele actoren omdat hun handelen de kwaliteit van leven van mensen beïnvloedt, en vooral sterke staten dragen verantwoordelijkheid om deze waarden te borgen.

Peter-Paul Verbeek wordt door *Marieke Bak* en *Sjaak Swart* geïnterviewd. Hij onderzoekt hoe technologieën zoals kunstmatige intelligentie en robotisering de ethiek uitdagen. Volgens hem zullen omgevingstechnologieën (zoals een mogelijke corona tracing app) steeds belangrijker worden en ons denken ingrijpend beïnvloeden. Het heeft geen zin die zonder meer af te wijzen; de mens wordt immers gekenmerkt door technologie. We hebben een begeleidingsethiek nodig om met technologie te leren omgaan in het tijdperk na de coronacrisis.

Suzanne Metselaar, Bert Molewijk en *Guy Widershoven* gaan in op de rol van ethici, nu de coronacrisis ons dwingt tot een herbezinning op onze waarden. Zij onderscheiden een kritisch-normatieve en een katalyserende ethiek, waarbij ze van de laatste een aantal casussen bespreken uit hun eigen praktijk. Bij de katalyserende ethiek, die ook buiten de zorg relevant is, gaat het om betrokkenheid met de praktijk en het bevorderen van dialoog en reflectie waarbij de ethicus de eigen normativiteit opschort.

De opkomst van zachte waarden

Op het moment van schrijven (begin juli 2020) lijkt de coronacrisis in Nederland op haar retour. De besmettingsgraad is tot het niveau van begin maart gedaald, maatregelen worden versoepeld, de terrassen vullen zich weer en veel mensen maken zich op voor een vakantie. Dit alles onder het voorbehoud van anderhalve meter afstand en mondkapjes in het openbaar vervoer.

Tegelijkertijd reppen de media over de verminderde motivatie van burgers om zich aan de regels te houden nu het beter lijkt te gaan. Maar daarnaast is er ook een luidere roep om onze leefstijl te veranderen: minder nadruk op economische groei, meer lokale

productie, herwaardering van wat cruciale beroepen worden genoemd en een verminderde afhankelijkheid van andere (lees: niet-Europese) landen voor de productie van medische beschermingsmiddelen. Zulke ingrijpende veranderingen zijn echter niet duurzaam zonder gelijktijdige verandering van breed gedragen waardeoriëntaties. Wat zou deze morele 'post-coronacrisis agenda' dan kunnen inhouden?

Wetenschappelijke onderbouwing en technologische innovaties zijn belangrijk, maar worden ook gekenmerkt door onzekerheid en onvoorspelbaarheid. Vanuit dat perspectief vragen sommige van de auteurs om hernieuwde aandacht voor het voorzorgsprincipe. De voor de meeste mensen onverwachte uitbraak van het coronavirus laat echter zien dat wetenschap en technologie niet voldoende zijn: de normatieve onderbouwing van de keuzes die we moeten maken is van minstens even groot belang. Zo moeten we bij het vormgeven van het 'nieuwe normaal' waken voor toenemende maatschappelijke verdeeldheid door onder meer de verregerende digitalisering⁴ en de individualisering van de publieke ruimte.⁵ Hoe zorgen we ervoor dat deze uitzonderlijke situatie geen blijvende schade toebrengt aan ons menszijn en ons juist minder weerbaar maakt tegen toekomstige crises? Dat zijn vragen die in maart al gesteld werden door Yuval Harari.⁶ Als we door onze oogbellen naar de verschillende bijdragen in dit nummer kijken, dan blijkt dat veel auteurs pleiten voor een (her)waardering van wat je 'zachte' waarden kunt noemen: waarden zoals compassie, emotie, kwetsbaarheid, solidariteit met minderbedeelden in de samenleving en verbondenheid met natuur en dieren. Die zachte waarden blijken keihard nodig te zijn.

Bio-ethiek is óók politiek

Een tweede constatering is dat deze waardeoriëntaties zich niet beperken tot de sectoren waarop de bio-ethiek zich traditioneel richt: de zorg, het milieu, dieren en de natuur. De bijdragen gaan ook over internationaal recht, technologie en cultuur. Ethiek blijkt ook politiek te zijn en is verweven met alle sectoren in de samenleving. Het RIVM adviseert het kabinet en legt daarbij de nadruk op gezondheid, maar het coronavirus herinnert ons eraan hoezeer de V van Volksgezondheid samenhangt met de M van Milieu. We kunnen constateren dat de voorgestelde waarde-

oriëntaties niet nieuw zijn, maar mede ontleend aan enkele al veel langer bestaande agenda's en ideeën op het gebied van medische ethiek en zorg, milieu en natuur, internationaal recht en zelfs de economie zoals de *small-is-beautiful* beweging (Schumacher, 1973). De coronacrisis lijkt de verschillende agenda's echter samen te brengen.

Deze convergentie kan daarom misschien tot een significante omwenteling leiden die nodig is om beoogde gedragsveranderingen maatschappelijk te verankeren. Dat vergt ingrijpende maatregelen, internationale samenwerking en interdisciplinariteit, maar vooral een diep besef van kwetsbaarheid: van onszelf, van anderen en van alles wat leeft. Ethici en dus ook bio-ethici kunnen daarbij een belangrijke rol spelen, door de (zachte) waarden te expliciteren die in het proces van maatschappelijke heroriëntatie als gevolg van de coronapandemie nodig zijn. Kortom, er is werk aan de winkel. Hopelijk kan dit nummer van het Podium voor Bio-ethiek bijdragen aan een verdere discussie over de morele agenda na de crisis.

Mocht u willen reageren, maak dan gebruik van de ingezonden brievenrubriek die het Podium sinds kort biedt.

Sicco Polders, Marieke Bak, Lien de Proost en Sjaak Swart

Noten

1. KNMG (2020) *Publicatie Draaiboek keuzes ic-opname bij schaarste*. Zie: <https://www.knmg.nl/actualiteit-opinie/nieuws/nieuwsbericht-corona/publicatie-draaiboek-keuzes-ic-opname-bij-schaarste.htm>
2. Latour B. (2020) Hoe voorkomen we dat we na de crisis terugvallen op ons oude productiesysteem. Zie: <https://www.vrij-links.nl/artikelen/hoe-voorkomen-we-dat-we-na-de-crisis-terugvallen-op-ons-oude-productiesysteem>, bezocht: 28 juni 2020.
3. Podium voor Bio-ethiek: De uitdaging van het Antropoceen. 2018, nr. 4.
4. Klein, N. (2020), Screen New Deal door Naomi Klein, *De Groene Amsterdammer* 3 juni.
5. Veldhuis, W. (2020) Plak onze openbare ruimte niet af. *NRC*, 3 juli.
6. Harari, Y.H. (2020) The world after coronavirus. *Financial Times*, 20 maart.

Literatuur

- Churchill, L.R., King, N.M.P. & Henderson, G.E.
(2020). The Future of Bioethics: It Shouldn't Take a Pandemic. *Hastings Center Report* 50 (3), pp. 54-56.
- Quammen, D. (2020) *Zoönose. Hoe dodelijke ziekten van mens naar mens overspringen*. Amsterdam: Atlas Contact, Amsterdam.
- Schumacher, E. (1973) *Small Is Beautiful: A Study of Economics As If People Mattered*. London: Blond & Briggs, London.

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

Coronisatie

Ineke Bolt

Een vriendin vertelde mij dat iemand haar vroeg wat zij nu van de ‘coronisatie’ vond. Geen idee waar die vraag op doelde, maar het woord suggereert allerlei aspecten van de coronacrisis: kolonisatie, vaccinatie, incubatie, zorgindicatie, fascinatie etc. Ik moest denken aan het woord medicalisatie, oftewel medicalisering. Medicalisering, zo leren we onze studenten, heeft vaak een negatieve connotatie, maar het is in wezen een neutraal, sociaal-wetenschappelijke term voor een bepaald verschijnsel, namelijk: het proces waarbij het menselijk bestaan in toenemende mate wordt gezien in het licht van gezondheid en ziekte. Je kunt niet simpelweg beweren dat een geneesmiddel voor seksueel disfunctioneren van vrouwen slecht is omdat het een vorm van medicalisering is. Als je het moreel onwenselijk vindt, moet je ook beargumenteren waarom dat zo is. Medicalisering op zichzelf is goed noch fout.

De term ‘coronisatie’ zou een mooie term kunnen zijn voor het proces waarbij het menselijke bestaan in toenemende mate wordt bekeken, benoemd en behandeld in het licht van de coronacrisis. En ook bij coronisatie kom je hetzelfde probleem tegen: dat er uit feiten en beweringen over feiten een normatieve uitspraak wordt afgeleid. Zowel BN'ers als sommige wetenschappers doen uitspraken waarbij ze op basis van feiten – althans dat hopen we – een normatief oordeel over het beleid vellen. Maar uit het feit dat relatief veel intensive care-patiënten met COVID-19 meerdere aandoeningen hebben en/of van hoge leeftijd zijn, kun je niet simpelweg de intelligente lockdown veroordelen. Uit het feit dat luchtvochtigheid een rol bij besmetting speelt, kun je niet concluderen dat de intelligente lockdown moet worden versoepeld. Uit het feit dat in een geglobaliseerde wereld besmetting veel sneller plaats vindt, kun je niet concluderen

Column

dat het coronavirus een rechter is die een oordeel over onze levensstijl uitsprekt (consumering, globalisering, mediatisering, individualisering, technocratisering) en dat we onze levensstijl moeten veranderen.

Het lijkt erop dat de coronacrisis een mooie aanleiding is om al bestaande normatieve stokpaardjes onder de aandacht te brengen. Is dat erg? Ja, dat is erg als niet onderbouwde normatieve uitspraken ertoe leiden dat burgers hun vertrouwen in de overheid of in de wetenschap verliezen. Een verantwoord beleid moet worden gerechtvaardigd via transparant wetenschappelijke, multidisciplinaire én politieke en ethische processen over wat feiten zijn, wat we nog niet weten en wat onze waarden zijn. In hoeverre mogen onze vrijheid en privacy worden ingeperkt (door *social distancing*, *track and tracing apps*, bezoekbeleid in verpleeghuizen, etc.)? Een antwoord op dat soort vragen is niet alleen afhankelijk van feiten, maar ook van een afweging van belangrijke waarden.

Het coronavirus is een feit: een virus dat door een combinatie van factoren enorm ernstige en tragische gevolgen heeft en waarvan de langetermijngevolgen nog nauwelijks te voorspellen zijn. Om die aanpak (tijdens en na de corona-crisis) te bepalen, zijn verschillende wetenschappelijke disciplines én een ethische en politieke discussie nodig.

Dr. Ineke Bolt is assistant professor bij de Afdeling Medische Ethiek, Filosofie en Geschiedenis van de Geneeskunde, Erasmus MC.

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

Corona, risico's en morele emoties

Sabine Roeser

De besluitvorming over de coronamaatregelen wordt tot nu toe vooral gebaseerd op medische informatie. Daardoor worden belangrijke ethische kwesties over het hoofd gezien, en emoties van mensen terzijde geschoven. In dit essay zal ik betogen dat emoties kunnen helpen om belangrijke morele dilemma's rondom besluitvorming over corona expliciet te maken en om morele afwegingen te maken. Dit kan bijdragen aan moreel betere en maatschappelijk meer aanvaardbare besluitvorming over de uitdagingen waarvoor corona ons plaatst.

De status quo: emoties als stoorzender in coronadiscussies

In zijn toespraken over het coronabeleid benadrukte premier Mark Rutte telkens het belang om uitsluitend naar de wetenschappelijke experts te luisteren, met name naar de virologen en modellers van het Rijksinstituut voor Volksgezondheid en Milieu (RIVM) en het Outbreak Management Team (OMT). Hij heeft expliciet gezegd dat we niet naar bijvoorbeeld historici en juristen moeten luisteren, en dat we niet moeten 'filosoferen'. Het sluiten van de scholen zou niet wetenschappelijk noodzakelijk zijn geweest, maar hier hebben de mensen 'met hun voeten gestemd'.

Toch maken veel mensen zich zorgen over de toekomst vanwege de gevolgen die beleidsmaatregelen zullen hebben op de volksgezondheid, de economie en onze manier van leven. Sommigen zijn bang om hun kinderen naar school te laten gaan of om zonder mondkapje naar buiten te gaan. Anderen zijn boos omdat ze de maatregelen als te streng ervaren, en omdat hun inkomen op het spel staat. Er zijn ouderen in verzorgingshuizen die wegwijnen van eenzaamheid omdat hun dierbaren niet langs mogen komen. De vraag is wat we met dergelijke emoties en zorgen

moeten doen. In dit essay zal ik beargumenteren dat emoties zoals inlevingsvermogen en compassie, maar ook verontwaardiging en bezorgdheid kunnen helpen om belangrijke morele dilemma's expliciet te maken en om morele afwegingen te maken. Mijn ideeën druisen in tegen de dominante wetenschappelijke en politieke benaderingen met betrekking tot risico's en emoties. Deze benaderingen beschouwen emoties als een bron van irrationaliteit. Psychologen zoals Paul Slovic en Nobelprijswinnaar Daniel Kahneman denken dat allerlei misverstanden over risico's en statistiek, ook in de context van corona, verklaard kunnen worden door een tegenstelling tussen rede en emotie. Ze stellen dat mensen in hun risicoperceptie door 'irrationele' emoties worden gestuurd en zich daarom afsluiten voor wetenschappelijke feiten (Fisher, 2020). Een standaardbenadering bij besluitvorming over risico's is dan ook om uitsluitend te varen op wetenschappelijke expertise. Dit is wat ik de 'technocratische benadering' zou willen noemen; kwantitatieve informatie is leidend, zorgen van het publiek worden afgewezen als irrelevant. Een alternatieve strategie is wat ik de 'populistische benadering' noem; hier wordt de wil van het publiek als leidend gezien. Zelfs als die wil aan zogenaamd irrationele emoties wordt toegeschreven, dan nog volgt men het publiek, hetzij om democratische redenen, hetzij om pragmatische, instrumentele redenen, om publieke oppositie te vermijden. Deze benadering zagen we toen Rutte besloot de scholen te sluiten onder maatschappelijke druk, ook al was er volgens hem geen wetenschappelijke noodzaak. Ik zal echter betogen dat beide benaderingen tekortschieten, omdat ze emoties en onderliggende waarden niet serieus nemen. In geen van beide benaderingen vindt er een echte dialoog plaats over de waarden die op het spel staan.

Het alternatief: emotionele deliberatie over risico's

Uiteraard is het bij het bestrijden van de coronacrisis cruciaal om de relevante wetenschappelijke feiten boven tafel te krijgen om belangrijke beslissingen te nemen. Maar de afwegingen tussen verschillende risico's vereisen niet alleen virologische, medische en natuurwetenschappelijke informatie. Deze informatie is *noodzakelijk* maar niet *voldoende*. We moeten hier ook allerlei maatschappelijke en ethische afwegingen

maken, en dat vereist expliciete ethische reflectie. Zoals ik in mijn filosofische onderzoek uiteenzet kunnen emoties hierbij een belangrijke rol spelen.

Veel emotie-onderzoekers uit de psychologie en filosofie hebben laten zien dat emoties een bron van praktische en morele inzichten kunnen zijn (zie bijvoorbeeld Damasio, 1994 en Nussbaum, 2001). Deze ideeën geven ons een heel ander en veel rijker begrip van emoties: emoties staan niet haaks op rationaliteit maar zijn juist belangrijk voor ethische reflectie. Zoals ik in mijn werk laat zien kunnen deze inzichten ook een ander licht op emotionele reacties op risico's werpen (Roeser, 2018).

Technocratische risicobenaderingen baseren zich louter op descriptieve informatie en consequentialistische methoden zoals risico-kosten-batenanalyse. Maar in dergelijke benaderingen zitten wel impliciete en vaak problematische waardeoordelen. Er wordt alleen naar netto gevolgen op een hoog aggregatieniveau gekeken, en vaak alleen naar een beperkt soort gevolgen, zoals het aantal doden. Zo worden vraagstukken als rechtvaardigheid, eerlijkheid en autonomie in dergelijke benaderingen doorgaans over het hoofd gezien, evenals lange termijn gevolgen voor gezondheid en (psychisch) welzijn. Emoties zoals sympathie, empathie, medeleven, enthousiasme en verontwaardiging kunnen een belangrijke rol spelen om ons op dergelijke ethisch relevante aspecten van risico's alert te maken.

Besluitvorming over mogelijke corona-voorzorgsmaatregelen en hun beoogde positieve en negatieve effecten vereist ethische reflectie. Welke waarden zijn in het geding, en hoe kunnen we die met elkaar vergelijken en tegen elkaar afwegen? Waarden als het ongemak en de ingrijpende gevolgen van 'social distancing' moeten worden afgewogen tegen waarden als bescherming van de volksgezondheid en het tijdig indammen van een pandemie. Fundamentele en moeilijk, zo niet onmogelijk te beantwoorden ethische vraagstukken als 'wat is de waarde van een mensenleven?' staan hier centraal. Kiezen we voor een consequentialistische benadering, waarin we mensenlevens tegen elkaar wegstrepen? Of is een mensenleven van zodanige intrinsieke waarde dat dit niet in een eenvoudige vergelijking te stoppen is? Enerzijds lijkt dit laatste een retorische vraag, en emotioneel gezien

ervaren we het leven van een dierbare bijvoorbeeld als oneindig waardevol. Deontologische benaderingen in de ethiek zeggen dat we mensen niet slechts als middel mogen gebruiken. Anderzijds is het evident dat overheidsbeleid altijd een balans moet zien te vinden tussen deontologische en consequentialistische overwegingen. Hier kunnen ook emoties zoals verantwoordelijkheidsgevoel en inlevingsvermogen een rol spelen, waardoor we ons de implicaties van alternatieve handelingsopties voor kunnen stellen.

Emoties kunnen uiteraard ook misleidend zijn, zoals al onze bronnen van inzicht. Emoties kunnen angstaanjagende risico's onnodig opblazen, of ons juist latente gevaren over het hoofd doen zien. Intense emoties kunnen ons eigen leed uitvergroten en daardoor geen oog hebben voor het leed van anderen. Emoties moeten kritisch worden beoordeeld op basis van wetenschappelijke informatie en ethische reflectie. Maar bij dat laatste kunnen emoties zelf ook een belangrijke rol spelen. Dit noem ik 'emotionele deliberatie'. Daarbij kunnen emoties zoals verantwoordelijkheidsgevoel en bezorgdheid voor anderen eraan bijdragen om het eigen leed in perspectief te plaatsen en open te staan voor beleidsopties die kunnen bijdragen aan het welzijn van anderen. Anderzijds kan compassie eraan bijdragen het leed van een individueel slachtoffer te begrijpen, wat in een kille, consequentialistische rekensom uit het zicht kan verdwijnen.

Bij het nadenken over toekomstige corona-maatregelen zouden emoties van verschillende belanghebbers dan ook een belangrijke rol kunnen spelen om ethische vraagstukken voor het voetlicht te krijgen en recht te doen aan belangrijke waarden en verschillende perspectieven. Dit kan helpen om innovatieve strategieën te bedenken die optimaal recht doen aan volksgezondheid, economische bestendigheid en een ecologisch duurzame samenleving.

Emoties, scenario's en verbeelding

Ethische besluitvorming over risico's plaatst ons bovendien voor andere uitdagingen dan ethische besluitvorming over opties waarbij de uitkomsten vaststaan, zoals de Zweedse risico-ethicus Sven Ove Hansson (2009) heeft beargumenteerd. In tijden van een pandemie zou je voor het ethische voorzorgprincipe kunnen kiezen: we weten niet hoe de besmet-

tingscurve zal verlopen, maar laten we in een vroeg stadium ingrijpen en liever iets te voorzichtig zijn dan dat we een punt bereiken waarop we terugkijken en zien dat het te laat is. Verbeelding, inlevingsvermogen, verantwoordelijkheidsgevoel en bezorgdheid kunnen een belangrijke rol spelen om rekening te houden met moeilijk voorspelbare ontwikkelingen.

Zo heeft het RIVM eerdere informatie inmiddels moeten bijstellen: in beginsel werd gezegd dat Sars-Cov-19 geen gevaarlijk virus zou zijn, alleen door zieke mensen zou kunnen worden verspreid, en een COVID-19-infectie niet veel meer zou zijn dan een normaal 'griepje'. Inmiddels weten we dat al deze claims verkeerd zijn. Een voorzorgsbenadering, gestoeld op compassie en ethische overwegingen, had in een eerder stadium een 'what if' exercitie kunnen inhouden: laten we van het ergste uitgaan en alvast plannen maken hoe met deze situatie om te gaan.

