

Is die sorg om lewenskwaliteit die moeite werd?

Is the concern with quality of life worthwhile?

ANTON A. VAN NIEKERK

Sentrum vir Toegepaste Etiek
Departement Filosofie
Universiteit van Stellenbosch
AAVN@SUN.AC.ZA



Anton van Niekerk

ANTON VAN NIEKERK is professor in en voorsitter van die Departement Filosofie en direkteur van die Sentrum vir Toegepaste Etiek aan die Universiteit van Stellenbosch. Hy spesialiseer veral op die terreine van die Bio-etiek, Godsdiensfilosofie en Filosofie van die Menswetenskappe, en is 'n (deur die NNS) B-geëvalueerde navorser. Hy is die skrywer, medeskrywer en redakteur van 17 boeke en meer as 100 vakwetenskaplike artikels en boekhoofstukke. Onder sy bekendste boeke tel *Rasionaliteit en relativisme: op soek na 'n rasionaliteitsmodel vir die menswetenskappe* (1992), *Geloof sonder sekerhede: besinning vir eietydse gelowiges* (2005) en *Ethics and AIDS in Africa: the challenge to our thinking* (2005). Hy het die US se Kanseliersmedalje in 1980 en die Stalsprys vir Filosofie in 1995 verower. Hy is voorsitter van die Direksie van die Ethics Institute of South Africa (EthicSA), 'n lid van die Etiekkomitee van die Mediese Navorsingsraad en 'n direkteur van die International Association of Bioethics. Hy was ook voorheen President van die Wysgerige Vereniging van Suider-Afrika, redakteur van die *South African Journal of Philosophy* en lid van die Raad van die Universiteit van Stellenbosch. Hy het ongeveer 40 referate by internasionale vakkongresse gelewer, en was tot op hede die studieleier van 51 voltooide magistertesisse en promotor van 13 voltooide doktorsale proefskrifte.

ANTON VAN NIEKERK is professor and chair of the Philosophy Department and director of the Centre for Applied Ethics at the University of Stellenbosch. He specializes in the fields of Bioethics, Philosophy of Religion and Philosophy of the Human Sciences. He is the author, co-author and editor of 17 books and more than 100 peer reviewed journal articles and book chapters. He holds a B-rating as researcher by the NRF. Amongst his best known books are *Rasionaliteit en relativisme (Rationality and relativism)* (1992), *Geloof sonder sekerhede: besinning vir eietydse gelowiges (Faith without certainties: reflection for modern-day believers)* (2005) and *Ethics and AIDS in Africa: the challenge to our thinking* (2005). He was awarded the Chancellor's Medal of Stellenbosch University in 1980 and the Stals Prize for Philosophy in 1995. He is chairperson of the Board of the Ethics Institute of South Africa (EthicSA), member of the Ethics Committee of the Medical Research Council and a director of the International Association of Bioethics (IAB). He is a former President of the Philosophical Society of Southern Africa, a former editor of the *South African Journal of Philosophy* and a former member of the council of the University of Stellenbosch. He has delivered some 40 papers at international conferences and has supervised 51 completed masters and 13 completed doctoral dissertations.

ABSTRACT***Is the concern with quality of life worthwhile?***

This article investigates the question as to whether the concern with “quality of life” is worthwhile. It is well known that quality of life issues are quite prominent in the field of Bioethics, where it normally crops up in situations where questions concerning possible euthanasia or physician assisted suicide are raised. The Terry Schiavo affair is a case in point. In health care management, quality of life issues are often related to calculations of so-called QALY’s or “quality adapted life years”. QALY’s are indicative of a blatantly utilitarian management tool in health care systems, as formulated by Thompson: “QALY’s provide a common currency to assess the extent of the benefits gained from a variety of interventions in terms of health-related quality of life and survival for the patient. When combined with the cost of providing the interventions, cost-utility ratios result; these indicate the additional costs required to generate a year of perfect health (one QALY). Comparisons can be made between interventions, and priorities can be established based on those interventions that are relatively inexpensive (low cost per QALY) and those that are relatively expensive (high cost per QALY)” (as quoted by Rapley 2003: 143). QALY’s and related concepts that are utilised to establish “quality of life” and the extent to which such notions can help us to make difficult decisions in the clinical setting, are briefly discussed. It is then pointed out that, in terms of the acceptance of the so-called “Pollyanna Principle”, people are often under the impression that their lives have more worth than is actually the case. Quality of life is no necessity in view of the evolutionary requirements of human survival. This is one of the reasons why the search for political policy in terms of concerns about “the general/public interest” constitutes problems, as has been argued by Karl Popper. The notion of “the general interest” presupposes that people can indeed agree on a standard of life quality that is acceptable to all, and that is highly debatable. The author also discusses aspects of David Benatar’s recent book Better never to have been, in which it is argued that existence is always a harm and that the extinction of sentient life is, consequently, the only moral desideratum. Attention is paid to Benatar’s argument in connection with the alleged “asymmetry of (the presence and absence) of pain and pleasure”, and the way Benatar adapts traditional utilitarianism in this respect. This leads to a stance on abortion that is “pro death”, in contradistinction to the more well-known “pro-life” stance. The author’s conclusion is that the concern for quality of life is, in the end, quite futile; it is impossible to expect that consensus on the requirements of life quality could ever be found, mainly because the content bestowed on this concept is so very subjective. It is much more prudent to concern oneself with the question, not about the quality of life, but rather of the meaning of life. A meaningful life is one with a plot or a focus that can be reconstructed in a narrative – a narrative not always construed by the author of a life, but often by other people, for example descendants of the person. Examples of lives that must, without doubt, be regarded as very meaningful, though often devoid of much quality, are discussed in the article. Specific examples include Julius Caesar, Winston Churchill, Franklin D Roosevelt and Nelson Mandela. An argument is developed which claims that the quest for meaning in life is directly proportional to the extent to which one’s life is devoted, not to one’s own interests, but to the interests of others.

KEY WORDS: Quality of life, meaning of life, quality adapted life years (QALY’s), David Benatar, Pollyanna Principle, Karl Popper, Utilitarianism, Terry Schiavo, Richard Dawkins, asymmetry of pain and pleasure.

TREFWOORDE: Lewenskwaliteit, lewensin, kwaliteitsaangepaste lewensjare (QALY’s), David Benatar, Pollyanna beginsel, Karl Popper, utilitarisme, Terry Schiavo, Richard Dawkins, asimmetrie van pyn en plesier.

OPSOMMING

In hierdie artikel word die sorg om lewenskwaliteit aan 'n kritiese analise onderwerp. Aandag word geskenk aan hoe hierdie sorg opduik in bio-etiese diskussies soos die Terry Schiavo-geval. Aandag word geskenk aan die wyse waarop die begrip “quality adapted life years” (QALY's) inhoud gee aan die begrip lewenskwaliteit, en aan hoe dit gebruik word om besluite oor toegang tot, byvoorbeeld, intensiewe eenhede te fasiliteer. David Benatar se argument dat om te lewe, is om skade op te doen, en dat dit daarom beter is vir alle lewe om te verdwyn, word aan 'n kritiese analise onderwerp. Uiteindelik kom die skrywer tot die gevolgtrekking dat, vanweë die vervlietende en onstabiele betekenis wat mense geneig is om aan die begrip “lewenskwaliteit” te heg, dit futiel is om deurslaggewende inhoud aan dié begrip te probeer gee. Dit is van veel meer waarde om ons sorg te maak oor die begrip “lewensin” as “lewenskwaliteit”. Dit word aangetoon dat die lewens van mense waaroor daar weinig twyfel is dat hulle lewens veel sin gehad het, in die meeste gevalle min lewenskwaliteit gehad het. 'n Argument word gekonstrueer wat aantoon dat 'n sinvolle lewe 'n lewe is wat juis min gesteur is oor kwaliteit en wat in hoofsaak bestaan uit die beskikbaarstelling van sigself aan die belange van ander.

Die begrip “lewenskwaliteit” vra opnuut die aandag van wysgerige besinning. Dit is redelik gemeenplaisig om te beweer dat mense nie vrede het met die blote feit van hul bestaan nie. Die lewe wat ons lei is, anders as vir die meeste diere, nie bloot *Gabe* nie, maar ook *Aufgabe*; nie bloot feit nie, maar ook opdrag, nie bloot iets wat ons aantref en waarin ons onwillekeurig en sonder keuse in opgeneem word nie, maar 'n *taak* wat ons self opneem of ter hand neem en waaraan ons, in die veelvoud van projekte waaruit die lewe bestaan, beslag gee of probeer gee (vgl. Rossouw 1980: 15-19). Kortom, eerder as om bloot te bestaan, soek ons na 'n lewe met kwaliteit, ten spyte van die feit dat honderde miljoene mense 'n lewe lei wat deur tipiese Westerlinge beskou sal word as 'n volledig kwaliteitlose worsteling onder die broodlyn. Trouens, dit is 'n oorvereenvoudiging om die diskrepansie tussen ryk en arm die maatstaf vir die onderskeiding tussen 'n hoë en 'n lae kwaliteit lewe te maak. Ryk mense ly soms (in elk geval in hul eie estimasie) baie lae kwaliteit lewens, terwyl die persepsie by talle arm mense bestaan dat hul lewens hoë kwaliteit het.

Die sorg om lewenskwaliteit is egter veel meer as 'n bloot algemene wysgerige kwessie. 'n Oordeel oor lewenskwaliteit het in die tweede helfte van die 20ste eeu inderwaarheid 'n noodsaaklike vereiste vir die effektiewe bestuur van gesondheidsdienste geword. Lewenskwaliteit is 'n sentrale oorweging of sorg in die debat oor sogenaamde “end-of-life” kwessies, soos eutanase en geassisteerde dood. Hierdie debat het drie jaar gelede (2005) opnuut vlamgevat na aanleiding van die traumatiese gebeure rondom Terri Schiavo, 'n Amerikaanse vrou wat vir 15 jaar bloot vegetatief bestaan het (in “permanent vegetative state (PVS)”). Toe haar man, Michael, in Maart 2005, na twee vorige mislukte pogings, daarin slaag om 'n hofbevel te kry wat haar versorgers sou magtig om haar aarvoeding te beëindig sodat sy (effektief van honger) kon sterf, het daar 'n onverkwiklike hofstryd tussen hom en haar ouers ontstaan wat soveel publisiteit ontlok het dat dit weergalm het tot in die Amerikaanse kongres en selfs aanleiding gegee het tot 'n dramatiese ondertekening van 'n wet deur pres. Bush 1:30 die oggend van 21 Maart 2005 nadat hy sy paasvakansie daarvoor onderbreek het.¹ Aan die hart van hierdie kwessie was 'n oordeel oor lewenskwaliteit; Michael Schiavo se argument was dat daar geen regverdiging vir die voortsetting van Terri se lewe was nie

¹ Vgl. oor hierdie gebeure Van Niekerk 2005a.

in die lig van haar totale gebrek aan lewenskwaliteit, terwyl haar ouers sekere van haar (volgens medici) onwillekeurige gesigsuitdrukking, wat soos 'n glimlag gelyk het, geïnterpreteer het as 'n uitdrukking van haar voortgesette belang by die kontinuering van haar eie lewe.

Die geval van Terri Schiavo is uitsonderlik en het waarskynlik daarom wêreldwye reaksie ontlok. Feit bly dat die kwessie rondom lewenskwaliteit met veel meer prominensie op die daaglikse agenda van medici en gesondheidsorgbestuurders staan as wat die breë publiek besef. Daar moet byvoorbeeld elke dag in die meeste hospitale in Suid-Afrika besluite geneem word oor toelatings tot die intensiewe eenhede van hospitale. Die skaarste aan mediese hulpbronne bring mee dat waardeoordele oor lewenskwaliteit gevel moet word ten einde besluitneming oor toegang tot bronne te fasiliteer. Verskeie sisteme waarop hierdie besluitneming gegrond word, is reeds ontwikkel, waarvan sogenaamde "QALY's" (*quality adapted life years*) die bekendste is (vgl. hieroor Smith 2008).