Het is opvallend dat vooraanstaande experts al lang voor de reële mogelijkheden van een ernstige pandemie hebben gewaarschuwd; zie bijvoorbeeld de al enkele jaren oude Netflix-docuserie *Pandemic* waarin dit indringend in kaart wordt gebracht. Maar blijkbaar bedenken politici en overheidsinstanties over de hele wereld ter plekke hoe ze moeten reageren op de huidige situatie. Je zou ervan uitgaan dat elke regering een draaiboek heeft klaarliggen met concrete plannen voor een dergelijke situatie. Bovendien hadden op internationaal niveau van tevoren strategieën kunnen worden voorbereid om gecoördineerd met een dergelijke situatie om te gaan. Maar vermoedelijk werden andere vraagstukken als urgenter ervaren. Emotioneel geladen menselijke capaciteiten zoals verbeelding kunnen een belangrijke rol spelen bij het ervaren van urgentie, alsmede bij het ontwikkelen en nadenken over toekomstscenario's. Het werk van kunstenaars, filmmakers en schrijvers kan in zo'n scenariodenken een belangrijke rol spelen. Kunstwerken zoals (science fiction) romans en films waarin de gevolgen van een pandemie worden beschreven, kunnen tot de verbeelding spreken, abstracte problemen concreet invoelbaar maken en daardoor ethische deliberatie over de implicaties van dergelijke toekomstscenario's faciliteren. Dit kan helpen bij het ontwikkelen van toekomstige corona-strategieën, waarbij rekening wordt gehouden met de gevolgen voor de

volksgezondheid, maar ook voor de economie en het welzijn van verschillende bevolkingsgroepen.

Neem emoties mee in toekomstige besluitvorming over corona

Mijn benadering van emoties in de context van risico's biedt een alternatief voor de tot nu toe gevolgde technocratische of populistische benaderingen in de bestrijding van corona. Emoties vormen een rijke en waardevolle bron die ten onrechte wordt verworpen bij besluitvorming over risico en onzekerheid. De huidige benadering zou moeten worden verrijkt met aandacht voor zorgen van burgers en ethische reflectie op verschillende keuzes en beleidsopties. Emoties zoals mededogen, verantwoordelijkheidsgevoel en bezorgdheid kunnen ons helpen om na te denken over de ethische implicaties van de moeilijke keuzes waarmee we worden geconfronteerd. We hebben de komende jaren alle bronnen van inzicht nodig die we tot onze beschikking hebben om de enorme uitdagingen van de coronacrisis aan te gaan.

Sabine Roeser is hoogleraar ethiek aan de TU Delft. Ze doet onderzoek naar risico's, morele emoties en intuïties.

Literatuur

- Damasio, A.R. (1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: G.P. Putnam.
- Fisher, M. (13 februari 2020) Coronavirus 'Hits All the Hot Buttons' for How We Misjudge Risk. *New York Times*. URL: <https://www.nytimes.com/2020/02/13/world/asia/coronavirus-risk-interpret.html>, bezocht: 19 juni 2020.
- Hansson, S.O. (2009) An Agenda for the Ethics of Risk. In: Asveld, L. & Roeser, S., *The Ethics of Technological Risks*. London: Earthscan, pp. 11–23
- Nussbaum, M.C. (2001) *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Roeser, S. (2018) *Risk, Technology, and Moral Emotions*. London: Routledge.

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

Hoe COVID-19 kan leiden tot groter bewustzijn over zinvolle zorg en behandeling

Hilde Buiting, Liesbeth van Vliet, Vincent Ho en Marianne van Dam

COVID-19 heeft de medische wereld en de zorg voor grote uitdagingen gesteld. Wij veronderstellen dat als gevolg van deze coronacrisis enkele uitgangspunten uit de palliatieve zorg, namelijk medemenselijkheid en behoud van kwaliteit van leven, een prominentere plek in de gezondheidszorg zullen gaan innemen. Een sterkere integratie van compassie en daarmee tevens een bewuster stilstaan bij de noodzaak en behoefte van (doorgaan met) behandelen zullen bijdragen aan de kwaliteit van de gezondheidszorg, nu en in de toekomst.

Vanuit China heeft het COVID-19 virus zich sinds eind vorig jaar over de wereld verspreid (Harmans, 2020) en niemand onberoerd gelaten. Of om de woorden van Pietantronic *et al* (2020) te citeren: “We never thought that the virus would touch all of us so closely.” In de zorg staat het terugdringen van het virus, het behandelen van besmette patiënten en het vinden van een vaccin voorop. Ook in het COVID-katern van het Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde¹ komen deze thema's aan bod. De situatie van patiënten die niet meer te genezen zijn en de palliatieve zorg in het bijzonder, hebben echter tot nu toe relatief weinig aandacht gekregen. In deze bijdrage willen wij de rol uitlichten van een belangrijk element van palliatieve zorg (compassie) die ten tijde van de coronacrisis meer aandacht kreeg, zodat deze ook ná corona een belangrijker plek in de gezondheidszorg kan gaan krijgen.

Palliatieve zorg

Palliatieve zorg is een benadering die de kwaliteit van leven tracht te verbeteren van patiënten en hun naasten die te maken hebben met een levensbedreigende aandoening. Het is gericht op het voorkomen en het verlichten van het lijden door middel van vroegtijdige signalering, zorgvuldige beoordeling en behandeling en andere problemen van lichamelijke, psychosociale en spirituele aard.² Palliatieve zorg komt van het woord ‘palliatie’. Dit betekent letterlijk verzachting of verlichting en is afgeleid van het Latijnse woord ‘pallium’, mantel. Een belangrijk vertrekpunt van palliatieve zorg is het centraal stellen van de mens ‘achter de patiënt’. Empathie (inlevingsvermogen) en compassie (naastenliefde) zijn binnen de palliatieve zorgbenadering belangrijke waarden.

Bij compassie staat de motivatie van de zorgverlener om het welzijn van de patiënt te bewerkstelligen voorop. Compassie versterkt geestkracht, innerlijk evenwicht, moed en liefdevolle vastbeslotenheid. Daarmee kan het uitputting overwinnen of mensen van uitputting doen herstellen: “Van liefde en compassie kun je niet moe worden“, aldus Matthieu Richard (2013). Er zou daarom beargumenteerd kunnen worden dat compassievolle zorg en het tonen van compassie niet alleen belangrijk is voor de patiënt maar ook kan bijdragen aan het welzijn van de zorgverlener, bijvoorbeeld door het voorkomen van een burn-out (Wright, 2018).

Barrières voor compassievolle zorg tijdens de COVID uitbraak

De verhalen over ernstig zieke (en stervende) COVID-patiënten in verpleeghuizen zijn tekenend voor een situatie waar barrières werden opgeworpen voor het geven van compassie (Kompanje, 2020). Het gebruik van mondkapjes en afstand houden waren een barrière voor compassie omdat gesprekken en contact op afstand plaats moesten vinden. Ook de beschermende kleding die iedere zorgverlener in coronasituaties werd gevraagd te dragen, droeg sterk aan distantie bij. Door die kleding werd men eerder met een soort maanbewoner geassocieerd in plaats van met een liefhebbende zorgverlener. Het deed alle intenties van een in een ‘betrokken’ sfeer te voeren gesprek, teniet. Desalniettemin had de patiënt dan nog wel het voordeel

dat er iemand in de buurt was, ook al kon die hem of haar niet eens een zacht knijpje in de arm geven.

Ook de anekdotische verhalen uit het ziekenhuis over COVID-patiënten, waarvan een substantieel aantal met ademhalingsproblemen op de IC's terecht kwam, hebben barrières voor compassievolle zorg laten zien. Niet alleen was een IC-opname traumatiserend voor de patiënt, ook voor familieleden was dit vaak het geval. Er waren vaak maar beperkte mogelijkheden om een IC-patiënt te bezoeken, wat nog eens werd versterkt door overplaatsing van patiënten naar soms ver weg gelegen IC's vanwege capaciteitsproblemen.

De problemen betroffen niet alleen COVID-patiënten. Ook de verhalen van niet meer te genezen *niet-COVID* patiënten zijn schrijnend. Het betrof bijvoorbeeld mensen die onlangs waren gediagnosticeerd met een niet meer te genezen vorm van kanker (bevindingen uit lopend kwalitatief onderzoek³). In tegenstelling tot patiënten die al een langdurige behandelrelatie met hun arts hadden opgebouwd, hadden deze patiënten mogelijk geen of minder mogelijkheden om terug te vallen op de reguliere zorg. Dit had effect op aspecten die in het verlengde liggen van hun diagnose zoals het stellen van (behandel)doelen en het voeren van gesprekken over zingeving met dierbaren. Moeilijke gesprekken moesten worden gevoerd via een beeldscherm waarbij de non-verbale communicatie en sfeer van een gesprek moeilijk te vatten zijn. Het wierp bij deze patiënten barrières op voor het verlenen van compassievolle zorg door zorgverleners.

COVID-19 als aanleiding tot reflectie en compassievolle zorg

Maar waar er enerzijds minder ruimte leek te zijn voor compassievolle zorg, is het aannemelijk dat die barrières het besef van het belang van compassie hebben doen vergroten. In de afgelopen periode werden zowel zorgverleners (artsen en verpleegkundigen) als patiënten gedwongen in situaties waar zij nog nooit in hun leven mee te maken hadden gehad. Voor zorgverleners betrof dit onder andere het verlenen van palliatieve/terminale zorg waarbij niet kon worden voldaan aan het ideaalbeeld van een goed sterfbed. Zij konden onvoldoende aanwezig zijn bij patiënten in de laatste fase van hun leven, die in sommige gevallen om hun naasten te beschermen ook zelf weinig mensen

bij zich lieten komen. Het vergt creativiteit, saamhorigheid en compassie om dan alsnog tot een zo goed mogelijke zorg te kunnen komen.

Zorgverleners hebben aangegeven ook baat te hebben gehad bij de ondersteuning van een palliatief team in deze periode. Dit team dacht o.a. mee over de vormgeving van compassievolle zorg in situaties van schaarste. Ook de menselijke verbinding die in deze hectische periode tussen zorgverleners ontstond, een periode waarin – zoals berichtgeving in Medisch Contact en de media ons lieten zien – velen op adrenaline leken te functioneren, lijkt te hebben bijgedragen aan compassievolle, passende zorg (persoonlijke ervaring MvD).^{3,4}

Het is aannemelijk dat het besef van zowel de barrières als het belang van compassie niet alleen de inzet om toch compassievolle zorg en behandeling te kunnen bieden heeft verhoogd, maar ook een positief effect heeft gehad op het contact met patiënten/naasten en op het welbevinden van zorgverleners. Het heeft waarschijnlijk ook een effect gehad op de medische besluitvorming omdat door het tonen van compassie er meer ruimte kan ontstaan om een gesprek over bijvoorbeeld behandeling aan te gaan. Zowel zorgverleners als patiënten moesten immers keuzes maken in situaties waarin zij niet eerder verkeerden en waarbinnen zij, zonder heldere protocollering, moesten beslissen over behandelingen.

Als reactie op deze stressvolle situaties heeft het O2PZ (een programma dat palliatief onderwijs in de geneeskunde en vervolgoopleidingen verzorgt) gedurende COVID-19 een zakkaartje ontwikkeld waarmee zij bij wilde dragen aan de besluitvorming ten tijde van COVID-19.⁵ O2PZ liet daarmee zien dat wensen en behoeften tijdens een crisissituatie anders kunnen zijn en dat het altijd belangrijk blijft om zo goed mogelijk aan te sluiten bij de wens van de patiënt en diens naasten om compassievolle palliatieve zorg te ontvangen.

Conclusie en aanbevelingen

De COVID-19 pandemie heeft laten zien dat juist de barrières die het opwierp om compassie te kunnen geven, het belang hiervan in de palliatieve zorg heeft benadrukt. Hierdoor werd er meer gereflecteerd op de noodzaak en behoefte van behandelen, inclusief de vraag van al dan niet doorgaan met behandelen, in samenhang met het leveren van compassievolle

zorg. COVID-19 fungeerde als vergrootglas en bracht daardoor een beter begrip met zich mee van de meerwaarde van compassie en liet de mogelijkheden hiervan zien voor verschillende groepen patiënten. Simpele suggesties zoals het inbouwen van een moment van reflectie aan het einde van iedere werkdag, samen met bijvoorbeeld een geestelijk verzorger, bleken in de praktijk bijvoorbeeld erg goed te werken (MvD). Deze inzichten kunnen ook een positief effect op gezondheidszorg in het algemeen hebben.

Dit is in lijn met wat Cleveland en co-workers (2020) onlangs in de *New England Journal of Medicine* schreven over wat de COVID-19 periode ons zou kunnen leren: “The real question is whether we will return to business as usual when the pandemic ends or instead use this historic moment to reflect with humility and curiosity on what went well, and what did not, and on how we can do better next time”.

Op dit moment (eind juni) is de situatie rondom COVID-19 relatief rustig. Het lijkt daarom juist om de opgedane praktijkbevindingen nu vast te leggen in praktische handvatten voor betere inbedding van elementen in de palliatieve zorg waarmee zorgverleners na COVID-19 of bij een mogelijke tweede golf, geholpen kunnen worden. Deze handvatten kunnen ook ingezet worden in minder acute situaties, onder zowel wel als niet meer te genezen patiënten. COVID-19 heeft ons laten inzien hoe deze elementen op een efficiënte manier ingezet kunnen worden op momenten van schaarste. Ondanks de penibele omstandigheden waarbinnen er de afgelopen periode geopereerd moest worden, lijkt deze periode tegelijkertijd inzicht te hebben opgeleverd over hoe wij de zorg nu en ná COVID-19 op een duurzamere en meer menselijke manier vorm kunnen geven om daarmee bij te dragen aan een optimale kwaliteit van leven.

Dr. H.M. (Hilde) Buiting is in opleiding tot arts in het UMCU. Ze is wetenschappelijk onderzoeker en heeft voor dit artikel geput uit ervaring in verschillende ziekenhuizen waarvan in het bijzonder het Antoni van Leeuwenhoek ziekenhuis, Nederlands Kanker Instituut, Amsterdam. Zij heeft tevens een gast-aanstelling aan het Amsterdam UMC.

Dr. L. (Liesbeth) van Vliet heeft een psychologie-achtergrond en is als assistant professor werkzaam bij

de Universiteit van Leiden, afdeling Health, Medical and Neuropsychology Unit, Institute of Psychology en Leiden Institute for Brain and Cognition (LIBC), Leiden Universiteit, Leiden.

Drs. V. (Vincent) Ho, is als teamleider NKR-analyse en wetenschappelijk onderzoeker verbonden aan het Integraal Kanker Centrum Nederland (IKNL), Utrecht. M. (Marianne) van Dam (RN) is senior verpleegkundige en werkzaam in het Meander Medisch Centrum, dagbehandeling oncologie, Amersfoort.

Noten

1. Zie: www.ntvg.nl, nu vrij toegankelijk
2. Zie: WHO: <https://www.who.int/cancer/palliative/definition/en/>
3. Marianne van Dam (MvD) werkte gedurende COVID-19 op een COVID-afdeling in een ziekenhuis.
4. Verhulst, A. (2020) Competenties in tijden van crisis. *Medisch Contact*, 13 mei 2020; Nieboer, B. (2020) 2050. *Medisch Contact*, 1 april 2020; Beiden beschikbaar op: <https://www.medischcontact.nl/opinie/blogs-columns.htm>; Sevil, M. (2020) Waarom de ene patiënt sterft, en de andere niet. *Parool*, 28 juni 2020. Sevil, M. (2020) Telefonisch afscheid nemen: dit is kankerzorg in de Coronacrisis. *Parool*, 26 april 2020.
5. O2PZ (2020) Zakkaartje palliatieve zorg in Coronatijd. Beschikbaar op: <https://o2pz.nl/actueel/nieuwsartikelen/default.aspx>, bezocht: 30 juni 2020.

Literatuur

- Alphen van, E. Living (longer) with incurable cancer during COVID-19. Master thesis (UvA).
- Cleveland Manchanda, E., Couillard, C. & Sivashanker, K. (2020) Inequity in Crisis Standards of Care. *The New England Journal of Medicine*, DOI: 10.1056/NEJMp2011359.
- Harmans, L. (2020) Ziektebeeld van COVID-19. *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*, 164:C4481
- Kompanje, E. (2020) Dat hele slachtofferschap zit me dwars: Je kunt geen slachtoffer zijn van een virusinfectie. *Volkskrant*, 5 juni 2020.
- Pietantrionio, F. & Chiara Garassina, M. (2020) Caring for Patients With Cancer During the COVID-19 Outbreak in Italy. *JAMA Oncology*, 6 (6), pp. 821-822.

Ricard M. (2013) *Altruïsme. De kracht van compassie*.
Utrecht: Ten Have.

Wright A.A. & Katz, I.T. (2018) Beyond Burnout -
Redesigning Care to Restore Meaning and Sanity
for Physicians. *The New England Journal of Medi-
cine*, 378 (4), pp. 309-311.

**Thema: Naar een morele agenda na de
coronacrisis**

Transparantie als twistpunt in de Chinese coronacrisis

Dascha Düring

Nu Amerikaanse en Chinese politiek leiders zich vastdraaien in een schuldvraag over de coronacrisis lijkt de mogelijkheid van transparante internationale communicatie over infectieziekten verder weg dan ooit. Maar het zijn niet alleen politieke belangen die zulke communicatie bemoeilijken. In China is de vraag of individuen recht hebben op informatie die doorslaggevend is voor besluitvorming onderwerp van heftig debat – ook in de medische ethiek.

Li Wenliang

Toen dokter Li Wenliang op 7 februari overleed knapte er iets in China. Li was een van de artsen die eind december via een WeChat-groep¹ zijn collega's waarschuwde voor een virus dat, in zijn ogen, gevaarlijke parallellen vertoonde met SARS. Enkele dagen later werd Li “op de thee” uitgenodigd bij het Bureau voor de Openbare Veiligheid in Wuhan en gedwongen een verklaring te tekenen waarin hij toegaf de sociale rust en harmonie ondermijnd te hebben door het verspreiden van valse geruchten. Dokter Li ging weer aan het werk in het Centrale Ziekenhuis in Wuhan, waar hij hoogstwaarschijnlijk door een patiënt werd besmet met het coronavirus en aan de gevolgen daarvan overleed.

Li's tragische dood bleek aanleiding tot een ongekend breed gedragen en uitgesproken kritiek op de politieke besluitvorming. Chinese *netizens* (ofwel internet-volk)² lieten zich hard uit over pogingen van lokale politici in Wuhan om klokkenluiders de mond te snoeren, evenals over het gebrek aan transparante communicatie vanuit de overheid in bredere zin – er ging zelfs een petitie rond waarin werd geëist dat de sterfdag van Li Wenliang tot Nationale Dag van de

Vrijheid van Meningsuiting benoemd zou worden. Toch is het niet vanzelfsprekend dat open communicatie op korte termijn de norm zal worden, noch binnen China noch op internationaal niveau. En dat heeft niet alleen met politieke belangen van doen. In China heerst namelijk ook het idee dat transparantie op *morele* gronden vermeden moet worden in de communicatie met kwetsbare partijen.

Transparantie in de medische ethiek

Deze positie is prominent in huidige ethische discussies over informatieverstrekking en besluitvorming in de medische context. Voor het grootste deel van de twintigste eeuw was het in China voor artsen ongebruikelijk om informatie over diagnose en behandeling te delen met de patiënt – vooral wanneer het een ongunstige prognose betrof (zie Zahedi, 2011 voor een interculturele case study). En hoewel in China toenemende aandacht en respect voor de principes van autonomie en *informed consent* bestaat (en deze ook bij wet zijn vastgelegd), is het niet evident dat dit spoedig zal leiden tot een medische praktijk waarbinnen het vanzelfsprekend is dat de individuele patiënt wordt geïnformeerd en betrokken bij de besluitvorming over zijn eigen zorg.

In China, en tot op zekere hoogte in Azië in bredere zin, worden autonomie en *informed consent* namelijk vaak niet in eerste instantie gezien als principes die een zeker respect voor het vermogen van zelfbeschikking van *individuen* vereisen. Volgens de vooraanstaande Chinese bio-ethicus Fan Ruiping moet het Westen proberen te begrijpen dat het in China de *familie als collectief* is, en niet het individu, wier autonomie en instemming moreel van belang is. Diagnose en behandeling dienen niet in eerste instantie met de patiënt, maar met een vertegenwoordiger van de familie te worden besproken. En als die stelt dat de patiënt niet geïnformeerd dient te worden heeft de arts de plicht om informatie achter te houden of zelfs om te liegen tegen de patiënt – behalve als die arts betwijfelt of het oordeel van de familie ten goede komt aan het welzijn van de patiënt, en vermoedt dat deze in strijd is met het principe van niet-schaden (Fan & Li, 2004; Fan, 2010).