QALY's (kwaliteit-aangepaste lewensjare) is ontwerp om die netto effektiwiteit van terapeutiese ingryping te bepaal deur sowel kwalitatiewe as kwantitatiewe oorwegings in ag te neem wanneer besluite oor toegang tot skaars mediese hulpbronne geneem word. Dit verteenwoordig 'n ekstreme instansie van die toepassing van 'n utilitaristiese stelsel van waardebeoordeling vir die doeleindes van beleidsvorming.² In die berekening van QALY's sien ons, met ander woorde, 'n onbeskaamde utilitaristiese bestuurstelsel – 'n stelsel wat die grootste voordeel vir die meeste mense wat daarby kan baat – in operasie stel. Phillips en Thompson voer in hierdie verband aan:

QALY's provide a common currency to assess the extent of the benefits gained from a variety of interventions in terms of health-related quality of life and survival for the patient. When combined with the cost of providing the interventions, cost-utility ratios result; these indicate the additional costs required to generate a year of perfect health (one QALY). Comparisons can be made between interventions, and priorities can be established based on those interventions that are relatively inexpensive (low cost per QALY) and those that are relatively expensive (high cost per QALY) (aangehaal deur Rapley 2003: 143).

Die kwaliteit van 'n lewensjaar word dus as die basiese eenheid van berekening gebruik, en om eenvormigheid te verseker word lewenskwaliteit met behulp van 'n ekonometriele taksering numeries gekwantifiseer. Kwaliteit-aangepaste lewensjare word bepaal en opgeweeg teen die koste van ingrypings wat statisties, op grond van die aantal geskatte oorblywende gesonde lewensjare wat gewen kan word, vasgestel kan word.

Die waarde van 'n QALY word hoofsaaklik gebaseer op *Rating scales (RS)*, *Time trade-off (TTO)* en *Standard gamble (SG)*. "Rating Scales" word gebaseer op Von Neumann Morgenstern se utilitaristiese teorie in terme waarvan fisiese, psigologiese en funksionele status beoordeel en getakseer word op 'n skaal tussen 1, wat goeie gesondheid verteenwoordig, en 0, wat die dood verteenwoordig. "Time trade-off" is die algemeenste metode tans in gebruik om die waarde van 'n lewensjaar te bepaal en vereis dat 'n persoon se bereidwilligheid om lewensjare op te offer ter wille van goeie gesondheid, bepaal word. "Standard gamble" vereis die bepaling van die mate waartoe 'n pasiënt 'n verhaaste pynlose dood sal oorweeg (en verkies) ter wille van korter termyn verbeterde gesondheid (Breitenbach 2006: 64).

Die feit dat lewenskwaliteit op bogenoemde wyse bedink en in terme van utilitaristiese gesondheidsorgbestuursmodelle selfs gekwantifiseer word, veronderstel deurgaans dat die lewe iets is met besondere waarde, en dat die strewe na lewenskwaliteit bloot die te verwagte uitvloeisel

² Ek maak in my bespreking van QALY's onder andere gebruik van gedeeltes van die ongepubliseerde MPhil-tesis van my student Maritza Breitenbach (2006).

is van 'n natuurlike neiging by mense om die kwaliteit van dit wat hulle reeds as 'n besondere – sommige sou selfs wou beweer die hoogste – waarde besit, kwalitatief te verbeter.

Dit is egter 'n ernstige vraag of daar in die algemeen van ons lewens gesê kan word dat dit van hoë kwaliteit is. Wat wel waar is, is dat mense dikwels geneig is om te meen dat hulle lewens hoë kwaliteit het. Dit is, volgens outeurs soos Matlin en Stang (1978), in hoofsaak die gevolg van 'n algemeen psigologiese disposisie wat hulle die “Pollyanna Principle” noem. Dit verwys na Eleanor Porter se boek (Porter 1927) oor Pollyanna, wat in die sestigerjare van die vorige eeu ook verfilm is met Halley Mills in die hoofrol. Pollyanna was 'n dogtertjie wat onder moeilike omstandighede geleef het, maar altyd die sonskynkant van 'n saak gesien het. Om dit in terme van 'n ander idioom te verduidelik: Pollyanna is die verpersoonliking van die mens wat altyd die silwer rant van die donker wolk raaksien – wat trouens maklik sal ontken dat daar hoegenaamd 'n donker wolk is. Die meeste mense is verstommend maklik geneig om Pollyanna-interpretasies van hul eie lewens te maak; om te reken dat dinge glad nie so sleg is nie – dat dit eintlik heel skafliek met hulle gaan, terwyl dit baie ver van die waarheid is. Dit blyk onder meer uit die wye verskeidenheid van meesal positiewe antwoorde wat die meeste mense verskaf in hul response op die (waarskynlik) mees algemene vraag wat mense elke dag moet beantwoord, naamlik: “hoe gaan dit?” Mense erken bitter selde dat dit sleg met hulle gaan. Antwoorde op genoemde vraag wissel vanaf die gemeenplasinge “goed dankie”, of “skafliek dankie”, tot by meer oorspronklike variasies soos “uitgespaar”, of selfs “die een sukses op die ander, dankie”!

Daar is talle voorbeelde van die houvas van die Pollyanna beginsel op mense. Is arm mense altyd en noodwendig die ongelukkigstes in die samelewing? Middelklasmense (soos waarskynlik die meerderheid lesers van hierdie artikel) mag wel so dink. Maar dis 'n projeksie. 'n Besoek aan 'n plakkerskamp lewer dikwels die teenoorgestelde ervaring op. Die skrywer van hierdie artikel het al meermale op sulke besoeke meer spontane lewensvreugde onder talle van die inwoners aangetref as in die middelklaswoningbuurt op Stellenbosch waar hy al meer as 20 jaar woon. Miskien, so lui die argument in hierdie verband, is hierdie arm mense se spontane lewensvreugde 'n aanduiding van geluk. Dit kan egter nie 'n aanduiding van lewenskwaliteit wees nie – reeds 'n vroeë aanduiding (dit is vroeg in terme van die argument wat uiteindelik in hierdie artikel aangevoer sal word) dat geluk en lewenskwaliteit nie met mekaar verwar moet word nie.³