Posities zoals die van Fan leggen daarbij sterk de nadruk op de kwetsbaarheid van het individu. Ze nemen aan dat het moeten deelnemen aan een dialoog

over diagnoses, mogelijke behandeltrajecten, prognoses, etc. in ernstige situaties een extra belasting vormt voor de toch al kwetsbare patiënt. Zodoende kan medemenselijkheid (仁*ren*) van artsen vereisen om de patiënt in bescherming te nemen tegen beangstigende informatie en zenuwslopende keuzes, en om de verantwoordelijkheid terecht te doen komen op schouders die sterk genoeg zijn om haar te kunnen dragen: die van de familie, en niet op die van het individu. Maar volgens Fan is zo'n situatie er dus *niet* een waarin respect voor het welzijn van de patiënt zwaarder weegt dan respect voor diens autonomie—er is überhaupt geen conflict. Omdat zelfbeschikking geen recht is dat aan individuen toebehoort maar aan collectieven, zoals de familie, is er geen morele prijs als de arts informatie achterhoudt voor de patiënt of haar niet betreft in de besluitvorming over haar zorg. Zolang de autonomie en instemming van de familie gerespecteerd worden, is de vraag voor de arts eenduidig: hoe is het fysiek en/of emotioneel welzijn van de patiënt het best gediend? En hier denken velen dat transparantie vermeden moet worden in de communicatie met zo'n kwetsbare partij.

Verbanden met de coronacrisis

Een dergelijke positie wordt op algemener politiek niveau ook ingenomen door de Communistische Partij van China. En de felle kritiek die lokale politici te verduren kregen na de dood van Li Wenliang ging op principieel niveau ook precies hierover: over de vraag of partijfunctionarissen – de vertegenwoordigers van het volk als collectief – zich het recht mogen voorbehouden om de bevolking in bescherming te nemen tegen angst-aanjagende en mogelijk onrustwekkende informatie.

De rebellen onder de Chinese bevolking menen dus van niet, en hun kritiek loopt parallel met bezwaren die tegen posities als die van Fan Ruiping worden geuit in bio-ethische discussies. Chinese *netizens* betwisten de opvatting dat het de volksvertegenwoordigers moeten zijn, en niet het volk zelf, die informatie krijgen over de aard van een politieke ontwikkeling of crisis en moeten worden betrokken in de besluitvorming om daarop te handelen. In de medische ethiek vindt men toenemende bezwaren tegen de aanname dat het de familie is, en niet de patiënt, die geïnformeerd en betrokken dient te worden bij

diagnose en behandeling (Nie, 2011; Nie, 2012). En in beide discoursen betwijfelen critici of autonomie en zelfbeschikking als *collectief recht* begrepen kunnen en moeten worden, en benadrukken dat autonomie juist een respect voor het *individueel recht* op zelfbeschikking veronderstelt.

Vanuit het gezichtspunt van de rebelse *netizens* en kritische bio-ethici is het standpunt van de Communistische Partij evident problematisch: als autonomie niet puur in collectieve termen begrepen kan worden maar een individueel recht op zelfbeschikking impliceert, is het niet langer vol te houden dat transparantie op morele gronden vermeden kan worden in de communicatie met zogenaamd kwetsbare partijen. Sterker nog: dan heeft de Communistische Partij gefaald in haar morele plicht om de individuele leden van de Chinese bevolking te informeren over gegevens die relevant zijn voor hun vermogen tot zelfbeschikking. Maar deze kritiek is dusdanig fundamenteel dat het een uitnodiging om op de thee te komen bij de lokale partijfunctionaris tot gevolg kan hebben. En dat maakt dat het niet bepaald verrassend is dat over de gehele linie genomen toch weinigen dit op onverholven wijze durven te zeggen.

Hoe nu verder?

Als de wereldgemeenschap in de toekomst weerbaarder wil zijn voor pandemieën is het noodzakelijk dat verschillende naties in staat zijn open te communiceren. Maar dit zal voor zover de communicatie met China betreft geen gemakkelijke kwestie worden, omdat de vraag naar transparantie over ontwikkelingen die de volksgezondheid betreffen sterk gepoliteerd is. De Communistische Partij is gecommitteerd aan het idee dat zij, om het welzijn van de Chinese bevolking te borgen, deze in bescherming moet nemen tegen onrustwekkende informatie en angstaanjagende beslissingen. En de Partij beschouwt daarmee (externe, dan wel interne) kritiek dat zij individuele burgers moet respecteren in hun recht op autonomie als een frontale aanval op het eigen voortbestaan.

Wij westerlingen zullen een strategie moeten bedenken om China als gesprekspartner tegemoet te treden. Een tweeledige benadering lijkt daarbij belangrijk. Aan de ene kant moeten we niet terughoudend zijn in het verdedigen van mensenrechten – juist

in tijden van crisis. Dr. Li Wenliang kwam thuis nadat hij op de thee uitgenodigd werd; van anderen wordt jarenlang niets meer vernomen. Dat is ten diepste moreel problematisch, en dat mogen we best wat luiders uitspreken. Maar aan de andere kant moeten we ook proberen China op zijn eigen termen te begrijpen, en het land als morele gesprekspartner serieus te nemen. De liberale democratie, en onze specifieke invulling daarvan, is niet vanzelfsprekend het 'eindpunt van de geschiedenis'. En we kunnen van China misschien ook pas verwachten dat het open communiceert, als wij dezelfde open houding naar China aannemen – en in gesprek treden over fundamentele zorgprincipes in plaats van aannemen dat wij westerlingen de wijsheid in pacht hebben.

Dascha Düring is gepromoveerd op een studie naar de relatie tussen Chinese en Westerse ethiek en werkt momenteel aan het begrip 'harmonie' in de interculturele filosofie.

Noten

1. WeChat is een Chinese 'superapp': een soort combinatie van Twitter, WhatsApp, en Facebook, aangevuld door andere diensten zoals een betalingsportal. Je kunt groepschats tot vijfhonderd personen maken, en mede omdat WeChat een enorm bereik heeft (meer dan 1 miljard gebruikers) wordt het platform zwaar gecensureerd.
2. De term "netizen" (Chinees: 网民 wangmin, of internet-volk) is een samentrekking van "net" en "citizen", en wordt vooral in de context van China gebruikt.

Literatuur

- Fan, R. (2010) *Reconstructionist Confucianism: Rethinking Morality after the West*. Dordrecht: Springer.
- Fan, R. & Benfu, L. (2004) Truth Telling in Medicine: The Confucian View. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 29 (2), pp. 179–193.
- Nie, J.B. (2011) The 'Cultural Differences' Argument and Its Misconceptions: The Return of Medical Truth-Telling in China. In: Rudnick, A., *Bioethics in the 21st Century*. Rijeka: InTech, pp. 103–120.

Nie, J.B. (2012) The Fallacy and Danger of Dichotomizing Cultural Differences: The Truth about Medical Truth Telling in China. *Virtual Mentor*, 14 (4), pp. 338–343.

Zahedi, F. (2011) The Challenge of Truth Telling across Cultures: A Case Study. *Journal of Medical Ethics and History of Medicine*, 4 (11).

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

Coronacrisis en moraliteit vanuit natuurfilosofisch perspectief

Koo van der Wal

Infectieziekten die van dier op mens worden overgedragen zoals de coronapandemie nemen in frequentie toe en zijn een symptoom van een breder probleem: de verstoorde relatie van mens en natuur. Dat hangt samen met de moderne wijze van leven, zoals verstedelijking, globalisering en massatoerisme die ons uitdagen ons welzijnsbegrip nog eens tegen het licht te houden en om in veel grotere mate dan tot dusver het voorzorgsbeginsel toe te passen.

Het drieluik van moraliteit: handeling, intuïties en situatie

Moraliteit gaat over de beoordeling van menselijk gedragwijzen en houdingen in bepaalde situaties vanuit bepaalde intuïties die wij als ‘moreel’ aanduiden. Moraliteit impliceert daarom een drieslag van handeling, intuïties en situatie. Ethiek als bezinning op de moraal is de poging om die intuïties te systematiseren en op hun houdbaarheid te toetsen. De *situatie* is daarbij van cruciaal belang. Een morele vraag komt op in een bepaalde situatie en wordt daarom door de aard en de interpretatie van de situatie bepaald. De morele kwesties kunnen op verschillende aspecten van de situatie betrekking hebben. Het kan gaan om hoe wij met bepaalde gevolgen van die situatie omgaan (bijvoorbeeld voor onze privacy) maar ook over het ontstaan van de situatie: om de vraag of de situatie een gevolg is van natuurlijke processen waaraan niemand iets kon doen, of dat het kenmerken heeft van menselijk handelen en eventueel voorkomen had kunnen worden. In het navolgende richt ik mij in het bijzonder op dit laatste aspect van de coronacrisis, om daaraan vervolgens enkele ethische noties te verbinden.

Het belang van de typering van de situatie

De uitbraak van het coronavirus is een zoönose, een infectieziekte die veroorzaakt wordt door een besmetting van dier op mens. We kennen daarvan inmiddels vele voorbeelden waarvan de frequentie lijkt toe te nemen. Volgens een website van de Wageningen University zijn er tot 150 ziekten die wereldwijd als zoönose worden gerubriceerd.¹ Daarvan zijn dertien verantwoordelijk voor 2,2 miljoen doden op jaarbasis. Vaak zijn de virussen afkomstig van in het wild levende dieren die ze ofwel direct ofwel via een ander dier op de mens overbrengen. Vele honderden miljoenen van die wilde dieren worden jaarlijks gevangen en zowel lokaal als internationaal verhandeld voor de landbouw of consumptiedoeleinden of als huisdier. Wetenschappers ontdekken jaarlijks twee tot vier nieuwe virussen die een pandemie kunnen veroorzaken, zo waarschuwde de vooraanstaande bioloog Thomas Lovejoy kort geleden in *The Guardian*.² Meestal gaat het (net) goed, soms, maar in toenemende mate, niet, zoals de coronapandemie nu laat zien.

Zoönosen hebben de mensheid in het verleden met grote regelmaat geplaagd. Bijvoorbeeld de pest in de Middeleeuwen en de Spaanse griep een eeuw geleden. Misschien hebben we lang gedacht dat we ze door voortschrijdend inzicht achter ons hebben gelaten, dat we door de wetenschap de werkelijkheid steeds meer kunnen beheersen en we, om met Descartes te spreken, tot 'meesters en bezitters' van de natuur zouden worden. In die optiek denkt de mens zich buiten en boven zijn natuurlijke omgeving te kunnen plaatsen en zich te kunnen ontdoen van haar aanslagen die hij zich door zijn vroegere onwetendheid had moeten laten overkomen.

Zoönosen en onze moderne leefwijze

De corona-epidemie en vele andere zoönosen maken duidelijk dat het risico op hun ontstaan in de moderne samenleving alleen maar toegenomen is. Daarvoor zijn een aantal redenen te geven. Om te beginnen, de idee dat de mens zich buiten de natuur zou kunnen plaatsen en haar zou kunnen controleren is een volstreekte *fata morgana*. De mens is een natuurwezen als alle andere, misschien wel van een bijzonder soort, maar niettemin deel van de natuur. Als organisme staat hij bloot aan alle invloeden van buiten, dus ook

aan infecties door bacteriën en virussen. Dit verklaart echter niet waarom de moderne samenleving extra kwetsbaar is voor zoönosen. Wel prikt dit het misverstand door dat de mens zich (eventueel op termijn) altijd hiertegen kan wapenen. Nieuw voor de huidige wereldsamenleving is wel dat wij nog nooit met zoveel waren, momenteel met 7,8 miljard personen. We leven steeds dichter opeengepakt, vooral in de uitdijende metropolen; meer dan de helft van de wereldbevolking woont inmiddels in steden. Zo dicht op elkaar met zoveel contacten verhoogt uiteraard de kans op een zich als een olievlek uitbreidende infectieziekte. Het is dan ook geen toeval dat stadsconglomeraties als Wuhan, New York, Parijs en Moskou epicentra van de coronapandemie zijn.

Daar komt de enorm toegenomen mobiliteit bij. Tot in de vorige eeuw was het leeuwendeel van de wereldbevolking honkvast; men leefde en stierf waar men geboren was. Reizen was slechts voor sommigen weggelegd en bleef overwegend beperkt tot de regio of het eigen land. Epidemieën en andere ziekten bleven daardoor meestal beperkt tot landen of hooguit continenten. Ziekten zoals de mazelen waren bijvoorbeeld onbekend bij de oorspronkelijke Amerikaanse bewoners. Door ziekten meegekomen met de Europese veroveraars, stierven zij in grote aantallen (Mann, 2006). Nu reizen door de geglobaliseerde handel en het massatoerisme horden van mensen over de hele planeet brengt, zien we een wereldwijde verspreiding van oorspronkelijk lokaal ontstane infectieziekten. Ook op andere wijze halen wij schotten weg. Plantenziekten en exoten liften mee met de wereldhandel naar nieuwe oorden, soms met fatale gevolgen voor de landbouw en ecosystemen. Ook doorbreken we door genetische manipulatie de grenzen tussen soorten met onbekende consequenties. Kortom, we spelen met vuur.

Wij dringen steeds dieper door in de leefgebieden van wilde dieren. We vernietigen zo hun habitat en komen dichter bij dieren waar we beter bij uit de buurt kunnen blijven, zoals bij vleermuizen die notoire virusdragers zijn. Van het virus nipah is duidelijk aangetoond dat het mensen besmette doordat de fruitvleermuis gedwongen werd de mensenwereld binnen te komen door het kappen van het regenwoud, zijn leefgebied, voor palmpantages. Iets soortgelijks is in Afrika met het ebolavirus gebeurd en waarschijnlijk

ook met het marburgvirus, een uiterst dodelijke virussoort, waaraan 90 procent van de besmette mensen sterft. Dan hebben we bij COVID-19 met een relatief mild virus te maken. Stel dat het de dodelijkheid van het marburgvirus gehad had ...

Consumentisme

Creëren wij op die manier in de huidige massasamenleving nieuwe risico's als gevolg van menselijk handelen (in de sociologie spreekt men over de risicosamenleving), helemaal is dat het geval door de moderne consumentistische leefwijze. Deze vereist een steeds groter beslag op natuurlijke hulpbronnen waarbij de natuur wordt afgegraasd op alles wat bruikbaar is. De landbouw en veeteelt zijn steeds grootschaliger en gespecialiseerder geworden omwille van efficiëntie en effectiviteit. Maar met deze opbrengst- en winst-opdrijvende handelwijzen worden de 'ongeprijde', externe kosten op het milieu afgewenteld, wat nu zichtbaar wordt met het klimaatprobleem, het mest- en stikstofprobleem en de dramatische teruggang van bijen en andere gewasbestuivende insecten door de omvangrijke inzet van bestrijdingsmiddelen – afijn, het hele doopceel van natuurbedreigende gedragswijzen hoeft hier niet gelicht te worden.

De natuur is een kwetsbaar geheel van op elkaar afgestemde balansen en systemen. Zij bezitten weliswaar buffercapaciteiten waardoor ondermijnende processen lang opgevangen kunnen worden en onzichtbaar blijven, maar die niet naar believen belast kunnen worden. Wordt een kritisch punt van belastbaarheid overschreden, dan kunnen zulke systemen sprongsgewijs nieuwe, onvoorziene gedragswijzen vertonen of zelfs ineenstorten (Steffen et al., 2004; Van der Wal, 2020). Ecosystemen, zijn echter weerbaarder tegen verstoringen naarmate zij meer divers zijn samengesteld. Hier werkt het zogeheten principe van de Franse fysicus Henri Le Chatelier³ dat zegt dat een in evenwicht verkerend systeem zich tegen schokken of andere vormen van verstoring te weer stelt en daar beter in slaagt naarmate er meer componenten in het systeem zijn. Wordt een ecosysteem uitgelooagd door exploitatie, ontbossing, vervuiling, mijnbouw, intensieve landbouw enz., dan blijven er minder 'schokdempers' over dit op te vangen.

Kortom, grootschalig menselijk handelen zet natuurlijke systemen onder steeds hogere druk en maakt ze extra kwetsbaar voor het uitbreken van ziekten zoals de coronapandemie. Daarmee wordt duidelijk dat de coronacrisis slechts een exponent is van de verstoorde relatie van mens en natuur die bij ongewijzigd beleid nog menige pandemie voor ons in petto heeft.

Enkele ethische consequenties

Waar toe leidt dit vanuit een moreel gezichtspunt? Ervan uitgaand dat we nu eenmaal met veel mensen op aarde leven en dat het sociaal-economische systeem niet met een handomdraai kan veranderen, dan impliceert dat een aanmerkelijke verlichting van de druk op de natuur door een versobering van onze moderne levensstijl. Om verschillende redenen. Om de fragiele natuurlijke balansen niet verder aan te tasten, de natuur de gelegenheid tot zelfherstel te geven en de mogelijkheid van dramatische omslagen te verkleinen. Maar ook om onze medeschepselen die we hun biotoop grotendeels ontnomen hebben, maar die niet minder recht op leven en welzijn hebben, een plaats op aarde te laten. Ook is er een welbegrepen eigenbelang omdat we de eigen bestaansvoorwaarden aan het ondergraven zijn.

Maar het belangrijkste vanuit ethisch perspectief is dat de moderne leefwijze ons niet gebracht heeft wat er van verwacht werd, nl. echt welzijn of 'geluk'. Erich Fromm (2018) heeft de moderne samenleving eens een notoir ongelukkige genoemd. En menige, hedendaagse psychiater onderschrijft dat oordeel. Vanuit ethisch gezichtspunt is een fundamentele bezinning op ons begrip van welzijn of 'het goede leven' dringend noodzakelijk: blijft het georiënteerd op 'hebben' of vindt er een verschuiving plaats naar 'zijn' (Van der Wal, 2008)? Als we doorgaan op de huidige voet, impliceert dit dat ethische bezinning zich steeds opnieuw geconfronteerd ziet met nieuwe gevolgen van onze leefwijze. Blikkend in de achteruitkijkspiegel moeten we dan steeds achteraf corrigeren. Daarom moeten we veel meer het voorzorgbeginsel hanteren. Dit morele principe stelt dat als een handelwijze ernstige of zelfs onomkeerbare schade mogelijk kan aanrichten aan de samenleving of het milieu, maar deskundigen hierover niet eensgezind zijn, de

bewijslast over de eventuele onschadelijkheid bij de voorstanders van die gedragswijze ligt.

Samenhangend hiermee is dat in moderne handelingsituaties handelingen zich steeds minder voltrekken binnen een veld van gegevens. Naarmate het menselijk handelen grootschaliger wordt en op steeds diepere lagen in de werkelijkheid ingrijpt (genetische manipulatie, kerntechnologie enz.) met gevolgen die ver over het heden heen reiken, verandert dat handelen ook de randvoorwaarden daarvan. Wij zullen daarom niet alleen aandacht moeten hebben voor de directe gevolgen van ons handelen, zoals dat in de ethiek doorgaans het geval is, maar ook steeds meer de indirecte gevolgen voor de randvoorwaarden moeten verdisconteren.

In de milieu-ethiek heeft zich die verschuiving al voorgedaan en is de aandacht voor concrete, kortetermijn gedragingen (bijvoorbeeld wreed en dierenwaardige handelen zoals vivisectie, opsluiting enz.) verschoven naar de lange-termijn gevolgen van ons gedrag en naar de indirecte, veel minder zichtbare verbanden met de natuurlijke wereld waarvan wij deel uitmaken en afhankelijk zijn. De corona-crisis laat de noodzaak hiertoe ondubbelzinnig zien.

Prof. dr. Koo van der Wal, em. hoogleraar wijsbegeerte Erasmus Universiteit Rotterdam. Zijn aandachtsgebieden zijn ethiek, rechts- en politieke filosofie, natuur- en milieuwetenschap. Laatste boekpublicatie: 'De symfonie van de natuur' (zie literatuurlijst), een ontwerp van een nieuwe natuurfilosofie. Momenteel werkt hij aan een boek over de relatie tussen filosofie en spiritualiteit.

Noten

1. Zoönosen. URL: <https://www.wur.nl/nl/Onderzoek-Resultaten/Onderzoeksinstituten/Bioveternary-Research/Uitgelicht-1/Zoonosen-1.htm>, bezocht: 29 mei, 2020.
2. The Guardian, 20 april 2020. URL: <https://www.theguardian.com/world/2020/apr/25/ourselves-scientist-says-human-intrusion-nature-pandemic-aoe>, bezocht: 29 mei, 2020.
3. https://en.wikipedia.org/wiki/Le_Chatelier%27s_principle, bezocht: 29 mei, 2020.

Literatuur

- Fromm, E. (2018) *Een kwestie van hebben of zijn*. Utrecht: Bijleveld.
- Mann, C.C. (2006) *1491. De ontdekking van precolumbiaans Amerika*. Amsterdam: Nieuw-Amsterdam.
- Steffen, W., Crutzen, P. et al. (2004) Abrupt Changes: The Achilles' Heels of the Earth System. *Environment*, 46(3), pp. 9-20.
- Van der Wal, K. (2008) 'Hebben' en 'Zijn'. Op zoek naar een verbreed welzijnsbegrip. In: K. Van der Wal., *Wat is er met de ethiek gebeurd? Over ethisch denken onder laatmoderne omstandigheden*. Kampen: Klement, pp. 122-147.
- Van der Wal, K. (2020) *De symfonie van de natuur. Tableau van een kleurrijke en creatieve werkelijkheid*. Oud-Turnhout / Hertogenbosch: Gompel & Svacina.

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

Tijd voor een intersoortelijke draai in het gezondheidsbeleid

Joachim Nieuwland en Franck Meijboom

Zoönosen – zoals vogelgriep, Q-koorts en COVID-19 – maken duidelijk dat de gezondheid van mensen onlosmakelijk verbonden is met die van niet-menselijke dieren. We zullen niet alleen beter oog moeten hebben voor dieren in het gezondheidsbeleid, maar ook voor hoe we mens-dier interacties vormgeven. Een intersoortelijk gezondheidsbeleid is noodzakelijk om humane gezondheid voldoende te kunnen waarborgen en recht te kunnen doen aan de gezondheidsbelangen van mensen en andere dieren.

We're Not Ready

Bill Gates luidde de noodklok in 2015 met zijn Ted-talk 'The Next Outbreak? We're Not Ready'. Aan de hand van de uitbraak van ebola in West-Afrika in 2014 laat hij zien dat we als internationale gemeenschap onvoldoende voorbereid zijn om snel en adequaat te reageren op de uitbraak van nieuwe infectieuze ziekten, veelal zoönotisch van aard.¹ Ecologen en epidemiologen geven aan dat nieuwe uitbraken onvermijdelijk zijn, gezien het welhaast onvoorstelbare aantal pathogenen die rondwaren in nog nauwelijks ontgonnen gebieden; met andere woorden, "we'd better be ready". De huidige COVID-19 pandemie onderstreept het grote belang van een snel op te schalen medische respons.

Health Landscapes

Alleen aandacht voor een slagvaardige respons op nieuwe uitbraken schiet echter tekort. De opeenvolging van zoönosen sinds het begin van de 21^e eeuw – zoals vogelgriep, SARS, MERS, Q-koorts, Ebola en COVID-19 – vraagt om aandacht voor onderliggende oorzaken. Wanneer we dat doen, worden we

veelal geconfronteerd met de manier waarop mensen omgaan met niet-menselijke natuur. De markt in Wuhan, waar het virus SARS-CoV-2 hoogstwaarschijnlijk een sprong maakte van een nog onbekend dier op mensen, laat zien welke volksgezondheidsrisico's kleven aan de handel in (wilde) dieren. Ook bij andere zoönosen is ons menselijk handelen van invloed op risico's en verspreiding. Habitatfragmentatie, verlies van biodiversiteit en stroperij vergroten de kans op uitbraken van zoönosen. Jonathan Patz (2004) spreekt over *unhealthy landscapes*, een metafoor die treftend vat hoe de gezondheid van mens en dier samenhangt met de manier waarop we de met wilde dieren gedeelde leefgebieden inrichten. We hebben een gezondheidsbeleid nodig dat om kan gaan met deze bredere vraagstukken.

Sociale determinanten van gezondheid

Norman Daniels (2007), een politiek filosoof, zag in dat voor een rechtvaardig gezondheidsbeleid we niet alleen toegang tot gezondheidszorg moeten waarborgen. We moeten ook oog hebben voor onderliggende factoren die grote invloed kunnen uitoefenen op gezondheid, zoals opleidingsniveau of waar iemand woont. Hij noemt dit de *sociale determinanten van gezondheid*.

Om de complexiteit van een uitbraak zoals COVID-19 te vatten is echter aandacht voor sociale determinanten van gezondheid onvoldoende. Ondanks dat het de onderliggende complexiteit en kwetsbaarheid van humane gezondheid zichtbaar maakt, blijft de aandacht gericht op factoren *binnen* de menselijke samenleving. Hierdoor wordt de mens en haar gezondheid losgekoppeld van ecologische processen en relaties met andere dieren. Daarmee riskeren we dat klimaatverandering, verlies van biodiversiteit en zoönosen eerder als losstaande problemen worden gezien in plaats van een samenhangend spel van factoren die tezamen een fundamentele bedreiging vormt voor humane gezondheid. *Intersoortelijke determinanten van gezondheid* kunnen ons helpen om deze ont koppeling tegen te gaan.

Intersoortelijke determinanten van gezondheid

Intersoortelijke determinanten wijzen op de buitengewone relevantie van dieren en ecologische proces-

sen voor gezondheidsbeleid, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de opkomst van zoönosen. Voor COVID-19 betekent dit niet alleen het fors opschalen van zowel de intensieve zorg als de ontwikkeling van medicijnen en vaccins, maar ook een zoektocht naar de oorsprong van het virus. Hierbij is het vooral van belang inzicht te krijgen in hoe de omgang van mensen met dieren en ecologische processen heeft bijgedragen aan de uiteindelijke zoönotische sprong van dier op mens.

Zoönosen zijn buitengewoon relevant voor gezondheidsbeleid gezien vanuit intersoortelijke determinanten. De aandacht voor zoönosen heeft echter ook zijn keerzijde. Bij zoönosen wordt vooral gedacht aan de bedreiging van humane gezondheid, waardoor ziektes die alleen dieren treffen makkelijk over het hoofd worden gezien. De aandacht voor zoönosen is dan wel gericht op dieren, maar voornamelijk vanwege de bedreiging van de belangen van mensen. Dieren worden hierdoor negatief *geframed* omdat ze een rol spelen in de ziekteoverdracht. Verder kan de dreiging die uitgaat van zoönosen leiden tot vergaande beheersmaatregelen binnen het huidige systeem, die voorbijgaan aan meer ecologische en preventieve benaderingen.

Intersoortelijke determinanten van gezondheid omvatten echter meer dan alleen zoönosen en hun hierboven besproken achterliggende oorzaken. Wanneer we dieren betrekken in ons gezondheidsbeleid betekent dit dat we naast de huidige ruim 17 miljoen menselijke inwoners ook oog moeten hebben voor een veelvoud van dieren die hierbij betrokken zijn. Zorgen in de samenleving over zoönosen kun je daarom niet los zien van vragen over grootschalige veehouderij, de mate waarin deze vorm van diergebruik past binnen een duurzame voedselproductie en de al dan niet vermeende noodzaak van dierlijke eiwitten voor een gezond consumptiepatroon. Vanuit een meer ecologisch perspectief op de leefruimte, namelijk een wereld die we delen met andere dieren, is bijvoorbeeld ook de opkomst van de eikenprocessierups en de klachten van mensen als gevolg daarvan beter te voorzien en te benaderen. Tot slot kun je vanuit de intersoortelijke determinanten van gezondheid onze huidige gezondheidszorg niet los zien van het gebruik van dieren in medisch onderzoek naar medicijnen en vaccins.

De existentiële uitdaging

Intersoortelijke determinanten van gezondheid impliceren niet alleen vragen bij het huidige gezondheidsbeleid, maar ook bij de legitimiteit van de bevoorrechte positie van de gezondheid van mensen ten opzichte van die van andere dieren. De existentiële vraag is wat aandacht voor dier en natuur betekent voor *volksgezondheid* als we erkennen dat ook dieren tot onze gemeenschap behoren. Hoe moeten we onze relaties met andere soorten vormgeven op een manier die recht doet aan de gezondheidsbelangen van zowel dieren als mensen?

Geen enkel antwoord hierop is eenvoudig: het botst met gevestigde belangen en, misschien bovenal, vraagt het om een reflectieve houding ten opzichte van overtuigingen die raken aan onze identiteit als mens. Psychologen – zie bijvoorbeeld het werk van Brendan Nyhan en Jason Reifler (2010) – laten zien dat juist kritiek op dergelijke overtuigingen tot sterke weerstand leidt. Het vergt nogal wat om open te staan en anders naar je eigen positie te kijken. Toch is dit precies wat de aandacht voor de intersoortelijke determinanten van gezondheid van ons vraagt. Dat brengt ons namelijk een stap verder in de discussie over gezondheid. Te vaak leidt een focus op de menselijke dimensies van gezondheid tot een symptomatische aanpak van problemen. Technologie speelt hierbij een interessante rol. Om de uitbraken van zoönosen in de grootschalige veehouderij zoveel mogelijk te beperken, is technologie onmisbaar. Denk hierbij aan o.a. de preventieve inzet van vaccins tegen dierziekten en ‘early warning systems’ die risicofactoren monitoren om mogelijke infecties te voorkomen en snel op te kunnen sporen. Deze afhankelijkheid van technologie kan echter resulteren in een ‘techno-fix’, waardoor dieperliggende problemen over de relatie tussen mens, dier en natuur ongeadresseerd blijven en het lastiger wordt om te werken aan een meer fundamentele oplossing.

Naar een intersoortelijk gezondheidsbeleid

Terug naar COVID-19. Vanuit intersoortelijke determinanten moeten we (1) niet alleen volop aandacht hebben voor de oorsprong van deze pandemie en onze rol als mensen daarin, maar (2) ook voor de manier waarop we dieren gebruiken in de zoektocht naar een oplossing. Het ontwikkelen van een vaccin tegen

COVID-19 is op dit moment, mede vanwege wettelijke verplichtingen, niet los te zien van onderzoek op dieren. De ontwikkelingen gaan snel en er worden talloze dieren ingezet in de zoektocht naar een vaccin. Ondanks dat hier nadrukkelijk de gezondheid van mensen wordt gerelateerd aan dieren, is voor een intersoortelijk gezondheidsbeleid meer nodig dan louter betrokkenheid van dieren: *onze omgang met dieren zou zoveel mogelijk moeten bijdragen aan gezondheid van zowel mensen als dieren*. Dit werpt vanzelfsprekend ethische vragen op over de gezondheidsbelangen van dieren die worden gebruikt in onderzoek. Maar ook wanneer we ons richten op de gezondheidsbelangen van mensen zullen we moeten nagaan of een meer intersoortelijk gezondheidsbeleid zo afhankelijk zou moeten zijn van het gebruik van dieren.

Paradoxaal genoeg, vraagt een intersoortelijk gezondheidsbeleid soms juist om meer mensgericht te werken. Wanneer het namelijk aankomt op de ontwikkeling van geneesmiddelen en vaccins lijken de verschillen tussen mensen en andere dieren ondoorgrondelijk. Zo stelt Merel Ritskes-Hoitinga, Hoogleraar Evidence-Based Laboratory Animal Science (Radboud UMC Nijmegen), dat die soortgrens een fundamentele onvoorspelbaarheid opwerpt voor onderzoek naar ziekten, geneesmiddelen en vaccins ten bate van de gezondheid van mensen. Deze intersoortelijke onvoorspelbaarheid leidt tot een onbegrensde technologische zoektocht naar het geschikte 'diermodel'; niet alleen een kostbare maar ook een tijdrovende onderneming die in enkel geval resultaat oplevert. Ook hier moeten we waken voor de eerder besproken techno-fix. Dat betekent niet dat technologie geen belangrijke rol speelt: het is *onmisbaar* om meer onderzoeksmogelijkheden te ontwikkelen die vrij zijn van intersoortelijke onvoorspelbaarheid. Ritskes-Hoitinga moedigt ons dan ook aan om dierproefvrije ontwikkeling van medisch onderzoek na te streven.

Get Ready

Intersoortelijke determinanten geven inzicht in de manier waarop onze interacties met dieren en ecologische processen onze gezondheid beïnvloeden. Op die manier dagen ze ons existentieel uit om onze omgang met dieren, zowel in het wild als gedomesticeerd, fundamenteel te herzien om gezondheid te bevorderen

en toekomstige uitbraken te voorkomen. Dit sluit aan bij de roep van Bill Gates om een slagvaardige respons te ontwikkelen op toekomstige uitbraken van ziektes zoals COVID-19, maar breidt dat uit door ook intersoortelijke determinanten van gezondheid hierin van begin af aan te betrekken. Dit heeft praktische consequenties, zoals het bevorderen van bewustzijn van de door soortverschillen geïntroduceerde onvoorspelbaarheid wanneer dieren worden gebruikt voor de ontwikkeling van medicijnen en vaccins. Hopelijk stimuleert dit de inzet en ontwikkeling van dierproefvrije onderzoeksmogelijkheden die – door de onvoorspelbaarheid van diermodellen te omzeilen – de slagvaardigheid in de aanpak van uitbraken verder kunnen vergroten. Die aanpak is niet alleen relevant voor toekomstige uitbraken. Ook tijdens de huidige uitbraak zullen we zoveel mogelijk de waarde van dierproefvrije technologieën moeten benutten (cf. Busquet et al., 2020). Zo kan een intersoortelijke draai in gezondheidsbeleid recht doen aan de gezondheidsbelangen van mensen *en* andere dieren en draagt het bij aan een meer slagvaardige respons op uitbraken zoals COVID-19.

Joachim Nieuwland is als onderzoeker werkzaam bij het Centre for Sustainable Animal Stewardship (CenSAS), een samenwerking van de faculteit Diergeneeskunde (Universiteit Utrecht) en Animal Sciences (Wageningen University & Research). Als docent ethiek is hij verbonden aan de Faculteit Diergeneeskunde van de Universiteit Utrecht.

Franck L.B. Meijboom is als Universitair Hoofddocent van mens-dier interacties verbonden aan de Faculteit Diergeneeskunde van de Universiteit Utrecht en werkzaam bij het Ethiek Instituut van de Universiteit Utrecht. Daarnaast is hij hoofd van het Centre for Sustainable Animal Stewardship.

Noten

1. Zoönosen zijn afkomstig van niet-menselijke dieren en zijn van dier op mens overdraagbaar. Bij dieren richten we ons op voelende wezens – *sentient beings* – maar sluiten een nog bredere visie niet uit.

Literatuur

- Busquet, F., Hartung, T., Pallocca, G., Rovida, C. en Leist, M. (2020) Harnassing the power of novel

animal-free test methods for the development of COVID-19 drugs and vaccines. *Archives of Toxicology*, 94(6), pp. 2263–2272.

Daniels, N. (2007) *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gates, B. (2015) *The Next Outbreak? We're not Ready!* Ted Talk. URL: https://www.ted.com/talks/bill_gates_the_next_outbreak_we_re_not_ready?utm_campaign=tedsread&utm_medium=referral&utm_source=tedcomshare

Nyhan, B. & Reifler, J. (2010) When Corrections Fail: The Persistence of Political Misperceptions. *Political Behavior*, 32(2), pp. 303–330.

Ritskes-Hoitinga, M. (2019) Beter bewijs met proefdiervrij onderzoek. Inaugurale rede. URL: <https://www.radboudumc.nl/getmedia/4do228bd-15bb-448f-8c15-5ff94eb42786/Oatieboekje-2019-Merel-Ritskes-Hoitinga.aspx?ext=.pdf>

Patz, J.A., et al. (2004) Unhealthy landscapes: policy recommendations on land use change and infectious disease emergence. *Environmental Health Perspectives*, 112(10), pp. 1092–1098.

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

De San in zuidelijk Afrika: over solastalgie, ‘rewilding’ en een oproep tot ‘nieuwe zuinigheid’

Frans Kamsteeg, Rafael Verbuyst en Harry Wels

Het is tijd om na te denken over hoe het na de coronapandemie anders kan. In dit essay doen wij dat door terug te grijpen op elementen uit de levenswijze van een groep jagers en verzamelaars in zuidelijk Afrika, de San, en hoe die gedurende duizenden jaren in staat is geweest op een zuinige wijze te leven in en met de natuur.

Wij leven in een tijd waar velen geplaagd worden door *solastalgie*, een begrip in 2005 door filosoof Glenn Albrecht gemunt, waarmee de emotionele en existentiële pijn wordt bedoeld die ervaren wordt als gevolg van onze veranderende leefomgeving. We ervaren die nu heel direct als gevolg van de coronacrisis, maar het is de ecologische en klimaatcrisis die ons al langer de pijn doet voelen van een verandering van vertrouwde landschappen, waarin we, zoals Robert MacFarlane in zijn *Underland* (2019) schrijft, ons steeds minder thuis voelen. Dit gaat vaak gepaard met gevoelens van nostalgie, het verlangen naar of herstel van een verheerlijkt verleden. Reflecteren op een mogelijke morele agenda voor het postcorona tijdperk kan gebaat zijn bij een flinke dosis nostalgie om onze solastalgie te bestrijden. Veel mensen zijn het er namelijk over eens dat we niet langer door kunnen gaan op de weg van produceren, consumeren en vervuilen waarop de moderne mens voor de corona-pandemie voortraasde. Daar is niet een perfectionering van ons technologische kunnen, maar

juist een Nietzscheaanse fundamentele ‘omwaardering’ van waarden voor nodig. Het is kortom tijd om na te denken over hoe het anders kan.

In dit essay doen wij dat langs een nostalgische route door te beschrijven hoe een groep jagers en verzamelaars gedurende duizenden jaren in staat is geweest op een zuinige wijze te leven in en met de natuur. Hoewel hun aantal sterk gekrompen is, kan de levenswijze van jagers en verzamelaars over de hele wereld, van de Aboriginals in Australië tot de inheemse volken van Noord- en Zuid-Amerika en Azië, nog steeds inspireren. Als Afrikanisten richten wij ons op de San uit zuidelijk Afrika, in de volksmond ook nog wel ‘Bosjesmannen’ genoemd. De levenswijze van deze van oudsher door zuidelijk Afrika rondtrekkende San, levend van wat het land te bieden heeft en zonder gedomesticeerd vee, heeft nauwelijks fysieke sporen in het landschap nagelaten, behalve een schat aan veelbetekenende rotstekeningen. Deze rotstekeningen spreken boekdelen, vooral omdat ze laten zien dat de San in hun kosmologie van vroeger en nu geen scherp onderscheid maken tussen mens, dier en omgeving. De wereld, het landschap, alles is ‘begeesterd’, met elkaar verbonden en van elkaar afhankelijk (Low 2011), op een wijze die sterk doet denken aan hoe James Lovelock Gaia schetst (2016[1975]); of hoe Bruno Latour en René ten Bos schrijven over het ‘ondergáán van de aarde’.

Er schuilt overigens wel enige historische ironie in deze nostalgische herwaardering van de San kosmologie. In de koloniale tijd werd een onderscheid gemaakt tussen ‘tamme’ en ‘wilde Bosjesmannen’. Een deel van de San werd ‘getemd’, ‘gedomesticeerd’, als gevolg van contacten met de Europese ‘beschaving’ en werd als semi-slaven uitgebuit op de boerderijen van blanke kolonisten. Met het andere, ‘wilde’ deel lukte dat niet. Deze ‘wilde Bosjesmannen’ boden stevig verzet en bleven in de ogen van de kolonisten gevaarlijke en redeloze ‘wildern’ zonder beschaving. Ze werden dan ook net als andere ‘wilde dieren’ bejaagd, vervolgd en bijna ‘uitgeroeid’. Als gevolg daarvan zijn de meeste San momenteel sterk gemarginaliseerd en vervreemd van hun traditioneel bestaan als jager-verzamelaars. Vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw is er echter een nieuwe waardering van hun traditionele levenswijze en houding tegenover mens, natuur en dier. Vanwege hun harmonieuze en bewust zuinige omgang met

natuurlijke hulpbronnen en hun ‘paleo dieet’, worden de San steeds meer als tegenvoorbeeld genomen voor de schromelijk overconsumerende moderne mens op zijn weg naar de vernietiging van de aarde (Comaroff & Comaroff 2009). Het zijn de zuinigheid, matiging, soberheid, spaarzaamheid en de kleinschaligheid van de ‘wilde’ San die de onmatigheid, begerigheid, hebzucht, gulzigheid en onverzadigbaarheid van de moderne mens aan de kaak stellen, en daarmee inspireren. Het coronavirus is hier onlosmakelijk aan gerelateerd. De hedendaagse *wet markets* in China, waar de coronacrisis lijkt te zijn begonnen, staan namelijk als cultureel fenomeen symbool voor de wereldwijde hyper-kapitalistische vleesindustrie waarin de onnatuurlijke verhouding tussen mens en dier zichtbaar wordt. Ze zijn in die zin niet anders dan de slachthuizen in de Amerikaanse Midwest of in Brabant, of waar dan ook in onze geglobaliseerde wereld, van waaruit onze gulzigheid massaal wordt bevredigd.