Dit is verstommend hoeveel tyd en energie ons amper daaglik daaraan spandeer om die belewenis van die oomblik kwalitatief te verbeter. Is daar iemand wat met erns sou kon aanvoer dat sy of haar lewe van so 'n aard is dat die genieting of euforie van die oomblik hier en nou gerus net ad infinitum voortgesit kan word? Soveel tyd en energie word elke dag opgeneem deur ons pogings om situasies of ervarings van ongemak, ongerief of selfs pyn te voorkom of te oorkom. Honger is alle lewende wesens, insluitende mense, se amper konstante metgesel; dit verg gemiddeld omtrent drie uur per dag om die toestand van honger wat almal ervaar te probeer uitskakel. Dit slaag hoogstens vir enkele ure op 'n keer. Dieselfde geld vir dors. Om nie te praat van die ongemak wat 'n mens se blaas en jou dermkanaal jou met gereelde tussenposes besorg nie. Voeg daarby die meeste mense se daaglikse ervaring van moegheid, stres, temperatuur-ongemak (jy kry voortdurend óf te koud óf te warm), en die behoefte om te krap waar dit juk. Dan praat 'n mens nog nie eers van al die dinge wat op 'n meer geestelik-psigologiese vlak mense se lewens daaglik vergal nie. Ons het almal immers ons sogenaamde “bad hair days”. Die meeste mense is en bly – tevergeefs – besorg oor hulle voorkoms. Daar is voortdurend spanning oor (byvoorbeeld) die sukses van die volgende lesing wat 'n mens moet gee of die besigheidstransaksie wat jy moet deursien. Daar is die ergernis van slapeloosheid en die angs wat meesal daarmee gepaardgaan. Die lewe is 'n omgewing

³ Ek het elders gehandel oor die vraag wat dit beteken om gelukkig te wees. Vgl. Van Niekerk 2003.

waarin die vrees dat jy weggelaat sal word uit die span, gespot sal word deur vriend en vyand, dat jou motor sal breek en jou geld sal opraak, jou geliefde jou sal bedrieg of verlaat, dat mense jou sal steur of jy in eensaamheid sal versink, 'n enorme hoeveelheid mense daaglik treiter en hul lewenskwaliteit aanvreet.

Dis daarby versoberend om herinner te word aan die energie wat 'n mens spandeer om al hierdie knaende, skynbaar eindelose manifestasies van ongemak of negatiewe gevoelens te bowe te kom. Om die waarheid te sê, die stryd om van al die negatiewiteit in ons lewens ontslae te raak, is so volgehoue dat die meeste mense dit amper nie eers meer agterkom nie; hulle dink al hoe meer daaroor as “deel van die lewe”.

Daar is dus 'n baie sterk argument wat aanvoer dat die hoë lewenskwaliteit wat baie mense meen dat hulle het, bloot die gevolg is van die houvas wat die Pollyanna Beginsel op hulle het. Mense doen eintlik glad nie so goed soos hulle dink nie. 'n Enorme deel van hul tyd en energie word gespandeer aan pogings om al die dinge wat die lewe op 'n daaglikse – selfs uurlikse – basis onaangenaam maak, teen te werk of reg te stel. Hiervan is al die tegnologie waarop mense aangewese is om tekortkominge in hul natuurlike disposisie of kapasiteit aan te vul, 'n sprekende bewys: brille, donker brille, kruisbande, truie, gehoorapparate, grimering, middels om grimering mee te verwyder, haargroeimiddels, haarverwydermiddels, aptytwekkers, eetlusdempers – mense is eenvoudig nooit tevrede nie. Die oorwegende indruk wat tereg geskep kan word van die meeste lewens, is dat hulle erg mank gaan aan kwaliteit.

Vanuit 'n evolusionistiese perspektief, is dit 'n ewe ernstige vraag of daar beweer kan word dat ons evolusie as spesie ons laat arriveer het in 'n toestand van verhoogde lewenskwaliteit. As dit waar is dat, soos Richard Dawkins beweer, ons liggame – soos die liggame van alle lewende organismes – slegs voertuie is waarbinne gene die beste oorleef, is dit ook duidelik dat die lewe van die mens kwalik bestem kon wees vir ongebreidelde genot. Wat vir die gene belangrik is, is niks anders nie as om te oorleef en om deur prokreasie hulself te repliseer. Skryf Dawkins: “Genes have no foresight. They do not plan ahead. Genes just *are*, some genes more so than others, and that is all there is to it” (Dawkins 1989: 24). En weer: “What is a single selfish gene trying to do? It is trying to get more numerous in the gene pool” (Dawkins 1989: 88).⁴ 'n Toestand van gearriveerde sielsgenot sou vir enige lewende organisme 'n sorgwekkende disinsentief wees om voort te plant. Pyn, ongemak en negatiewe ervarings is op die oog af almal belangrike insentiewe om verligting te soek in die seksdaad met sy (normaalweg) reprodktiewe gevolge, om sodoende die voortbestaan van die spesie te verseker. Om die waarheid te sê, dis 'n vraag of hierdie insig nie 'n sterk evolusionêre argument is teen die wenslikheid van alternatiewe reprodktiewe tegnologieë soos *in vitro* fertilisasie en kloning nie.

In 'n onlangse boek gaan die Suid-Afrikaanse filosoof van die Universiteit van Kaapstad, David Benatar, so ver om sy boektitel sistematies te verdedig: “Better never to have been”; dis beter om nooit te geleef het nie, as om te leef (Benatar 2006). Benatar bestry in hierdie boek die onkritiese aanname van die meeste mense dat hulle geen kwaad doen deur mense via reprodksie in die lewe te bring nie, of dat om te lewe altyd vir die persoon wat lewe meer voordelig is as om nie te lewe nie. Sy argument is nie dat bestaan noodwendig skadelik is vir diegene wat lewe nie. 'n

⁴ Vergelyk ook die volgende passasie uit Dawkins: “A gene travels intact from grandparent to grandchild passing straight through the intermediate generation without being merged with other genes...a gene...does not grow senile; it is no more likely to die when it is a million years old than when it is only a hundred...The genes are the immortals, or rather, they are defined as genetic entities that come close to deserving the title. We, the individual survival machines in the world, can expect to live a few more decades. But the genes in the world have an expectation of life that must be measured not in decades but in thousands and millions of years” (Dawkins 1989: 34).