‘Wilde’ San en ‘rewilding’

Als wij het leven en denken van de San hierbij idealiseren, dan is dat bewust. Bovendien staan we hierin lang niet alleen. De kernwaarde van algehele verbondenheid in de ‘wilde’ San cultuur is bijvoorbeeld ook al door de blanke anti-apartheidsdichter en journalist Antjie Krog in haar *Begging to be Black* benoemd als het kernconcept dat de tegenstellingen in het post-apartheid Zuid-Afrika zou kunnen helpen overbruggen. Wij willen de San voor het voetlicht brengen vanwege hun verzet tegen het beschavingsoffensief van de koloniatoren, maar vooral vanwege hun uitgebalanceerde verhouding tot de natuur en bijgevolg hun verwerping van de corrumperende werking van het kapitalistisch marktdenken op de omgang met de aarde. John Paul Myburgh (2013) leefde zeven jaar met een groep ‘wilde’ San in de Kalahari en beschrijft zijn ervaringen in *The Bushman Winter Has Come*. Hij detailleert het leven van de San als onderdeel van de cyclische processen van de aarde, van de seizoenen en van de bloei en vruchten van de flora. Maar ook de bijzondere wijze waarop de San in de jacht, slechts bewapend met speer, pijl en boog en de eigen lichamelijke conditie, pas succesvol zijn wanneer ze zich zodanig in het dier weten te verplaatsen dat zijzelf als het ware het dier ‘worden’ dat ze zoeken en bejagen.

De voorbeeldfunctie van deze 'wilde' San vraagt van de moderne mens dus om weer 'wild' te worden en, in het Engels, een bewust proces van 'rewilding' in te zetten, waarin de mens de aarde weer kan 'ondergaan', zich bescheiden realiserend slechts deel van deze aarde uit te maken, in plaats van de veelal gewelddadige rol van uitbater en uitbouter te spelen. Dit soort gedragsaanpassing is natuurlijk verre van evident. Ecoloog Miles Olson (2012) denkt echter dat het tij nog gekeerd kan worden, omdat, zo betoogt hij, 'rewilding' niet zozeer een kwestie van leren is, maar juist van *afleren*, door alle ballast die met onze domesticatie is meegekomen af te werpen. Om zijn argument kracht bij te zetten verwijst Olson expliciet naar jagers en verzamelaars als de enige groepen mensen die in staat zijn (geweest) om op een werkelijk duurzame en 'wilde' wijze met de aarde samen te leven, te nemen wat nodig is en middels de cyclus van leven en dood er ook aan terug te geven door er uiteindelijk met hun dood weer (letterlijk) in op te gaan. 'Rewilding' betekent volgens Olsen ook dat mensen zich weer gaan verhouden tot de plek op aarde waar zij wonen en waar zij de natuurlijke ritmes van (leren) kennen, ermee verwortelen, en weten te leven van wat de flora en fauna hen op die plek biedt. De overmaat van *wet markets* en andere slachtingrichtingen, en het systematische dierenmisbruik dat er plaatsvindt, maar ook de grootschalige landbouwmonoculturen passen totaal niet binnen de kosmologie van de San. Verspilling van welke soort dan ook is bij hen uit den boze, omdat zij zich onvervreemdbaar onderdeel voelen van de plek waar zij verblijven. Een nostalgische blik op de San is overigens geen naïef pleidooi om de klok terug te draaien. Evenmin is het een allesomvattende oplossing om de fundamentele problemen die de coronacrisis zo pijnlijk hebben blootgelegd aan te pakken. De levenswijze van jagers en verzamelaars zoals de San als inspiratie zien voor het postcorona tijdperk is voor ons niet meer en niet minder dan een oproep tot het opnieuw omarmen van een 'rewilding' die zich richt op lokaliteit, kleinschaligheid, verbondenheid, 'nieuwe zuinigheid' en circulariteit, waar steeds meer mensen zich bij aansluiten.

Ter afsluiting

'Rewilding' naar het voorbeeld van de San biedt wel-

licht een manier om de solastalgie, die met verlies van plaats en thuis komt, te verzachten of zelfs op te heffen. 'Rewilding' als 'nieuwe zuinigheid' geeft een nostalgisch antwoord op de verwoesting die de gulzigheid en overmaat van de moderne mens de aarde heeft gebracht en die zo duidelijk aan de grondslag liggen van de coronacrisis. Sporen van dit nieuw bewustzijn zijn al zichtbaar: van de groei van voedselbossen tot pleidooien voor een 'Green New Deal' en tot landbouw gebaseerd op de uitgangspunten van de permacultuur'. Op de lange termijn biedt 'rewilding' uitzicht op een duurzame toekomst waarin van de natuur los gegroeide moderne mensen een hernieuwde verbondenheid kunnen ervaren door het dagelijks bestaan samen te laten vallen met de ritmes en cycli van de biotoop waar zij verblijven. Als de rotsschilderingen van de San in zuidelijk Afrika deze utopische boodschap vertolken, dan is dat in deze dystopische tijden meer dan inspirerend voor een postcorona-moraliteit!

Dr. Frans Kamsteeg UHD, Afdeling Organisatiewetenschappen, Vrije Universiteit Amsterdam

Rafael Verbuyst (MA) PhD student, Departement Geschiedenis, Universiteit Gent; Departement Antropologie en Sociologie, Universiteit van de West-Kaap

Dr. Harry Wels UHD, Afdeling Organisatiewetenschappen, Vrije Universiteit Amsterdam en Afrika Studie Centrum Leiden

Noten

1. Een benadering voor het ontwerpen van de menselijke leefomgeving op een manier die ecologisch duurzaam en economisch stabiel is (cf. <https://nl.wikipedia.org/wiki/Permacultuur>)

Literatuur

- Comaroff, J. & Comaroff J. (2009) *Ethnicity Inc*. Chicago: Chicago University Press.
- Lovelock, J. (2016)[1975] *Gaia: A new look at life on earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Low, C. (2011) Birds and Khoesan: Linking Spirits and Healing with Day-to-Day life. *Africa*, 81, 2, pp, 295-313.
- MacFarlane, R. (2019) *Underland: A deep time journey*. London: Penguin Books.
- Olson, M. (2012) *Unlearn, rewild. Earth skills, ideas*

and inspiration for the future primitive. Gabriola Island: New Society Publishers.

Myburgh, P.J. (2013) *The Bushman winter has come. The true story of the last band of /Gw'ike Bushmen on the Grand Sand Face.* Cape Town: Penguin Random House

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

Post-corona. Een nieuwe wereld, oude ongelijkheden?

Anja Krumeich en Agnes Meershoek

Globalisering van de wereldmarkt heeft welvaart gebracht naar veel landen, maar omdat de meest kwetsbare groepen veel minder hebben kunnen profiteren van de kansen die globalisering biedt, is de kloof tussen arm en rijk intussen verder uitgegroeid. Met de coronacrisis is de mondialisering van de wereldmarkt voorlopig echter sterk ingeperkt. Dat heeft vooral gevolgen voor de meest kwetsbare groepen.

De politieke respons op corona remt internationale handel af. Terwijl de roep om minder groei, lokale productie en kortere productielijnen klinkt, zijn velen verwonderd over hoe het coronavirus dingen voor elkaar krijgt die eerder niet lukten. Er wordt minder gevlogen, geproduceerd en getransporteerd. Omdat de uitbraak in verband gebracht wordt met een steeds sneller groeiende wereldeconomie waarin de verhouding tussen mens en dier uit balans is geraakt, heeft dat zo zijn goede kanten (Raworth, 2018). Maar er is ook een keerzijde.

Naarmate de aandacht minder op epidemiologische modellen, de testcapaciteit, de IC-capaciteit of de beschikbaarheid van beschermende kleding en mondkapjes kwam te liggen, werd duidelijk dat de coronacrisis grote gevolgen heeft voor economische zekerheid, de gezondheid en het welzijn van de meest kwetsbaren in landen met fragiele economieën. Tijdens de recente lockdown van de internationale economie bleken vooral zij het kind van de rekening te zijn. Nu we ons langzaam maar zeker gaan bezighouden met de vraag of en hoe de economie moet worden heringericht, is het van belang om de vraag voorop te stellen hoe dat kan zonder de meest kwetsbaren – alweer – de rekening te presenteren.

Economisch kwetsbaarsten zijn de grootste slachtoffers van de lockdown

Ethiopië en Kenia zagen hun economieën tot voor kort groeien. Internationale ondernemingen die zich in die landen vestigden claimden daar een duidelijke bijdrage in. Vrouwen vonden bijvoorbeeld banen in Nederlandse bloementeeltbedrijven die zich daar vestigden om gebruik te kunnen maken van de lagere lonen en andere voordelen. Het inkomen dat lokale arbeiders zo verdienden, leidde tot lokale economische groei en werd gezien als een win-win situatie. Ook landen in Azië kregen te maken met de globalisering van de wereldmarkt, onder meer via de textielindustrie.

Of dat ook tot een win-win situatie leidt, valt te betwijfelen (Labonté & Ruckert, 2019). Vorig jaar startten wij een onderzoek naar de impact die het werk in de Ethiopische bloemenindustrie heeft op het welzijn van de Ethiopische werkneemsters. Die interviews zijn uitgesteld omdat de coronacrisis dusdanige gevolgen had voor de werkneemsters dat interviewen niet meer aan de orde was. Door de lockdown in Europa zakte de vraag naar bloemen in en werd de uitvoer van textiel stopgezet. De vrouwen werden naar huis gestuurd, zonder te weten of en wanneer ze weer aan het werk zouden kunnen. Geen werk betekende geen inkomen, honger en geen gezondheidszorg, maar wel een coronarisco vergelijkbaar met, of gezien de woonomstandigheden zelfs hoger, dan dat voor anderen. De coronacrisis maakt in dit opzicht pijnlijk duidelijk hoe weinig solidair we zijn in de geglobaliseerde wereldeconomie.

Over de textielindustrie in Azië lezen we in de krant dat grote kledingketens geen orders meer plaatsten en zelfs afzagen van de afname van en betaling voor reeds geproduceerde bestellingen.¹ Net als hun collega's in Ethiopië kwamen ook werkneemsters in deze industrie thuis te zitten. Niet meer alleen vanwege het sluiten van bedrijven, maar ook door het lockdown-beleid van de eigen overheid. Zonder inkomen, in krappe woningen zonder stromend water, met velen dicht op elkaar. Dit lot trof ook vele anderen in de niet-westerse wereld: schoonmakers en dienstbodes in Brazilië en Libanon die vanwege het besmettingsgevaar van de ene op de andere dag ontslagen werden en zonder enige vorm van steun aan hun lot werden overgelaten.² En de bewoners van sloppenwijken in India, die normaal gesproken in de ochtend op

de hoek van de straat staan te wachten om geronseld te worden voor een dag werk in de bouw van een nieuw kantoor voor een internationaal opererende IT-gigant of in de rijstteelt voor de export.³ De plotseling afgekondigde lockdown-periode brengt hen vooral honger. In Bogota hingen hongerende gezinnen een rode vlag uit hun raam of deur uit protest en in de hoop dat er wat voor hen gedaan wordt⁴. Gezien de competitie met de vele Venezolaanse vluchtelingen en hun gezinnen die al in Colombia neergestreken waren, was het de vraag of dat snel zou gaan gebeuren.

Volgens de VN zal er na de coronacrisis een tweede crisis komen: een hongersnood die vooral zal toeslaan in landen met een fragiele positie in de wereldeconomie en die naar verwachting veel meer slachtoffers zal maken dan het virus zelf (WFP, 2020). In een wereld die volledig afhankelijk is geworden van een geglobaliseerde economie blijken de dingen die we doen om COVID-19 in te dammen veel grotere gevolgen te hebben voor diegenen die niet kunnen rekenen op een vangnet van sociale voorzieningen en overheidssteun.

Opbloei van nationalistische tendensen

De armsten in landen met een fragiele positie in de wereldeconomie kunnen ook nauwelijks rekenen op internationale solidariteit. Als gevolg van een teruglopende voedselproductie gedurende de lockdown beperkten India en Indonesië de export van rijst. In Rusland werd de uitvoer van graan aan banden gelegd. Een bijkomend probleem was dat nationalistische tendensen die we het afgelopen decennium zagen opkomen, door de crisis lijken te zijn versterkt. Na de strijd om medische hulpmiddelen of voedsel voor eigen land, kwam dat vervolgens tot uitdrukking in de manier waarop we de vreemdeling tot infectierisico hebben gebombardeerd. Om het virus buiten de deur te houden sloten de meesten EU-landen de grenzen. Een korte tijd voor elkaar, maar veel langer voor mensen uit niet-westerse landen. Dat is niet toevallig. Zoals Priscilla Wald (2020; 2008) analyseert, past dit in de dominante wijze waarop verhalen over pandemieën worden geconstrueerd in wetenschap en media. Daarin komt het gevaar altijd uit het arme, rurale zuiden en vormt een bedreiging voor het voortbestaan van het geciviliseerde noorden. Daardoor

worden individuen, groepen, locaties, gedragingen en levensstijlen gestigmatiseerd. Dat zien we terug in de discriminatie van Chinezen wereldwijd naar aanleiding van de corona-crisis.⁵

Toenemende economische verschillen in interactie met nationalistische sentimenten wakkeren de historische spanningen tussen de 'Global South' en de 'Global North' opnieuw aan. Ze maken de verschillen groter, de solidariteit kleiner en staan een rechtvaardige verdeling van goederen, voedsel en geneesmiddelen in de weg.

Marginalisering van 'de vreemdeling'

Dergelijke nationalistische ontwikkelingen hebben ook hun weerslag op verhoudingen binnen landen. In westerse landen zien we bijvoorbeeld dat maatregelen verschillend uitwerken voor verschillende bevolkingsgroepen. In Europa en de VS krijgen mensen met een lage sociaaleconomische positie of met flexibele contracten en kleine ondernemingen veel eerder te maken met armoede en marginalisering ten gevolge van de lockdown. Ook daar heeft zich een verscherping afgetekend van de maatschappelijke tegenstellingen en werden groepen die door de afbouw van sociale vangnetten toch al kwetsbaar waren, sterker getroffen dan anderen. Omdat mensen met een niet-westerse achtergrond oververtegenwoordigd zijn in kwetsbare groepen, dreigen die verschillen geculturaliseerd en 'ge-etnificeerd' te worden. Dat wil zeggen dat problemen niet aan de sociaaleconomische positie worden toegeschreven, maar aan de culturele of etnische achtergrond.

Dat een dergelijke culturalisering of etnicificering als zodanig kan bijdragen aan het ontstaan van sociale verschillen is in andere domeinen al vaker aangetoond (Ter Haar, 2017). Zo blijken Nederlandse bedrijfsartsen vertragingen in de re-integratie van patiënten met een niet-Nederlandse achtergrond bij langdurig ziekteverzuim anders te duiden (Meershoek & Krumeich, 2009). De oorzaak wordt dan gezocht in (veronderstelde) culturele gedragingen zoals anders omgaan met pijn en andere betekenisgeving aan arbeid, en niet in bijvoorbeeld slechte werkomstandigheden. De bedrijfsarts gaat vervolgens anders te werk, wat dan leidt tot verschillen in de duur van het re-integratie proces, en uiteindelijk, in harde cijfers die verschillen tussen bevolkingsgroepen in arbeidsongeschiktheid

laten zien. Maatschappelijke verschillen worden zo vermoed als etnische verschillen. Dat werkt stigmatisering, uitsluiting, marginalisering en discriminatie van deze groepen in de hand.

Hoewel nog niet onderzocht, lijkt een vergelijkbare trend zich ook af te tekenen rond de impact van de lockdown. Zo bleken scholieren in Rotterdamse achterstandswijken tijdens de lockdown gemiddeld een veel grotere leerachterstand te hebben opgelopen dan hun leeftijdsgenoten. Zij moesten met hun thuiswerkende ouders en andere gezinsleden in krappe woningen wedijveren om de enige laptop of schaarse werkruimte. Culturalisering zagen we bijvoorbeeld terug in tv-beelden van een gezin uit het Caraïbisch gebied of Noord-Afrika in een volgepakte huiskamer in een achterstandswijk, voorzien van commentaar dat hun cultuur een veel hechtere familieband kent. Men gaf een ge-etnificeerde verklaring voor de onderwijsachterstand van kinderen in dergelijke gezinnen, gebaseerd op een veronderstelde culturele voorkeur voor samenwonen en niet op de krappe behuizing. De negatieve beeldvorming over 'niet-Nederlanders' en de maatschappelijke marginalisering van deze groepen ondermijnen de solidariteit en leiden tot onrust, tweespalt en verdere marginalisering en discriminatie. Het is een vicieuze cirkel. Zoals protectionisme en nationalisme toenemende sociale en economische ongelijkheid veroorzaken en spanningen op mondiaal niveau aanwakkeren, zo creëert de neiging om ongelijkheden toe te schrijven aan de etnische achtergrond vergelijkbare ongelijkheid en spanningen op nationaal niveau.

Geen rechtvaardigheid zonder solidariteit

In moreel opzicht zijn armoede, noch stereotypering, stigmatisering, marginalisering of discriminatie rechtvaardig. De coronamaatregelen, zo suggereren bovenstaande voorbeelden, lijken ze wel in de hand te werken. Ze laten zien dat wat we doen om de crisis onder controle te krijgen in een toenemende nationalistische en populistische wereld, verschillen tussen 'ons' en de 'ander' verscherpt, de solidariteit tussen en binnen landen ondermijnt en oude onrechtvaardigheden nieuw leven inblaast. Nu we de eerste coronaschok te boven zijn, moeten we gaan besluiten of we op oude voet verder gaan of dat we van de gelegenheid gebruik maken om een nieuwe ecologische ver-

antwoorde, minder mondiale economie te ontwikkelen. Als we daarbij niet heel expliciet solidariteit als uitgangspunt nemen en rechtvaardigheid als moreel kompas, zullen we, welke richting we ook op gaan, het risico lopen oude onrechtvaardigheden te versterken.

Prof. Dr. Anja Krumeich, Hoogleraar Translational Ethnographies in Global Health, Research Institute Caphri, Maastricht University.

Dr. Agnes Meershoek, Universitair hoofddocent, Research Institute Caphri, Maastricht University.

Noten

1. Zie <https://nos.nl/artikel/2330183-kledingindustrie-azie-hard-geraakt-door-afgeblazen-bestellingen-westerse-merken.html>
2. Zie <https://www.volkskrant.nl/kijkverder/v/2020/in-beiroet-liggen-de-afgedankte-dienstmeisjes-op-straat-v388149/>
3. Zie <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/india-drie-weken-in-een-lockdown-eenzesde-van-de-wereldbevolking-moet-binnenblijven~b7ea2c82/>
4. Zie <https://www.solidair.org/artikels/sociale-strijd-colombia-tijden-van-COVID-19>
5. Zie <https://eenvandaag.avrotros.nl/panels/opiniepanel/alle-uitslagen/item/stinkchinees-dit-is-wat-chinese-nederlands-naar-hun-hoofd-geslingerd-krijgen-sinds-het-uitbreken/>

Literatuur

- Labonte, R. & Ruckert, A. (2019) *Health equity in a globalizing era; past challenges, future prospects*. Oxford: Oxford University Press.
- Meershoek, A. & Krumeich, A. (2009) Multiculturalism and the construction of ethnic identities in labour and health practice: Avoiding the culturalistic fallacy in applied research. *Health Care Analysis*, 17 (3), pp. 173-197.
- Raworth, K. (2018) *Doughnut economics. Seven ways to think like a 21st century economist*. London: Random House Business Books.
- Ter Haar, M. (2017) Een multidimensioneel perspectief op ongelijke diversiteit: aanknopingspunten voor inclusief beleid. *Beleid en Maatschappij*, 44 (2), pp. 160-163.
- Wald, P. (2020) COVID-19 and the outbreak narra-

tive. *Elon Univeristy*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=aXTzmx5qhY>, bezocht: 4 juli 2020.

Wald, P. (2008) *Contagious: Cultures, Carriers, and the Outbreak Narrative*. Duke University Press.

WFP (2020) *Risk of hunger pandemic as COVID-19 set to almost double acute hunger by end of 2020*.

URL: <https://insight.wfp.org/COVID-19-will-almost-double-people-in-acute-hunger-by-end-of-2020-59dfoc4a8072>, bezocht: 18 mei 2020.

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

Het utilitaristische perspectief op de economische lockdown

Josette Daemen

Favoriet onder de geleerden, ondernemers en tv-presentatoren die we hebben horen pleiten voor een versnelde versoepeling van de economische lockdown is ‘het utilitaristische argument’: het sluiten van ondernemingen voorkomt misschien op korte termijn ziekte en sterfte, maar leidt op lange termijn tot zo veel armoede en ellende dat het vermeden coronaleed daarbij zal verbleken. Deze redenering berust echter op valse aannames. De echte utilitarist zou niet pleiten voor een snellere open-up, maar voor meer herverdeling.

Nederland in lockdown

Na de risico's van corona in Nederland aanvankelijk met wat al te veel nuchterheid te hebben benaderd, besloot de regering in maart tot een ‘intelligente lockdown’ om verdere verspreiding van het virus in ons land tegen te gaan. Scholen, restaurants, theaters, kappers, en sportclubs werden gesloten. Al snel bleken de maatregelen effect te hebben: de aantallen nieuwe besmettingen, ziekenhuisopnames en doden begonnen gestaag terug te lopen. Maar ze hadden ook een ander effect: talloze ondernemers zagen hun omzet kelderen, wat in veel gevallen de uitbetaling van hun werknemers of het voortbestaan van hun bedrijf in gevaar bracht. Direct sprong de overheid bij, met een ongekend economisch noodpakket om getroffen ondernemers te ondersteunen.

Toch klonk ook al snel een roep om de lockdownmaatregelen terug te draaien om de economie weer op gang te brengen. Professor Ira Helsloot was een van de eersten om erop te wijzen dat de maatregelen wel eens zouden kunnen leiden tot een economi-

sche recessie, die “honderdduizenden Nederlanders gezonde levensjaren” zou kosten.¹ De Entrepreneurs' Organization Nederland riep het doembeeld op van “de 100.000 ondernemers die dan failliet zijn, de 500.000 ZZP'ers die onder bijstandsniveau zitten en de 1.000.000 werknemers die geen baan meer hebben”.² Inmiddels berucht is het radio-interview waarin Jort Kelder zich hardop afvroeg: “hoeveel economische schade is ons het redden van mensen die waarschijnlijk daarna binnen twee jaar waren doodgegaan waard?”³

De utilitaristische drogreden

Favoriet onder tegenstanders van de economische lockdown is ‘het utilitaristische argument’. Dat argument luidt als volgt. Op korte termijn voorkomt de lockdown een hele hoop leed in de vorm van ziekte en sterfte van mensen die anders aan het virus ten prooi zouden vallen. Op lange termijn veroorzaakt de lockdown echter ook een heleboel leed in de vorm van armoede – en ziekte en sterfte ten gevolge van die armoede – onder mensen die hun baan en inkomen komen te verliezen. Uiteindelijk kost de lockdown daardoor meer gezonde levensjaren dan hij oplevert. Omdat de overheid, in de geest van het utilitarisme, ‘the greatest good for the greatest number’ zou moeten nastreven, is een snelle ‘open-up’ van de economie geboden.

Dit argument berust echter op een aantal valse aannames. Ten eerste de aanname dat de schade aan de economie geminimaliseerd zou kunnen worden door subiete opheffing van de lockdown. Het is onwaarschijnlijk dat het volk gewoon op het oude niveau door zou kunnen produceren en consumeren terwijl het virus zich ongecontroleerd door het land verspreidt. Bezien we het verloop van de aantallen nieuwe besmettingen, ziekenhuisopnames en doden voor het intreden van het effect van de lockdown,⁴ dan wordt al gauw duidelijk dat al te snelle terugdraaiing van de maatregelen ertoe zou leiden dat er veel mensen ziek zouden worden, dat de gezondheidszorg de toestroom van nieuwe patiënten niet aan zou kunnen, en dat er grote aantallen mensen zouden overlijden. En zieken en doden – en zij die voor hen zorgen en om hen rouwen – zijn nou niet bepaald de beste producenten en consumenten.

De tweede valse aanname is dat economische

neergang onvermijdelijk leidt tot een verlies van gezonde levensjaren. Onderzoek naar de gevolgen van de grote recessie die de EU in 2008 trof, laat zien dat de economische neergang destijds juist gepaard ging met lagere mortaliteitscijfers. Hoewel het aantal zelfmoorden inderdaad toenam, daalde de sterfte door auto-ongelukken en tal van ziekten (Toffolutti & Suhrcke, 2014). Als het dus al zou lukken om een recessie te voorkomen door een versnelde opheffing van de lockdown, dan is het nog steeds de vraag of dit al met al in het grootste aantal gewonnen levensjaren zou resulteren.

Tegelijkertijd is het onmogelijk om te ontkennen dat economische neergang voor veel mensen veel ellende kan veroorzaken. Ook al vertaalde die zich niet direct in hogere mortaliteitscijfers, de crisis van twaalf jaar geleden leidde ongetwijfeld tot groot leed onder degenen die toen hun baan en inkomen verloren. De armoede in ons land nam toe.⁵ Het spreekt voor zich dat ook dit soort kwaad zou moeten worden meegenomen in de beleidsafwegingen van de overheid, en niet alleen de ziekte en sterfte die corona direct tot gevolg heeft.

Het laatste en belangrijkste punt is echter dat de hoeveelheid ellende die gepaard gaat met een economische neergang in belangrijke mate afhangt van de politieke keuzes die wij maken. Als de staat verder niks zou doen, zou tijdelijke of gedeeltelijke sluiting van bedrijven inderdaad zeer waarschijnlijk leiden tot talloze ontslagen en faillissementen; tot grote werkloosheid en armoede. Maar de staat zou wel degelijk iets *kunnen* doen om dit soort nadelige gevolgen in te perken, als wij hem daar als burgers toe nopen.

Het ware utilitaristische argument

Bij de vorige crisis heeft de overheid volgens velen te weinig gedaan om burgers te behoeden voor de misère die uit de recessie voortvloeide (zij het niet in de vorm van hogere sterfte). De afgelopen tijd hebben we juist gezien dat er heus wel manieren bestaan om zulke misère te beperken: het kabinet stelde een omvangrijk noodpakket samen voor getroffen bedrijven en ZZP'ers, met als doel om te voorkomen dat mensen hun baan of inkomen kwijt zouden raken. In de toekomst zijn er ongetwijfeld aanvullende maatregelen nodig: meer geld voor uitkeringen, misschien wel de introductie van een soort basisinkomen, om te voor-

komen dat mensen in de armoede terechtkomen.

Dit soort maatregelen is natuurlijk niet gratis. Om ze te financieren zullen de mensen die meer dan genoeg hebben, bereid moeten zijn daar meer van te delen met de mensen die te weinig hebben; degenen die relatief ongeschonden uit de coronacrisis komen, zullen moeten bijspringen voor degenen die zwaar getroffen worden. Daarbij moet er uiteraard zorgvuldig naar een aantal zaken gekeken worden. Wie zijn precies die mensen die wel wat kunnen missen? Wat is de beste manier om een deel van hun middelen in te zetten voor verlichting van de noden van de mensen die het hoofd niet boven water kunnen houden? Wanneer wordt het positieve effect van zulke herverdeling overstegen door het negatieve effect van de verkleining van de productiviteitsprikkel die ermee gepaard gaat? Als mogelijke financieringsbron voor coronahulp wordt wel een hogere vermogenstaks voor de allerrijksten genoemd.⁶ Het is nu tijd om ideeën als deze serieus te overwegen.

Mijn punt is niet dat de lockdownmaatregelen die in maart werden afgekondigd onverminderd van kracht zouden moeten blijven zolang corona in ons land rondwaart. Als we de verspreiding van het virus binnen de perken kunnen houden en de zorg voor patiënten kunnen bolwerken onder een minder stringent regime, dan is die laatste optie uiteraard te verkiezen. Mijn punt is dat we de economische klappen die de coronacrisis onherroepelijk zal uitdelen – lockdown of niet – samen moeten opvangen, waarbij de sterkste schouders de zwaarste lasten moeten dragen. Voor sommige mensen die de afgelopen tijd pleitten voor snelle versoepeling van de maatregelen “om de economie te redden”, komt die conclusie misschien ongelegen. Maar het is wel wat de ware utilitarist zou betogen.

Josette Daemen is als promovenda verbonden aan het Instituut Politieke Wetenschap van Universiteit Leiden, waar ze onderzoek doet naar de ethiek van zekerheid.

Noten

1. Zie <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/opinie-houd-het-hoofd-koel-en-plaats-ziekte-en-dood-in-perspectief-bd183a83/>

2. Zie <https://www.entrepreneursorganization.nl/nieuws/economie-op-ic/>
3. Zie <https://www.omropfryslan.nl/nieuws/950874-jort-kelder-we-zijn-80-plussers-die-te-dik-zijn-en-gerookt-hebben-aan-het-redden>
4. Zie <https://www.rivm.nl/coronavirus-COVID-19/grafieken>
5. Zie <https://www.cbs.nl/nl-nl/publicatie/2019/50/armoede-en-sociale-uitsluiting-2019>
6. Zie <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/hef-extra-vermogensbelasting-om-crisis-te-bezweren~ba60e82e/>

Literatuur

Toffolutti, V. & Suhrcke, M. (2014) Assessing the short term health impact of the Great Recession in the European Union: A cross-country panel analysis. *Preventive Medicine*, 64, pp. 54-62.

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

Een nieuwe dageraad van het wereldrecht

Otto Spijkers

Hoe kunnen normen en beginselen van het internationaal recht, die gebaseerd zijn op gedeelde mondiale waarden, en die gedeelde belangen proberen te behartigen, worden ingezet om de internationale solidariteit te bevorderen in het post-corona tijdperk? Waarom is dit prima mogelijk in een wereld gedomineerd door soevereine staten? En op welke wijze kan het wereldrecht individuele burgers hoop geven en inspiratie?

De Nederlandse regering heeft zich uitdrukkelijk geschaard achter de oproep van de Verenigde Naties om internationale solidariteit voorop te stellen bij de aanpak van het coronavirus (Kaag, 2020). Dit roept de volgende vraag op: hoe kan het internationaal recht worden gebruikt om deze internationale solidariteit te bevorderen, en door te trekken naar het post-corona tijdperk? Ik zal betogen dat het de hoogste tijd is om een benadering van het internationaal recht af te stoffen die tijdens eerdere mondiale crises veel mensen hoop en vertrouwen in een betere toekomst gaf: de wereldrechtelijke benadering. Eerst zal ik de relatie tussen ethiek en wereldrecht behandelen. Vervolgens zal ik ingaan op de manier waarop dit wereldrecht de internationale solidariteit kan bevorderen, en hoe we het succes ervan in het post-corona tijdperk kunnen meten.

Relatie tussen ethiek en (wereld)recht

Het internationaal publiekrecht reguleert in de eerste plaats het gedrag van staten. Staten zijn abstracte entiteiten, en dus rijst de vraag of staten überhaupt wel moreel kunnen handelen. Een bepaalde daad, beslissing, of beleid van een staat, kan worden beoordeeld als 'goed' door te kijken naar (1) de concrete

gevolgen ervan voor de mensen die het betreft; (2) wat de handeling ons zegt over de staat die handelt; (3) de intrinsieke waarde van de handeling zelf; en (4) de achterliggende motivatie. Vooral wat betreft dit laatste aspect, zou betoogd kunnen worden dat het regeringsleiders zijn die een bepaalde motivatie hebben, en niet de staat zelf. Als we motivatie echter opvatten als de beweegredenen waardoor gedrag gestimuleerd en gericht wordt, is er geen enkele reden om het officieel beleid van een staat niet als 'motivatie' te beschouwen. Laat ik een voorbeeld geven om dit te verduidelijken. Een beslissing van een staat om gratis mondkapjes te leveren aan een andere staat, kan worden bestempeld als 'goed' omdat daarmee mensen, die dringend mondkapjes nodig hadden en er nog niet over beschikten, nu wel mondkapjes hebben. Door het leveren van mondkapjes, manifesteert de gevende staat zich tevens als een 'goede' staat. De daad zelf kan ook worden aangemerkt als een 'goede' daad, ongeacht de reputatie van de staat en de daadwerkelijke gevolgen van deze gift voor de mensen die het betreft. Als een staat mondkapjes levert vanuit mondiale solidariteit, is dat een 'goede' motivatie; als een staat dit doet om de eigen invloedssfeer uit te breiden, om beeldvorming te beïnvloeden (propaganda), of om de ontvangende staat schatplichtig te maken, is dat geen 'goede' motivatie.

Dat staten 'goed' handelen omdat ze anderen willen helpen, geloven mensen niet zo snel. Veel mensen willen wel geloven dat internationale organisaties, zoals de Verenigde Naties of de Wereldgezondheidsorganisatie, in de eerste plaats willen bijdragen aan de redding van de mensheid. En datzelfde geldt voor ngo's, zoals het Rode Kruis, Amnesty International of Oxfam. Maar staten zijn toch alleen maar geïnteresseerd in het verstevigen van hun eigen economische, militaire en politieke machtspositie?

Het centrale idee van de wereldrechtelijke benadering van het internationaal recht is dat staten wel degelijk moreel 'goed' kunnen handelen, en dat in de regel ook doen. De wereldrechtelijke benadering beschouwt een op gedeelde mondiale waarden en gedeeld belang gebaseerd internationaal recht, dat opereert in een wereld van soevereine staten, als kern van de internationale rechtsorde. Deze gedeelde mondiale waarden zijn vrede en veiligheid, sociale vooruit-

gang en duurzame ontwikkeling, menselijke waardigheid, en zelfbeschikking (Spijkers, 2011). Voorbeelden van wereldrecht zijn de internationale mensenrechtenverdragen (die zijn immers gebaseerd op menselijke waardigheid en zelfbeschikking). Dergelijk internationaal recht wordt vaak beschouwd als een soort universele morele of ethische taal, op basis waarvan de ene staat het gedrag van de andere staat kan kwalificeren als 'goed' of 'slecht' (een soort deugdethiek dus, zie Klabbers, 2019).

Is het wereldrecht wel echt recht?

Vaak wordt gezegd dat het wereldrecht, juist vanwege de sterke band die het heeft met ethiek, geen echt recht is. Dat zou zijn omdat de internationale rechtsorde geen mogelijkheden kent om een 'slechte' daad te bestraffen. Speltheorie leert ons dat in een dergelijke wereldrechtsorde, een staat het beste zelfzuchtig het eigen belang kan nastreven, zolang alle *andere* staten zichzelf beperkingen opleggen ten gunste van de gemeenschap. Veel genoemde redenen waarom staten zich toch aan het internationaal recht houden zijn de volgende: staten hebben deze regels zelf gemaakt, en zien hun eigen regels graag nageleefd worden; staten hechten aan een goede reputatie, en zijn angstig voor *naming and shaming*; staten verwachten dat andere staten zich ook aan het recht zullen houden als zij dat doen (wederkerigheid); en staten worden niet graag uit de club gegooid (gemeenschapsgevoel). Deze inzichten kunnen we goed gebruiken bij de ontwikkeling van de internationale rechtsorde van het post-corona tijdperk.

Louis Henkin werd wereldberoemd met zijn stelling dat 'bijna alle staten bijna alle beginselen van het internationaal recht bijna altijd naleven' (Henkin, 1968). Echter, volgens Carl Schmitt is dat een oninteressant gegeven. Het gaat nu juist om de uitzondering op die regel, want 'in de uitzondering breekt de kracht van het echte leven door de korst van een mechanisme dat door herhaling torpide is geworden' (Schmitt, 1922). Oftewel, het gaat erom of staten zich ook nog aan het recht houden, wanneer dit in zware tijden een enorme opoffering vereist, en tot weerstand leidt onder de eigen bevolking. Realisten, zoals Schmitt, waarschuwen ons er tevens voor dat staten, door ethisch beladen termen als 'menselijke waardig-

heid' en 'internationale solidariteit' te gebruiken om hun eigen beleid te verdedigen, hun politieke tegenstander tot een *outlaw* degraderen, en deze daarmee buiten de internationale gemeenschap en buiten het wereldrecht plaatsten. Een beroep op ethisch beladen termen dient dikwijls om eigenbelang van staten te verbergen, en een internationale ethiek (het wereldrecht) is volgens de realisten het product van dominante groepen, die erin slagen deze mondiale ethiek in overeenstemming te brengen met hun eigen belangen en opvattingen.

Het lijkt mij een goed idee om dergelijke kritiek bij de ontwikkeling van een morele agenda voor het post-corona tijdperk serieus te nemen. De beste manier om dat te doen, is mijns inziens door het belang van *sterke* staten te benadrukken, die vanuit de eerdergenoemde ethiek werken. De wereldrechtelijke rechtsorde is gebouwd op een fundament van soevereine en gelijke staten, en die basis moet behouden blijven. Alternatieven voor de huidige mondiale gemeenschap van soevereine staten, zoals een los netwerk van ngo's, internationale organisaties, transnationale ondernemingen, en staten; of een wereldregering met een wereldparlement en een wereldhof, zijn mijns inziens een stuk minder aantrekkelijk dan het systeem dat we nu hebben, omdat er dan te veel twijfel ontstaat over wie nu namens wie macht uitoefent en op basis waarvan. Daarbij moeten we wel beseffen dat soevereiniteit een betwist begrip is, en dat altijd zal blijven. We moeten ons daarom steeds opnieuw afvragen waarom we ook alweer vonden dat staten hun soevereiniteit verdienen of nodig hadden, en evalueren of die redenen vandaag de dag nog steeds opgaan. Ook moeten we kijken wat soevereiniteit betekent in de praktijk van vandaag, en of er voorwaarden aan het hebben en/of uitoefenen van soevereiniteit (moeten) worden verbonden, zoals legitimiteit, democratie, zelfbeschikking, verantwoording, etc.

Succes van het wereldrecht

Het wereldrecht beoogt het gedrag van staten te beïnvloeden. Het ligt dus voor de hand om het succes af te meten door te kijken naar de daadwerkelijke invloed die dit recht heeft (gehad) op de statenpraktijk. Maar je kunt ook kijken naar de invloed ervan op het dagelijks leven van alle wereldburgers.

Het wereldrecht kan de wereldburger moed geven, en gevoelens van internationale solidariteit aanwakkeren. Bij het opstellen van het Handvest van de Verenigde Naties in 1945 werd voorgesteld dat de Preambule zo geformuleerd moest worden, dat deze kon worden opgehangen aan de muur van elk boerenhuisje in de wereld als bron van inspiratie (FRUS, 1945). Mocht het moderne wereldrecht een dergelijke rol willen vervullen, dan moeten we wel wat meer aandacht besteden aan de schoonheid en leesbaarheid van dat recht. Recente internationaalrechtelijke verdragen blinken uit in bureaucratisch-technische taal, niet in poëtische schoonheid. Dat is een gemiste kans. Immers, een mooi geformuleerd verdrag kan de aantrekkingskracht ervan vergroten, en daarmee niet alleen de wereldburgers hoop geven en inspireren tot internationale solidariteit, maar ook de staten zelf.

Je kunt daarnaast kijken in welke mate het wereldrecht de morele taal van de mensen heeft beïnvloed en representeert. Is het wereldrecht geworden tot een soort mondiale ethiek of religie? Ook dat kan een maatstaf zijn voor succes. Het lijkt erop dat het wereldrecht inderdaad invloed heeft op de rechten die mensen voor zichzelf opeisen, zoals een recht om de eigen toekomst en die van de eigen groep te bepalen (mensenrechten en zelfbeschikking van volken); of een recht om beschermd te worden tegen militaire agressie en milieuvervuiling (vrede en duurzaamheid). Mensen erkennen ook de hiermee corresponderende individuele verantwoordelijkheden en plichten, maar het lijkt erop dat ze deze alleen erkennen vis-à-vis (leden van) de eigen gemeenschap. Het 'goed' behandelen van de buitenstaander (vluchteling, iemand uit ander land, van ander geslacht, ander ras, andere geaardheid, ander geloof, etc.) wordt door velen veeleer als een gunst beschouwd waarvoor de buitenstaander dankbaar zijn moet, dan als een plicht.