Lewe wat slegs goed en geen kwaad ken nie, is wat hom betref, nóg skadelik, nóg voordelig. Maar geen werklike lewe is so nie. Alle instansies van menslike lewe waarmee ons te make kry, bevat sowel kwaad as goed.

As 'n mens konsekwent wil wees oor die wenslikheid daarvan dat kwaad of lyding vermy behoort te word, moet ons volgens Benatar aanvaar dat die enigste manier om dit reg te kry, is om nooit te bestaan nie. Dit is slegs bestaande wesens wat kwaad of skade kan beleef. Hy motiveer dit aan die hand van wat hy noem die “asimmetrie van plesier en pyn” (Benatar 2006: 30-39). Ons sou naamlik kon saamstem dat die teenwoordigheid van pyn sleg en die teenwoordigheid van plesier goed is. Daardie simmetriese verhouding bestaan egter nie wanneer ons situasies betrag wat gekenmerk word deur die *afwesigheid van pyn en plesier* nie. Kyk ons na laasgenoemde situasies, is die bevinding dat die *afwesigheid van pyn goed* is, selfs al word daardie goed nie deur enigeen beleef nie. Terselfdertyd moet ons sê dat die *afwesigheid van plesier nie sleg is nie*, tensy daar iemand is vir wie hierdie afwesigheid 'n ontneming of deprivasie is. Vandaar die *asimmetrie* tussen die teenwoordigheid en afwesigheid van pyn en plesier. As ons ernstig is oor 'n strewe na die goeie, moet ons pyn ten alle koste probeer vermy. Die beste moontlike wêreld, is dan, volgens Benatar, nie die een waarin pyn afwesig en plesier teenwoordig is nie, maar wel die een waarin pyn sowel as plesier afwesig is, want van die afwesigheid van plesier hoef ons nie te sê dat dit sleg is nie; ons kan hoogstens daarvan sê dat dit nie sleg is nie (wat nie sê dat dit goed is nie), tensy daardie afwesigheid beteken dat iemand iets ontnem word. As daar egter niemand is van wie enige vorm van plesier ontnem word nie, dan geld die voordeel van die afwesigheid van sowel pyn as plesier bo die afwesigheid van pyn en die teenwoordigheid van plesier.

Die asimmetrie van pyn en plesier kan diagrammaties soos volg voorgestel word:

Pyn	Plesier
=	=
Sleg	Goed
Nie-pyn	Nie-plesier
=	=
Goed	Nie sleg nie

Op grond van hierdie asimmetrie argumenteer Benatar dan dat, terwyl ons 'n plig het om te *vermy* dat lydende wesens tot lewe gebring word, ons nie 'n plig het om gelukkige mense tot lewe te bring nie. Mense is altyd spyt oor lyding, maar is nie spyt oor die afwesige plesier van hulle wat nooit bestaan het nie.

Benatar wys voorts insigtelik daarop dat sy posisie verskil van konvensionele utilitarisme (Benatar 2006: 36-37), maar nie noodwendig hoef te verskil nie. Positiewe utilitariste sou naamlik kon argumenteer dat ons morele plig nie slegs die vermyding van lyding is nie, maar ook die

vermeerdering van plesier.⁵ As dit die geval is, dan behoort die afwesigheid van subjekte van plesier betreur te word. Maar 'n ander soort utilitarisme is ook moontlik – dié weergawe waarin plig nie bloot daarin bestaan om meer geluk tot stand te bring nie, maar meer gelukkige mense: die beroemde onderskeiding tussen “making people happy” and “making happy people”. Die ideaal van “making people happy” is die posisie waarin geluk as die primêre goed beskou word, en mense bloot beskou word as die voertuie van geluk. Daarenteen vertolk die idee van “making happy people” 'n erkenning dat mense 'n doel in sigself is, en dat die nastreef van geluk sekondêr is tot die erkenning van persoonsoutonomie. Laasgenoemde is die meer gewenste vorm van utilitarisme. Die implikasie bly egter dat, as mense eers lewe, uitsluitlike geluk (dit is die totale afwesigheid van enige pyn of lyding) nooit hul deel sal wees nie. Die enigste manier om te waarborg dat daar geen pyn of lyding in die wêreld is nie, is as geen lewensvorm wat pyn kan beleef (sogenaamde “sentient life”) ooit tot stand kom nie.

Ruimte laat my nie toe om in te gaan op al die interessante implikasies wat Benatar ontwikkel uit hierdie erg omstrede, maar hoogs interessante en oorspronklike argument nie. Ek meld slegs een, naamlik die implikasies vir die aborsiedebat (Benatar 2006: 132-162). Benatar argumenteer naamlik dat, terwyl laasgenoemde debat gewoonlik gevoer word rondom die vraag wanneer aborsie toelaatbaar is, die vraag presies omgekeer moet word indien sy posisie geldig is. Die kwessie is dan nie meer: wanneer mag aborsie plaasvind? nie, maar: wanneer mag aborsie vermy word? Die posisie wat hy verdedig, is dus nie “pro life” nie, maar “pro death”. Hy meen dat alle swanger vroue aborsies behoort te ondergaan, en dat hulle uitstekende redes behoort te hê om nie te aborteer nie – redes wat Benatar meen nouliks ooit oortuigend sou kon wees. 'n Verdere implikasie van sy posisie is dat hy meen dat dit wenslik is dat sowel die menslike as alle ander spesies wat pyn kan beleef, uitsterf (Benatar 2006: 163-200).