Het succes van het wereldrecht kan ook gemeten worden door te kijken in hoeverre het fungeert als gedeelde taal van een *invisible college* van internationaal rechtsgeleerden (Hernández, 2018). Dat zou een epistemische gemeenschap kunnen zijn, i.e. een groep bestaande uit mondiaal erkende experts op het gebied van het internationaal recht, die in staat zijn de beleidsmakers te inspireren en adviseren over hoe het internationaal recht de internationale solidariteit

in het post-corona tijdperk kan bevorderen. Zij moeten dan wel in staat zijn met één gezaghebbende stem te spreken, en een min of meer coherent verhaal kunnen bieden (Bianchi, 2019). De internationaal rechtsgeleerden zouden daarbij de epistemische gemeenschap van virologen, die zich gevormd heeft tijdens de coronacrisis, als voorbeeld kunnen nemen. Deze groep heeft een grote invloed op het corona-beleid, en bepaalt – mede door de vele optredens in de media – in grote mate het publieke debat. Daarbij moet dan wel worden voorkomen dat er weerstand ontstaat onder de burgers door de suggestie dat *alleen* de experts weten wat het beste is voor iedereen (Koskenniemi, 2020).

Prof. Dr. Otto Spijkers is hoogleraar internationaal recht aan het China Institute of Boundary and Ocean Studies (CIBOS) van de Universiteit van Wuhan.

Literatuur

- Bianchi, A. (2019) Epistemic communities. In: D'Aspremont, J., & Singh, S., *Concepts for International Law: Contributions to Disciplinary Thought*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited.
- Henkin, L. (1968) *How Nations Behave: Law and Foreign Policy*. London: Pall Mall Press.
- Hernández, G. (2018) E Pluribus Unum? A Divisible College?: Reflections on the International Legal Profession. *European Journal of International Law*, 29 (3), pp. 1003–1022.
- Kaag, S.A.M. (2020) Geannoteerde Agenda voor de Informele Raad van Buitenlandse Zaken en Ontwikkelingssamenwerking van 8 april 2020, bijlage bij de Brief van de Minister voor Buitenlandse Handel en Ontwikkelingssamenwerking aan de Tweede Kamer der Staten-Generaal, 2 april 2020, Kamerstuk 21 501-04, nr. 228.
- Klabbers, J. (2019) Ethics. In D'Aspremont, J., & Singh, S., *Concepts for International Law: Contributions to Disciplinary Thought*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited.
- Koskenniemi, M. (2020) Enchanted by the Tools? An Enlightenment Perspective. *American University International Law Review*, 35 (3), pp. 406–411.
- FRUS (1945) Minutes of the Twenty-First Meeting of the United States Delegation, Held at San Francisco, April 27, 1945. *Foreign Relations of The United States: Diplomatic Papers, 1945, General: The United Nations, Volume I, 1945*, pp. 478. Beschikbaar op: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1945v01/d188>.
- Schmitt, C. (1922) *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Spijkers, O. (2011) *The United Nations and the Evolution of Global Values*. Cambridge: Intersentia.

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

Peter-Paul Verbeek: 'Wij zijn door en door technologische wezens'

Marieke Bak en Sjaak Swart

De coronapandemie is voor wetenschappers en technologen een grote uitdaging. Niet alleen wat betreft de ontwikkeling van testen en behandelingen die primair op patiënten gericht zijn: door de mogelijke inzet van omgevings-technologie wordt iedereen met technologische interventies geconfronteerd. Het roept de vraag op hoe ethiek en technologie zich daarbij tot elkaar verhouden. Podium ging in gesprek met techniekfilosoof Peter-Paul Verbeek.¹

De coronacrisis dwingt ons het gesprek via een video-toepassing te voeren en dat brengt het gesprek onmiddellijk op de rol van digitale technologieën, zoals *tracking- en tracing apps* (vervolg: *tracking apps*), in het tijdperk van corona. Verbeek: "De discussie daarover laat zien dat de relatie tussen overheid en burger in het geding is, dat het nieuwe uitdagingen voor de democratie met zich meebrengt en dat er nieuwe kwetsbaarheden zijn."

Hoe verhoudt zich dat tot jouw onderzoek?

Ik wil graag op maatschappelijke wijze wetenschap bedrijven. Vijf jaar geleden begon ik met collega's het DesignLab in Twente gericht op transdisciplinariteit en verantwoord design. Daarnaast richt ik mij op de vraag hoe technologieën, zoals kunstmatige intelligentie of geo-engineering, de ethiek uitdagen. Het is provocatief onderzoek. Niet met een wijzend vingertje en met Kant in de hand uitleggen wat er allemaal niet deugt in de wereld. Die toetsende rol van de ethiek is niet meer toereikend voor de techniek van vandaag, er is werk aan de winkel voor de ethici. We moeten antwoord vinden op de vraag hoe onze

samenleving moreel vorm te geven, gezien de technologische ontwikkelingen.

Zoals?

Algoritmes, robots en kunstmatige intelligentie rukken op. Mogelijkerwijs zullen we voor de bescherming van mensen een sterker beroep gaan doen op niet-menselijke actoren. Bij de ebolacrisis zag je al robotsystemen om patiënten te helpen die niet door een mens benaderd konden worden. De kunst is om dat op een humane manier te doen. Want, wie wil er in de sterfensfase door een robot worden begeleid? We moeten wennen aan digitaal bemiddeld contact en vormen vinden om menselijke waarden vast te houden.

Wat betekent dit voor de relatie tussen ethiek en technologie?

Je ziet dat de bio-ethiek en techniekfilosofie in elkaar schuiven. Beide zijn altijd zeer toegepast geweest. Dat zie je nu duidelijk bij de coronacrisis waar ook politieke thema's spelen. Het gaat om inclusie, exclusie en machtsrelaties. Ethiek speelt zowel aan de voorkant als de achterkant van technologie een rol. Als je je alleen tot de effecten beperkt dan vergeet je dat je in het voortraject zoveel winst kunt behalen. Zowel ten aanzien van het ontwerp als ten aanzien van het verantwoord inbedden van die technologie. Ik geloof in begeleidingsethiek, ethiek als begeleider in plaats van beoordelaar. Ze noemden dat vroeger ook wel parallel-onderzoek, maar het gaat nu niet meer alleen om onderzoek maar ook om mede-ontwerpen. Vanuit die houding neem ik op dit moment deel aan een RIVM taskforce rondom digitaal bron- en contactonderzoek.

Was je daarom ook bij de appathon over de tracking apps?²

Ja, ik nam daar deel aan ondanks de kritiek.³ Sommigen hebben me zelfs van ethische *whitewashing* beschuldigd. Maar ethiek is ook engagement en je handen vuil maken. Ik had ook flinke kritiek op de daar gepresenteerde apps en ben blij dat is besloten om meer tijd te nemen voor het proces. Maar, de suggestie dat de techneuten er maar op los programmeren en de ethiek bij buitenstaanders ligt, is onzin. Die appathon ging juist alleen maar over ethiek! Dat is een goede zaak want we moeten gebruikers bij het

ontwerpen betrekken. Dat is een vorm van *citizen science*: wetenschap en technologie waarbij leken of patiënten meedenken over het ontwerp. Op vergelijkbare wijze word ik geïnspireerd door het concept van *citizen ethics*, waarbij de ethiek en moraal van leken en burgers serieus wordt genomen. Natuurlijk heeft de ethicus daar een rol, maar meer als een begeleider in een proces van reflectie waar haar of zijn expertise een zinvolle bijdrage aan kan leveren.

*Maar zo'n tracking app, hoe goed ontworpen ook, kan misbruikt worden of averechts werken. Het leidde in Zuid Korea tot stigmatisering van LHBTI'ers. Zij lieten zich niet meer testen op corona.*⁴

Natuurlijk, niet elke techniek is per definitie goed. Maar de vraag is niet ja of nee, maar hoe! Als je begint met de binaire stand van wel of niet, dan misken je dat je techniek ook kunt aanpassen en anders kunt inbedden. Wat daar in Zuid Korea gebeurde, willen we natuurlijk niet. Maar bereidheid van mensen om iets van hun privacy in te leveren uit solidariteit met de gezondheid van anderen, vind ik een mooie gedachte die relevant is voor de individualistische, westerse mens. Mijn UNESCO-werk leert me dat elders in de wereld vaak fundamenteel anders wordt gedacht over autonomie en privacy. De basis is daar vaak de gemeenschap waartoe men behoort en waar je als individu je plek in moet vinden. Woorden als autonomie en individu hebben dan een andere betekenis. Dat speelde ook bij die appathon.

Leg eens uit?

Ik was vooraf heel bezorgd over de surveillancestaat die zou kunnen ontstaan. Maar het blijkt dat je de onvolkomenheden over data-opslag of plaatsbepaling kunt oplossen. Je kunt het daarmee anders framen, zodat solidariteit, surfend op een individualistisch wereldbeeld, gefaciliteerd wordt. Dat prefereer ik boven het plaatsen van een hek om autonomie en privacy. Ik denk dat het vertrouwen kan worden bevorderd door te laten zien dat het niet gaat om commerciële partijen die winst willen maken en iets met onze data kunnen, maar dat het gaat om een initiatief van de gemeenschap, van de staat, dat ons allemaal zou kunnen helpen. Als er dan toch bron- en contactonderzoek moet komen, nadat ik kuchend bij de dokter

zat, dan wil ik niet een schuldgevoel oplopen omdat ik onwetend via de Albert Heijn de halve wijk besmet heb. Het zou mij, denk ik, wel over de streep trekken om zo'n app op mijn telefoon te zetten.

Je vertelde eerder over kunstmatige intelligentie

*toepassingen waaraan je werkt. Ons gedrag wordt steeds meer gemedieerd door algoritmes. Hoe verhoudt zich dat tot menselijke verantwoordelijkheid? Dat is een cruciale vraag. Technologie en kunstmatige intelligentie (artificial intelligence, AI) in het bijzonder, grijpt aan op ons denken, op onze geest. Dat is anders dan bij een auto of fiets. Het is vergelijkbaar met de opkomst van de boekdrukkunst die wetenschap en technologie mogelijk maakte en de wereld en ons denken veranderde omdat de kennis tot ieders beschikking kwam. De impact van AI gaat verder omdat in algoritmes en datasets onvermijdelijk vooroordelen zitten. Om verantwoordelijkheid te kunnen nemen voor besluiten die je in interactie met zo'n systeem neemt, moet je begrijpen hoe het tot zijn adviezen komt. Daarnaast heeft AI effect op onze interpretatiekaders, en daar is nog relatief weinig aandacht voor in de ethiek. Die technologische bemiddeling, ofwel mediatie, fascineert mij zo. Wij staan niet neutraal in de wereld maar worden door technologie beïnvloed. Een voorbeeld is het seksisme in *voice assistance* apps door het gebruik van altijd onderdanige vrouwenstemmen.*

Als technologie onze kijk op wereld meebepaalt, hoe moeten we daar dan mee omgaan?

Ik ben niet bang voor de gedachte dat wij deels bepaald worden door technologie; dat is altijd al zo geweest. De kunst is om die bepaaldheid te leren zien. Ik word wat dat betreft geïnspireerd door Foucault, die duidelijk maakte dat vrijheid niet bestaat uit het weghouden van alle op jou werkende krachten, maar uit het leren ze te beheren. Het ging bij hem over passie. Het ontkennen daarvan is het miskennen van jezelf. Maar door erin te zwelgen en aan elke lust toe geven raak je jezelf ook kwijt. Je vormt jezelf als subject niet door je los te maken van die krachten maar door je eraan te verbinden. En zo zie ik dat ook voor technologie. Als technologie dat onmogelijk maakt, als je niet meer zelfstandig kunt kiezen en niet meer

kunt voorzien wat er gebeurt, dan wordt je een speelbal van de technologie, dan verlies je je menselijkheid. Maar ik zie dat nog niet gebeuren.

Wat betekent dit voor de coronacrisis vanuit het perspectief van Don Ihde en zijn theorie van relaties tussen mens en technologie, waarvan je in je werk veel gebruik maakt?

Door de coronacrisis komt er meer aandacht voor omgevingstechnologie. Die *tracking apps* zitten niet in ons lijf en we gebruiken ze ook niet direct. Ze zijn achtergrond, een nieuwe omgeving in ons bestaan. De neurowetenschappen laten zien dat mensen zich ontwikkelen in interactie met hun omgeving. Dus als die omgeving verandert, als die interactief wordt en in wisselwerking met jou treedt, verandert dat ook je denken. Ik denk dat door de coronacrisis het internet van de dingen, de smart environments, etc. een grote vlucht zullen nemen.

De crisis laat ook zien dat we kwetsbaar zijn. Ondanks onze technologie kan een micro-organisme de wereld platleggen. Maar, zoals Bruno Latour betoogt⁵, schept dat mogelijkheden voor verandering die ons op een presenteerblaadje worden aangereikt. Dat hele argument dat iets niet kan vanwege de economie, dat is gewoon totale onzin. Het kan prima. Sterker nog, de aankomende milieucrisis wordt waarschijnlijk veel erger dan wat we nu meemaken. Dus laten we er nu van leren.

Maar technologie is zelf ook kwetsbaar, zoals de hack met gijzelsoftware bij de universiteit van Maastricht vorig jaar liet zien. Moeten we niet minder afhankelijk van technologie willen zijn?

Die afhankelijkheid is niet nieuw. Wij zijn door en door technologische wezens. Zonder technologie is de mens niet te begrijpen. Ja, we zijn kwetsbaar, zoals ook onze recente UNESCO-verklaring over de coronacrisis laat zien.⁶ Die legt sterk de nadruk op de kwetsbaarheid van mensen in de lockdown. Kwetsbaarheid impliceert dat we goed maar niet alleen, naar wetenschappers moeten luisteren. Wetenschap is geen politiek, en politiek is niet hetzelfde als wetenschap. De rol van digitale technologie bij het heropenen van de samenleving, dus na de lockdown, moet daarom zorgvuldig ethisch doordacht

worden. Maar ik zou niet weten hoe voort te gaan zonder technologie. Seculier levensbeschouwelijk gesproken: technologie is ons lot. We kunnen niet anders leven dan met technologie. Dat lost niet onze kwetsbaarheid op maar brengt ons steeds nieuwe, technologisch gemedieerde vormen van kwetsbaarheid en nieuwe vormen van leven.

Bruno Latour suggereert na te denken over wat je wil opgeven in deze coronacrisis die ook een ecologische crisis is. In een Trouwinterview noemde je dit een 'digitaal vastentrommeltje'.⁷ Wat stop jij er in?

Dat is een goeie. Vrijwel iedereen vindt dat het met het milieu verkeerd gaat. Zwaar milieubelastend reizen kan eigenlijk niet meer. Ook ik ging voor één dag naar Tokio of New York. Het paste net in de agenda, dus ging je. Nu we leren digitaal te vergaderen kun je dat eigenlijk niet meer maken. Het is immoreel geworden. De crisis biedt een onverwachte kans daar iets aan te doen. We kunnen wel degelijk de economie opzetten en gedragspatronen veranderen. Terugkeren naar de oude situatie is onverantwoord. De crisis brengt ons veel schade toe en zal langdurig zijn, maar ze biedt ons ook kansen. Het zou jammer zijn als we die niet aangrijpen. De ellende zou allemaal voor niets zijn geweest.

Prof. dr. Ir. Peter-Paul Verbeek is techniekfilosoof aan de Universiteit Twente. Hij studeerde natuurkunde en filosofie en promoveerde op 'De daadkracht der dingen' bij prof. (em.) Hans Achterhuis waarin hij laat zien hoe technologie mede vormgeeft aan het menselijk bestaan. Hij ontving veni-, vidi- en vici-beurzen en werd in 2018 universiteitshoogleraar bij de Universiteit Twente. Hij is onder meer voorzitter van de UNESCO World Commission for the Ethics of Science and Technology en lid van verschillende nationale en internationale wetenschappelijke commissies.

Marieke Bak MSc MA is promovendus bij de afdeling Ethiek, Recht en Humaniora van het Amsterdam UMC (locatie AMC). Haar onderzoek richt zich op ethische vragen rondom biomedische technologie en innovatie, in het bijzonder het gebruik van big data. Dr. Sjaak Swart is verbonden aan de onderzoeksgroep Integrated Research on Energy, Environment and Society (IREES), Rijksuniversiteit Groningen.

Noten

1. Het interview vond plaats op 26 mei 2020.
2. Op 18 en 19 april 2020, vond een digitale ‘appathon’ plaats waar zeven teams hun prototypes van de *tracking app* publiekelijk konden presenteren en daarbij bevestigd werden door panels van experts. Zie ook: <https://www.youtube.com/user/minvws>
3. Zie bij.: <https://www.nrc.nl/nieuws/2020/04/14/wetenschappers-waarschuwen-voor-de-gevaren-van-corona-apps-a3996674>
4. Kester, S. (2020) Tweede corona-uitbraak voedt homofobie Z. Korea. *De Volkskrant*, 13 mei.
5. Latour, B. (2020) *Hoe voorkomen we dat we na de crisis terugvallen op ons oude productiesysteem?* Vert. E. Bosma en M. Hoogwout. Beschikbaar op: <https://www.vrij-links.nl/artikelen/hoe-voorkomen-we-dat-we-na-de-crisis-terugvallen-op-ons-oude-productiesysteem/>
6. Zie: <https://en.unesco.org/news/unesco-experts-urge-collective-responsibility-protect-vulnerable-persons-global-battle-against>
7. Van Dijk, M. (2020) ‘Deze pandemie is een ijkpunt in onze geschiedenis.’ *Trouw*, 16 mei.

Thema: Naar een morele agenda na de coronacrisis

Op zoek naar ‘het nieuwe normaal’. De ethicus als begeleider van een heroriëntatie op waarden

Suzanne Metselaar, Bert Molewijk en Guy Widdershoven

De coronacrisis vraagt om een heroriëntatie op waarden en praktijken in de gezondheidszorg en de samenleving. De ethicus kan hierbij een aanjagende en ondersteunende rol spelen. We schetsen hier drie voorbeelden gericht op de gezondheidszorg. Het eerste voorbeeld betreft perifere ziekenhuizen, het tweede een groot academisch ziekenhuis, en het laatste voorbeeld een grote zorgkoepel (eerstelijnszorg). Vervolgens gaan we kort in op wat deze rol betekent voor de positie en de bijdrage van de ethicus.

De coronacrisis zet alles *on hold*. Zoals de Franse wetenschapsfilosoof Bruno Latour al in het begin van de stadium van de crisis betoogde op het Franse kritische platform *Analyse Opinion Critique* (30 maart 2020): “De eerste les van het coronavirus is ook de meest verbazingwekkende: het is in feite bewezen dat het mogelijk is, binnen een paar weken, een economisch systeem op pauze te zetten, overal ter wereld en tegelijkertijd; een systeem waarvan men zei dat het onmogelijk vertraagd of (ge)heroriënteerd kon worden.” Dit biedt, aldus Latour, een unieke kans tot heroriëntatie op wat belangrijk voor ons is, en hij roept dan ook op tot reflectie en actie: “Dit is het moment waarop wij moeten handelen. (...) Nu is de tijd om de balans op te maken.”

Hoe geven we onze samenleving vorm in het licht van de fluctuaties van een pandemie die we de

komende jaren het hoofd moeten bieden? COVID-19 maakt op ongekende wijze onze wederzijdse afhankelijkheid zichtbaar, en drijft verdelings- en solidariteitsvraagstukken op de spits, zowel in de samenleving als specifiek in de gezondheidszorg, waarop wij ons hier zullen concentreren.

In de kritische reflectie op hoe de toekomst eruit zal én zou moeten zien, kan de ethicus op twee manieren een belangrijke rol spelen. Ten eerste kan de ethicus een *kritisch-normatieve* positie innemen ten aanzien van de (her)prioritering van de waarden en praktijken die bepalend zijn voor onze gezondheidszorg. De bijdragen van ethici in de media over knelpunten in de zorg zijn voorbeelden van deze agendering. Tineke Abma pleit er bijvoorbeeld voor ouderen een stem te geven in het bepalen van coronamaatregelen.¹ Ten tweede kan de ethicus een *katalyserende en ondersteunende* rol spelen in een dergelijke herijking van waarden door als ‘socratische vroedvrouw’ reflectie te bevorderen en de dialoog in de praktijk te faciliteren, zonder direct zelf een normatieve positie in te nemen. We betogen dat deze tweede rol minstens zo belangrijk is als de kritisch-normatieve rol en zullen ons hier tot de uitwerking van deze tweede rol beperken. Hieronder geven we drie voorbeelden uit onze eigen praktijk van de manier waarop de ethicus deze rol kan invullen.