Dit is moeilik om Benatar se argument in sy geheel, veral ook nog in die lig van die vergesogte implikasies daarvan, ernstig op te neem. Op 'n manier wat analoog is aan die teodisee wat Irenaeus in die tweede eeu, en John Hick, in aanluiting by hom in die 20ste eeu ontwikkel het, help Benatar se argument 'n mens egter om veel meer genuanseerd te dink oor die begrip “lewenskwaliteit”. So vergesog soos dit naamlik is om oor die werklike wêreld te dink in terme van Irenaeus se teenfeitlike hipotese in terme waarvan ons gevra word om 'n voorstelling te probeer maak van 'n wêreld waaruit die moontlikheid van pyn en lyding volledig geweer is, so vergesog is dit om aan die begrip “lewenskwaliteit” te dink in terme van 'n bestaan waarin die volgehoue jukstaposisie van pyn en genot opgehef is.⁶ Lewenskwaliteit is altyd 'n kwessie van graad. Die moeilike vraag is of daar 'n verwysingspunt gevind kan word in terme waarvan 'n universeel aanvaarbare minimum van aanvaarbare menslike lewenskwaliteit definieerbaar is. Ook daarvoor is ek skepties, hoewel ek my kan voorstel dat 'n Rawlsiaanse denkekperiment in 'n hipotetiese oorspronklike posisie agter 'n sluier van onkunde hieroor waarskynlik moontlik is.⁷

⁵ Vir 'n bondige dog helder verduideliking van die hooftrekke van utilitarisme, vgl. Rachels 2007: 89-116.

⁶ Ek verduidelik hierdie argument, ook met verwysing na die oorspronklike bronne, meer uitvoerig in Van Niekerk 2005b: 614-615.

⁷ Benatar ondersoek so 'n moontlikheid in sy boek en kom tot die gevolgtrekking dat so 'n Rawlsiaanse onderhandeling altyd en noodwendig moet uitloop op die gevolgtrekking dat menslike lewe nie behoort voort te gaan nie; vgl. Benatar 2006: 178-181. In 'n kritiese bespreking van Benatar se boek wys Len Doyle egter daarop dat dit goed voorstelbaar is dat 'n Rawlsiaanse onderhandeling tot 'n ander gevolgtrekking kan kom. Dit sou naamlik verwag kon word dat die moontlike wêreld wat die gevolg van so 'n onderhandeling is “worlds [sou kon wees] about which it could rationally be argued that, compared with Benatar’s paradise of oblivion, the potential harms of existence might be accepted as being worth the potential benefits, including the harm of experiencing the absence of such benefits... Original negotiators might design a world in which they would be willing to be born that might have the following characteristics:

Uiteindelik sou ek wou argumenteer dat die sorg om lewenskwaliteit futiel is. 'n Mens sou natuurlik, in respons op die sorg om lewenskwaliteit, kon wys op die tekortkominge van die utilitarisme, waarvan Benatar se posisie 'n variant is, in die algemeen. Geluk of plesier – die hoogste goed volgens die klassieke hedonistiese utilitarisme van Bentham en Mill – is nie al wat saak maak in die lewe nie. James Rachels, in sy kritiese bespreking van utilitarisme (vgl. Rachels 2007: 101-103), gebruik ter toeligting die voorbeeld van 'n jong pianis wat in 'n ongeluk die gebruik van haar hande verloor. Dit word tereg beskou as 'n tragedie. Waarom, egter, is dit 'n tragedie? Omdat sy nou ongelukkig is of plesier moet ontbeer? Gestel 'n mens kan haar bekend stel aan ander aktiwiteite wat haar “gelukkig of plesierig” kan maak. Is die tragedie wat haar oorgekom het, daarmee opgehef? Rachels, soos ekself, ontken dit. Die waarde wat sy verloor het in die ongeluk, was nie “geluk” (wat laasgenoemde ook al mag beteken) nie, maar *haar hande*. Daarin, sowel as in die besondere vaardigheid wat sy ontwikkel het in haar hande, lê die waarde, die verlies waarvan haar situasie 'n egte tragedie maak. Geluk en, by implikasie, die lewenskwaliteit wat die belewenis van geluk mag veroorsaak, is nie al wat saak maak in die lewe nie. Laasgenoemde is slegs een van die talle punte van kritiek wat teen die utilitarisme geopper sou kon word.⁸

My aanspraak dat die sorg om lewenskwaliteit futiel is, het egter nie slegs te make met bedenkinge wat tereg teenoor aspekte van die utilitaristiese posisie in die algemeen aangevoer sou kon word nie. Ek reken ook hierdie sorg is futiel, selfs al word die utilitaristiese benadering gehandhaaf. Die eenvoudige rede daarvoor is die verskillende mates waarmee mense lewenskwaliteit meet. In dié opsig is die kritici van die Pollyanna beginsel reg: 'n mens kan altyd 'n saak uitmaak vir jou hoë lewenskwaliteit as jy jouself vergelyk met diegene wat veel slegter af is as jouself. Terselfdertyd, egter, is dit so dat ons eweneens altyd mense sal vind wat, as ons onself met hulle vergelyk, beduidend meer lewenskwaliteit ervaar as onself. Dit hoef nie slegs mense te wees wat baie ryker of slimmer of magtiger of mooier as ek is nie. Die ironie is dat al hierdie oënskynlik vanselfsprekende maatstawwe vir hoë kwaliteit lewens – rykdom, intelligensie, mag en skoonheid – selde in sigself die sleutel tot kwaliteit bied. Watter kwaliteit kan daar wees in die lewe van 'n skoonheid (Prinses Diana was die klassieke voorbeeld) wat voortdurend moet vlug vir paparazi – tot by die punt waar dit 'n mens jou dood kos? Of in die lewe van rykes wat heeldag begaan is oor die veiligheid van hul kinders? Of van magtiges wat meedoënloos gemaal word deur die aansprake van teenstrydige kragte? Of van intelligentsia wat ontdek dat, soos die Prediker dit stel, “aan baie boeke geen einde kom nie, en baie studie net 'n vermoeiing is van die vlees” (Prediker 12:12)? Die punt is: daar is skynbaar geen objektief geldende kriteria vir 'n hoë kwaliteit lewe nie, want die een se ideaal is die ander se las, en die een mens se droom is die ander se nagmerrie.