Oproep tot een ‘brief aan onszelf’ in twee perifere ziekenhuizen

Binnen de ethiekcommissie van twee perifere ziekenhuizen, onder begeleiding van de ethicus (BM), werd nagedacht over hoe de medewerkers te helpen in de zoektocht naar ‘het nieuwe normaal’. In eerste instantie ging de aandacht uit naar zelf ervaren of bij collega’s waargenomen ‘problemen’, ‘knelpunten’, ‘verlies’ en ‘stress’. Vervolgens ging het gesprek vaak over welke waarden onder druk kwamen te staan. Vanuit de wens om op een andere manier en constructiever bij te dragen aan het samen zoeken naar ‘het nieuwe normaal’ besloot de commissie daarom een oproep te schrijven aan alle medewerkers met als titel: ‘Een brief aan onszelf’. In de brief werd gevraagd te reflecteren op welke waarden men tijdens de crisis heeft ervaren als belangrijk en welke van die waarden men zou willen behouden. Tijdens het schrijven van de oproep

werd samenwerking gezocht met andere partijen in de ziekenhuizen, zoals Personeelszaken.

In de oproep werden, naast de erkenning van de stress en de knelpunten, alle collega’s uitgenodigd om ook zelf een brief te schrijven, individueel of in teamverband, over welke waarden en werkwijzen men wilde behouden, welke minder aandacht verdienden, en welke juist hoger moesten worden geprioriteerd. Tot slot gaf de commissie handvatten over hoe men een dergelijke brief samen kon opstellen, en welke vragen men aan zichzelf en elkaar zou kunnen stellen. Door de verspreiding van de brief stimuleerde de commissie het proces van positieve heroriëntatie op waarden, zonder zelf specifieke waarden te bepleiten. Dit initiatief was in lijn met de visie op ethiekondersteuning binnen deze ziekenhuizen, namelijk dat ethiek niet uitbesteed kan worden aan een ethicus of een commissie, maar dat het iets van en voor alle medewerkers is.

Vorbereiding van de opschaling van reguliere zorg in een UMC

Door de maatregelen om zoveel mogelijk levens te redden tijdens de COVID-19 epidemie was in een universitair medisch centrum de reguliere zorg in het gedrang gekomen. Er was sprake van uitstel van ingrepen en minder verwijzingen naar de tweede lijn. Na de afvlakking van het aantal opnames van COVID-19 patiënten werd door de Raad van Bestuur een werkgroep ingesteld, bestaande uit hoofden van klinische afdelingen, om principes te formuleren voor de herstart van de reguliere zorg. Dit proces werd gefaciliteerd door een ethicus (GW).

Een gedeeld inzicht van de werkgroep was dat er nieuwe manieren van werken gezocht moeten worden. Daarbij werd verwezen naar de ervaring tijdens de opschaling van de IC-zorg die liet zien dat verandering mogelijk is als iedereen meewerkt. Dit leidde tot de prioritering van het principe van solidariteit: elke afdeling moet erop kunnen rekenen dat andere afdelingen hun best doen en elkaars inspanningen erkennen. Een ander inzicht was dat in de (her)verdeling van zorg niet alleen rekening moet worden gehouden met noodsituaties, maar ook met de schade die ontstaat wanneer een behandeling wordt uitgesteld. Dit leidde tot

het prioriteren van oncologische behandelingen en cardiochirurgie, maar ook het herstarten van niertransplantaties met levende donoren. De rol van de ethicus was hier de dialoog te stimuleren tussen de werkgroepleden door het stellen van vragen te bevorderen, met name over de waarden achter de voorgestelde werkwijzen. Daarnaast vatte de ethicus de discussies samen en hielp hij met het vertalen van overwegingen naar normatieve principes, zoals het genoemde principe van solidariteit.

Leiderschap in crisistijd: hoe verder als zorgkoepel?

Het derde voorbeeld betreft de inzet van een ethicus (SM) in verschillende sessies met leidinggevenden van een grote zorgkoepel (verpleeghuiszorg, thuiszorg, geestelijke gezondheidszorg en verstandelijk gehandicaptenzorg) waarbij gereflecteerd werd op 'leiderschap in crisistijd' en het ontwikkelen van een visie op 'het nieuwe normaal'. In de sessies werd onder begeleiding van de ethicus ingegaan op vragen als: Welke gewoonten of activiteiten zijn gestopt die u nu niet meer zou willen hervatten, welke ruimte creëert dit voor andere en nieuwe activiteiten, welke van de nu gestopte activiteiten wilt u juist wél voortzetten, en hoe kunt u uw medewerkers hierin faciliteren? De ethicus stimuleerde een gestructureerde en dialogische reflectie op deze vragen, alsook een open en onderzoekende gesprekshouding bij de deelnemers.

Een voorbeeld van een praktijk die men absoluut weer wilde oppakken, was het prioriteren van de eigen regie en (bewegings)vrijheid van cliënten in de dagelijkse zorg. Men constateerde dat tijdens het hoogtepunt van de epidemie de waarde 'veiligheid' en de norm 'besmettingen voorkomen' steeds voorrang kregen. Hoe schadelijk dit was voor zowel cliënten als zorgverleners die bijvoorbeeld verwarde en angstige nieuwe cliënten in quarantaine moesten plaatsen of cliënten moesten isoleren, terwijl dit niet aan hen uit te leggen viel (bijvoorbeeld vanwege een cognitieve beperking), was pijnlijk duidelijk geworden. De (bewegings)vrijheid en het vooropstellen van eigen regie in langdurige zorg werden hierdoor eens te meer ervaren als belangrijke verworvenheden van het laatste decennium. Hoe deze weer centraal te stellen – zonder oog te

verliezen voor besmettingsrisico's bij een opleving van COVID-19 – werd daarom samen onderzocht.

Ook constateerde men dat in de 'pre-corona' periode er weinig aandacht was voor de ondersteuning in de psychosociale behoeften van medewerkers. Omdat de zware belasting van zorgverleners tijdens de *outbreak* overduidelijk was geworden, werd daar nu wel aandacht aan besteed. Daardoor werd men zich bewuster van het belang van 'zorg voor de zorgenden', voor het welzijn van medewerkers, maar ook voor de kwaliteit en continuïteit van zorg. Aan de nieuwe ondersteuningsvormen en -momenten, zoals *peer support*, wil men daarom ook 'post corona' vasthouden.

Tot besluit

Deze drie voorbeelden laten zien dat de ethicus een rol kan spelen in het stimuleren en ondersteunen van een heroriëntatie op waarden in de zoektocht naar 'het nieuwe normaal'. In dit geval betreft het verschillende zorgorganisaties, maar dit kan uiteraard ook in andere domeinen van de samenleving. Gemeenschappelijk aan de drie voorbeelden is dat de ethicus enerzijds bereid is zich te engageren met dagelijkse praktijken in (zorg)organisaties en gesprekken daarover te ondersteunen, en anderzijds om niet inhoudelijk te sturen, of zich als 'waardenexpert' op te stellen (vanuit de eerdergenoemde kritisch-normatieve rol).

Niettemin zijn er wel procedurele waarden die de ethicus kan bewaken en stimuleren. Bijvoorbeeld door reflectie en dialoog te bevorderen en te structureren. Deelnemers hierbij aanzetten om de eigen normatieve positie kritisch te onderzoeken en deze op te schorten om zich te kunnen verplaatsen in andere perspectieven, is daarbij van essentieel belang. Tevens kan de ethicus erop aandringen om inclusief en democratisch tewerk te gaan in de heroriëntatie op wat belangrijk is voor een team, een organisatie of samenleving. Dit kan bevorderd worden door zoveel mogelijk 'stakeholders' te betrekken (denk hierbij ook aan patiënten of cliënten en hun naasten), en door oog te hebben voor hoe machtsverschillen gelijkwaardige inbreng in een dialoog in de weg kunnen staan, en deze verschillen te adresseren.

Voor een heroriëntatie op wat van belang is en hoe dit praktisch vorm kan krijgen, gaat het er om de

reflectie steeds weer terug te brengen naar de waarden, normen en/of principes die in het spel zijn, hoe deze ge(her)prioriteerd dienen te worden, en hoe activiteiten of werkwijzen hieruit voortkomen of juist worden gestaakt. De ethicus kan in dit onderzoeksproces navigeren en samen met de deelnemers tot zorgvuldige en heldere conclusies komen.

Reflexieve dialogen zoals in bovenstaande voorbeelden kunnen helpen stil te staan bij de indringende ervaringen tijdens de (eerste) piek van de epidemie. Het delen daarvan geeft lucht en schept energie om op een nieuwe manier naar de praktijk te kijken. In elk van de drie voorbeelden ontstond bijvoorbeeld bereidheid tot het samen zoeken naar nieuwe mogelijkheden om de zorgpraktijk in te richten. Het is een uitdaging die gezamenlijkheid en veranderingsgerichtheid vast te houden en niet vanuit een gewoonte terug te keren naar voorheen gebruikelijke werkwijzen.

Alle auteurs zijn verbonden aan de afdeling Ethiek, Recht & Humaniora van Amsterdam UMC.

Dr. Suzanne Metselaar is senior onderzoeker en medisch ethicus.

Prof. dr. Bert Molewijk is hoogleraar Klinische Ethiek Ondersteuning.

Prof. dr. Guy Widdershoven is hoogleraar Medische Ethiek & Filosofie.

Noten

1. <https://www.socialevraagstukken.nl/geef-ouderen-een-stem-in-de-coronamaatregelen/>

Berichten van het Rathenau Instituut

Tijs Sikma en Rosanne Edelenbosch

Het Rathenau Instituut stimuleert de publieke en politieke meningsvorming over de maatschap-pelijke aspecten van wetenschap en technologie. Het instituut doet onderzoek en organiseert debat over wetenschap, innovatie en nieuwe technologieën. Op deze plek komen lopende the-ma's en projecten aan de orde en een vooruitblik op zaken die bij het instituut in de pijplijn zitten.

Mondkapjes, bordjes die tot afstand manen, plastic afbakeningen bij kassa's; het zijn sinds enkele maanden dagelijks tastbare uitdrukkingen van een onzeker gevaar. Als je niet weet hoe iets gaat verlopen, kun je moeilijk gerichte maatregelen nemen. Het is mede daarom dat bij ernstige risico's waarover aanzienlijke (wetenschappelijke) onzekerheid bestaat, de overheid voorzorg als uitgangspunt hanteert: 'Better safe than sorry'. In de omgang met ernstige risico's, zoals bij de regelgeving van giftige stoffen en de aanpak van milieuschade, is dit principe als voorzorgsprincipe een belangrijk uitgangspunt. Bij twijfel dienen publieke belangen als volksgezondheid of het milieu altijd voorop te staan, zo is de gedachte.

Ook innovatie kan gepaard gaan met onzekere risico's op ernstige en onomkeerbare schade. Maar vanuit met name de industrie is er vaak kritiek op de toepassing van het voorzorgsprincipe bij de ontwikkeling van technologie; legt de nadruk op voorzorg geen rem op technologische vooruitgang? En is niet juist innovatie dé manier om toekomstige uitdagingen op te lossen? Ook voor een morele agenda voor het post-corona tijdperk is de vraag hoe we omgaan met de onzekere risico's van technologie relevant.

Het Rathenau Instituut is in dit kader betrokken bij het Europese RECIPES project, waarin we samen met tien onderzoekspartners manieren ontwikkelen om de toepassing van het voorzorgsprincipe beter te rijmen met de maatschappelijke kansen van innovatie. Het RECIPES onderzoek laat zien waarom

het principe niet een rem, maar juist een katalysator kan zijn voor innovatie die ten goede komt aan maatschappelijke uitdagingen. Sterker nog, in onze snelle en geglobaliseerde wereld is de betekenis van het voorzorgsprincipe in de context van technologieontwikkeling juist belangrijker geworden. Verschillend Rathenau onderzoek laat hiervoor vijf redenen zien.

Ten eerste gaan nieuwe kennis en technologie gepaard met nieuwe onzekerheden. We kunnen met technologie invloed uitoefenen op de wereld, maar verzekeren onszelf daarmee niet noodzakelijkerwijs van een betere toekomst. In toenemende mate worden we geconfronteerd met de onzekere risico's die wetenschap en technologie zelf met zich meebrengen. Neem bijvoorbeeld de PFAS-crisis van 2019.

Ten tweede is de impact van nieuwe technologie groter dan ooit tevoren en daarmee ook onze verantwoordelijkheid deze in goede banen te leiden. Het moet voorkomen worden dat de impact van technologie op de wereld (mens, dier en natuur) destructief of negatief is. De impact van nieuwe technologieën is bovendien vaak langdurig en verspreid over een grote ruimte vanwege mondiale ketens. Een deel van radioactief afval blijft bijvoorbeeld meer dan tienduizend jaar gevaarlijk en ongecoördineerde controle op dit afval brengt wereldwijde veiligheidsrisico's met zich mee.

Op de derde plaats laat de wetenschap ook steeds meer zien hoe sterk we als mensen afhankelijk zijn van de wereld, de natuur en het klimaat. Tegelijkertijd is ons vermogen om onze impact hierop te voorspellen in veel gevallen beperkt. De verandering van het klimaat heeft bijvoorbeeld grote effecten op onder andere onze voedselvoorziening, de verspreiding van ziektes en de leefbaarheid van gebieden. Het klimaatvraagstuk maakt duidelijk hoe beperkt het menselijk vermogen is om hier tijdig op te anticiperen en hier kordaat gezamenlijk besluiten over te nemen.

Ten vierde toont onderzoek aan dat zowel technologische vooruitgang als innovatie profiteren van maatschappelijke begeleiding. Het gebruik van drones in het openbaar gaat bijvoorbeeld pas goed als het past binnen de bestaande wetgeving en als omstanders zeker weten dat een drone niet zomaar op hun hoofd kan vallen.

Tot slot vraagt de grote impact van nieuwe technologieën en wetenschap, en de toenemende macht

van de ontwikkelaars ervan, om democratische tegenmacht. Op verschillende terreinen komen initiatieven op die laten zien dat er vraag is naar een grotere betrokkenheid van burgers bij de vormgeving van nieuwe technologieën en bij innovatieprocessen. Burgers nemen bijvoorbeeld deel aan burgerinitiatieven voor het delen van (medische) data of participeren in living labs.

Deze vijf ontwikkelingen sporen aan tot het inbouwen van zorgvuldigheid, deliberatie, reflectie en anticipatie in innovatieprocessen. Hiermee kan het voorzorgsprincipe ruimte geven aan vernieuwing binnen innovatieprocessen; bijvoorbeeld door van begin af aan te anticiperen op mogelijke schadelijke effecten, waarden centraal te stellen in het ontwerp van de technologie en ruimte te maken voor gesprekken met wetgevers en toekomstige gebruikers.

In de komende anderhalf jaar zullen we met korte artikelen verslag doen van de resultaten van het RECIPES onderzoek. Zie voor een overzicht van onze activiteiten in dit kader de RECIPES project-pagina op de Rathenau website en de website van het Europese RECIPES consortium.

Nieuws van het Centrum voor Ethiek en Gezondheid

Myrthe Lenselink en Lotte Welling

Het Centrum voor Ethiek en Gezondheid (CEG) signaleert nieuwe ontwikkelingen op het snijvlak van ethiek, gezondheid en beleid.

Het CEG brengt geregeld signalementen uit en organiseert bijeenkomsten, waarbij u uiteraard van harte welkom bent. De website van het CEG (www.ceg.nl) is een bron van informatie over ethische thema's. U vindt hier alle publicaties evenals actuele informatie over bijeenkomsten. In deze bijdrage geven wij een toelichting op lopende projecten en aankomende bijeenkomsten.

Publicatie: drieluik 'ethiek van e-health' compleet

Op 30 juni 2020 heeft het CEG de signalementen 'Robotisering in de langdurige zorg' en 'Sensoren in de thuissituatie' gepubliceerd. Eerder verscheen al het signalement 'Gezondheidsapps en wearables'. Hiermee is het drieluik 'ethiek van e-health' compleet. Naar aanleiding van het drieluik heeft het CEG haar visie op de verdere ethische ontwikkeling van e-health geformuleerd in een overkoepelende boodschap. Dit document is tezamen met de signalementen aangeboden aan minister Hugo de Jonge van Volksgezondheid, Welzijn en Sport.

De verwachtingen van e-health toepassingen blijken hooggespannen; uit huidige beleidsdocumenten valt een groot optimisme af te leiden over hoe technologie maatschappelijke vraagstukken gaat oplossen. Zo moeten apps en wearables mensen meer regie geven over hun gezondheid, zouden robots helpen tegen eenzaamheid en moeten sensoren mensen langer zelfstandig thuis gaan laten wonen. Ook tijdens de coronacrisis wordt e-health gepresenteerd als een snelle oplossing voor prangende kwesties.

In de huidige praktijk blijken deze verwachtingen vooralsnog niet altijd te kunnen worden waargemaakt. Zo zijn er nog nauwelijks robots die daadwerkelijk handen aan het bed kunnen bieden en zijn er diverse e-health applicaties waarvan de kwaliteit en de betrouwbaarheid momenteel nog onvoldoende is.

Het kunnen realiseren van de ambities is niet alleen afhankelijk van technologische ontwikkeling en voldoende financiering. Er zijn verschillende belangen in het geding. De waarden die achter deze belangen schuilgaan kunnen uiteenlopen en soms elkaar uitsluiten. Een goede balans vinden tussen de verschillende belangen kost tijd en vergt een proces van experimenteren, leren, evalueren en aanpassen.

Het CEG signaleert dat de ontwikkeling van e-health technologie vaak gestimuleerd wordt door initiatieven van buiten de zorg. Deze 'technology push' zorgt niet altijd voor een goede aansluiting bij de behoeften en belangen in de zorgpraktijk. Het CEG stelt dat belangen van private bedrijven niet de overhand mogen krijgen. Om deze technology push te veranderen in wenselijke en effectieve ondersteuning van technologie moeten de gebruikers betrokken worden in de ontwikkelfase (i.e. co-creatie of co-design). Bovendien moet de technologie een zodanig flexibel design hebben dat ook afstemming op de behoefte van de individuele gebruiker mogelijk blijft.

Regelmatig is de angst geuit dat technologie de zorgverlener gaat vervangen, maar de e-health signalementen laten een genuanceerder beeld zien. De technologie is een aanvulling op de reguliere 'mens tot mens' zorg, een verlengstuk van de zorgverlener. Toch signaleert het CEG ook waarden en ethische dilemma's die door gebruik van e-health technologie worden uitvergroot en die nieuwe dimensies toevoegen aan ons begrip van goede zorg. Zo is het netwerk van mensen die iets te maken hebben met zorg uitgebreider en informeler geworden. Het CEG ziet hierin een rol voor de (decentrale) overheid om onderzoek te faciliteren naar manieren waarop belangrijke waarden als privacy en autonomie ook in het informele zorgnetwerk kunnen worden gewaarborgd.

Het CEG pleit ervoor om de toepassing van e-health technologie te behandelen als een doorlopend experiment en niet als een uitontwikkeld product. Pas tijdens gebruik blijkt wat de werkelijke

effecten van de technologie zijn, welke waarden het belichaamt en waar het mogelijk botst met andere belangrijke waarden binnen de zorg. Het CEG erkent dat er diverse pilots en living labs in Nederland zijn, maar dat deze experimenteerruimtes helaas vaak maar voor korte duur operationeel zijn. Bovendien zijn de meeste subsidies gericht op het bedenken van nieuwe technologie en korte termijn evaluaties. Hierin spelen wetenschappers en ontwikkelaars een rol, maar van beleidsmakers en onderzoekfinanciers mag worden gevraagd om het belang van impactmetingen en langetermijnonderzoek beter te borgen, bijvoorbeeld door dit integraal onderdeel te laten uitmaken van e-health subsidies.

Aankondiging: 8ste Els Borst Lezing

De Els Borst Lezing is een initiatief van het CEG en wordt dit jaar voor de 8ste keer georganiseerd in de Week van reflectie, eind november. Meer informatie kunt u vanaf begin juli vinden op onze website.

Om op de hoogte te blijven van de werkzaamheden van het CEG kunt u zich op www.ceg.nl inschrijven voor de nieuwsbrief. Eventuele vragen kunt u richten aan info@ceg.nl.