Laasgenoemde oorweging is ook die rede waarom Karl Popper, binne die konteks van die ontwikkeling van sy politieke denke, die waarde van die begrip “algemene belang” so sterk afwys. Wanneer politieke beleid primêr gemaak word met inagneming van wat as “in die algemene belang” beskou word, veronderstel dit dat ons 'n goeie idee het van die soort lewenskwaliteit wat die meeste mense aanvaarbaar sal vind. Dit is egter selde die geval. Lewensomstandighede wat vir armes aanvaarbaar sal wees, sal kwalik vir rykes aanvaarbaar wees, en wat laasgenoemde

a dramatic excess of benefit over harm; a range of goods and services which, when experienced, would make most harms seem secondary; a wide spectrum of effectively enforced positive and negative freedoms that are always exercised in the interest of the least well-off” (Doyal 2007: 574). Daarom: “the issue that faces Benatar is whether or not his analysis is flexible enough for original negotiators rationally to decide in any circumstances approximating actual human existence that his view is false and that they rather would prefer to exist rather than never experience anything” (Doyal 2007: 575).

⁸ Vir verdere kritiese besprekings van die utilitarisme, vgl. Rachels 2007: 103-116; De Roubaix 2005: 72-153, Williams 1985:74-78 en 1988, en Brody 1983: 21-22.

aanvaarbaar sal vind, sal waarskynlik buite armes se verwysingsveld val. Dis die rede waarom Popper die politiek nie beskou as 'n meganisme om aan alle samelewingsbehoefes breedweg te probeer voldoen nie, maar eerder as 'n probleemoplossingsmeganisme⁹ wat die dringendste probleme in die samelewing eerste moet identifiseer en probeer oplos. Die vraag in die politiek behoort nie te wees: wat is in almal se belang? nie (want daardie vraag is onbeantwoordbaar), dog eerder: watter probleme is so dringend van aard dat ons hulle sonder verwyf moet probeer oplos?¹⁰

Die vraag na lewenskwaliteit maak myns insiens slegs sin in die uitsonderlike situasies waarin besluite oor die kontinuering of beëindiging van lewe geneem word ten aansien van mense wat terminaal siek is en aan onnodige en dikwels onverduurbare lyding blootgestel is. Veral in gevalle waar ons te make het met kompetente pasiënte wat in staat is om hul menings oor die saak te lug, is ek ten gunste van besinning oor en besluite betreffende die identifikasie van 'n minimum lewenskwaliteit – 'n minimum wat sou kon dien as 'n grens wat, indien dit oorgesteek word deur die onomkeerbare lyding van 'n mens, geassisteerde dood moreel sou kon regverdig. Ek wil nie in hierdie artikel enige meer konkrete voorstelle daaromtrent maak nie, en sou ook nie wou argumenteer dat daardie grens noodwendig vir alle mense dieselfde hoef te wees nie; dis 'n onderwerp vir 'n ander geleentheid.

My punt op die oomblik is eerder dat, buite laasgenoemde tipe situasie om heen, die sorg om 'n toereikende verstaan van lewenskwaliteit waarskynlik futiel is. Ek dink dat, as 'n algemene filosofiese interesse, ons verder kan kom met die vraag na die *sin van die lewe* as met die vraag na die *kwaliteit van lewe*. Die mens is nie net maar 'n verbruiker van kommoditeite of 'n oplosser van intellektuele probleme of 'n beskikker oor die verdeling van voordele of 'n Narcissus wat so behep is met homself dat hy verlief raak op sy eie beeld in die spieël nie. Die mens is ook en veral die *vraag na sin*. Die kern-vraag omtrent ons lewe is of dit sin het. Wie van ons het al ooit by iemand se begrafnis veel gehoor oor die kwaliteit van lewe wat die oorledene ervaar het? Asof dit die belangrike kwessie omtrent sy of haar lewe was! Maar die een vraag wat altyd gevra word, is wat die sin van iemand se lewe is of was.

As ons vra na lewenskwaliteit, dan vra ons na iets wat altyd momenteel en vervlietend is. My lewe kan in die oggend, as ek pas 'n artikel klaar geskryf het of van 'n student hoor dat 'n klas vir haar iets beteken het, baie hoë kwaliteit hê. Maar daardie selfde dag kan ek hoor dat ek besteel is of dat my vrou aangerand is of dat my hond weg is, en in 'n oogwink tuimel my lewenskwaliteit vanaf 'n kruin na 'n dal. Ons lewens gaan jaarliks, amper daagliks, deur sulke siklusse. Hoë en lae kwaliteit volg mekaar met amper eentonige reëlmaat op.

Dis anders wanneer die sinvraag ten opsigte van ons lewens gevra word. Want die sinvraag is nie 'n vraag oor momentele, vervlietende belewenisse nie. Dis die vraag na 'n oordeel oor die lewe as 'n geheel. Watter verhaal kan vertel word oor 'n mens se lewe as 'n geheel? Is dit 'n storie met 'n begin, 'n verloop, 'n intrige of 'n "plot", en 'n einde – 'n lewe met struktuur, patroon, 'n koherente plan, 'n duidelike verbintenis?¹¹ Dis omdat ons sulke stories oor ons eie en mekaar se lewens kan en wil vertel, dat ons vra na die sin van dit alles.

Wanneer het die lewe sin? Daaroor bestaan daar nouliks konsensus. Maar een ding is seker: as ons oor die lewe dink as 'n verhaal wat eendag vertel sou kon word – deur myself of, meer

⁹ Burke wys in sy boek oor Popper daarop dat die vereiste van probleemoplossing aan die wortel van sowel Popper se filosofiese as politieke denke lê. Vgl. Burke 1983: 1-37.

¹⁰ Vir Popper se politieke filosofie, vgl. Popper 1945a en 1945b, asook Bryan Magee se bespreking hiervan in Magee 1973: 74-107.

¹¹ Ek sluit in dié verband aan by wat Alasdair MacIntyre die "narrative order of a single human life" noem as hy dit het oor die "core conception of a virtuous life". Vgl. MacIntyre 1981: 174, 190-209.

waarskynlik, deur iemand anders (soos my kinders) – dan sit dit ’n ander perspektief op die sleur van elke dag. Dan is dit nie meer moontlik om oor die lewe te dink as ’n blote opeenvolging van toevallige, verbandlose insidente waarin iemand met niks anders besig is nie as die blote poging om die “lewenskwaliteit” wat hy/sy op hierdie oomblik beleef, te handhaaf of te verbeter nie. Dan dink ’n mens eerder oor sy/haar lewe as iets met ’n *plan* – sommige mense sou dit selfs ’n “roeping” wou noem. ’n Lewe met ’n plan, ’n motief, ’n opgawe is ’n lewe wat sin het of kan hê sonder dat lewenskwaliteit noodwendig altyd deel was daarvan.

Daar kan ter toeligting tereg verwys word na die lewens van die grotes in die geskiedenis waaroor die meeste mense saamstem dat daar veel sin in hul bestaan was: Sokrates, wat almal rondom hom voortdurend kwaad gemaak het en ’n gifbeker moes drink; Julius Caesar, die beroemdste Romeinse leier wat ernstig aan epilepsie gely het en deur sy beste vriende gewantrou en vermoor is; Winston Churchill, die beroemdste Britse premier, wat nogtans moes wag tot hy amper 70 was om eerste minister te word (ook na jare in die “wildernis”), en dit in omstandighede wat so moeilik was dat die mantel slegs op hom geval het omdat niemand anders daarvoor kans gesien het nie; Franklin D. Roosevelt, wat vir ’n unieke vier termyne as Amerikaanse president verkies is, wat sy land deur die Tweede Wêreldoorlog gelei het, maar wat tog deurentyd aan ’n rystoel gekluister was; Franciskus van Assisi, argumenteerbaar die bekendste monnik in die kerkgeskiedenis, juis omdat hy (onder andere) enige vorm van besitting afgewys het en die idee laat posvat het dat hoe vuiler ’n mens is, hoe nader jy aan God kom; Nelson Mandela, die morele ikoon van ons tyd, wat ’n skynbaar uitsiglose bevrydingstryd gestry het en 27 jaar in die tronk as aanvanklike beloning ontvang het. En, les bes, Jesus van Nasaret, van wie Christene beweer dat Hy die seun van God (en daarom God in die vlees) is, maar wat na Homself verwys het as die “seun van die mens” wat, anders as die jakkalse wat gate het en die voëls wat neste het, nie ’n plek het om Sy kop neer te lê nie en wat op 33 sterf aan ’n kruis, verlate van God en die mense. As daar enige mense leef of gelewe het van wie beweer kan word dat hul lewens sin het, dan is dit (ten minste) hierdie historiese figure. Hul lewensgeskiedenis toon egter onomwonde dat ’n lewe met sin baie selde, indien ooit, ’n bestaan gekenmerk deur hoë lewenskwaliteit is.

Wat is ’n lewe met sin? Ook daarvoor sal die geeste bly verskil. Die punt wat ek wil maak, is bloot dat die sinvraag omtrent die lewe, met inagneming van die kwalifikasie wat ek vroeër vermeld het, verkieslik is bo die kwaliteitsvraag, gewoon omdat die kwaliteitsvraag te veel afhang van die onvoorspelbaarheid van vervlietende, opeenvolgende gebeure. Die sinvraag, daarenteen, is gerig op die inskatting en evaluering van ’n meer durende patroon en ’n meer reconstrueerbare agenda of projek, ’n bewuste poging om ’n herkenbare *Aufgabe* te konstrueer uit die *Gabe* van mense se blote biologiese bestaan.

Ek behoort tot die skool wat glo dat die antwoord op die sinvraag van die lewe juis gesoek moet word in ’n oriëntasie wat gekenmerk word deur ’n prysgawe of – ten minste – ’n geringer inskatting van die sorg om lewenskwaliteit. Die sinvolste bestaan waarvan ek weet – ten spyte van kennisname van ’n reeks ander moontlikhede – bly steeds ’n lewe wat gerig is op die nood en behoeftes van ander mense, ongeag die impak wat laasgenoemde het op die belewenis van kwaliteit – en ook al is dit nie ewe maklik om so ’n interpretasie van ’n sinvolle lewe toe te skryf aan *al* die historiese karakters wat in die vorige paragraaf genoem is nie. Kortom: dis die soort lewe wat ’n mens, in ’n idioom wat aan die meeste mense bekend is, vind deur dit prys te gee, dit is uit te deel of weg te gee ter beskikbaarheid vir ander.¹² Dis ’n lewe waar die sorg om kwaliteit tweede viool speel ten aansien van die sorg om ’n meer menslike wêreld. Miskien is die grootste genade in die lewe juis om lewenskwaliteit te vind in ’n lewe wat vrygemaak is van die sug na kwaliteit.

¹² Ek het hierdie aanspraak in veel meer besonderhede uitgewerk in my 2005c: 96-116.

BIBLIOGRAFIE

- Benatar, D. 2006. *Better never to have been: the harm of coming into existence*. Oxford: Clarendon Press.
- Breitenbach, M. 2006. *Lewenskwaliteit in biomediese konteks: 'n filosofies-etiese studie*. Ongepubliseerde MPhil-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.
- Brody, B. 1983. *Ethics and its applications*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Burke, T.E. 1983. *The philosophy of Popper*. Manchester: Manchester University Press.
- Dawkins, R.J. 1989. *The selfish gene*. Oxford: Oxford University Press.
- De Roubaix, M. 2005. *Value, utility and autonomy: a moral-critical analysis of utilitarian positions on the value of prenatal life*. Ongepubliseerde DPhil-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.
- Doyal, L. 2007. Is human existence worth its consequent harm? *Journal of Medical Ethics*, 33: 573-576.
- MacIntyre, A. 1981. *After virtue*. London: Duckworth.
- Magee, B. 1973. *Popper*. London: Fontana/Collins.
- Matlin, M.W. & Stang, D.J. 1978. *The Pollyanna Principle: Selectivity in Language, Memory and Thought*, Cambridge MA: Schenkman Publishing Company.
- Popper, K. 1945a. *The open society and its enemies, volume 1*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K. 1945b. *The open society and its enemies, volume 2*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Porter, E.H. 1927. *Pollyanna*, London: George G. Harrap & Co.
- Rachels, J. 2007. *The elements of moral philosophy*. Boston: McGraw-Hill.
- Rapley, M. 2003. *Quality of life research: a critical introduction*. London: SAGE Publications.
- Rossouw, H.W. *Die sin van die lewe*. Kaapstad: Tafelberg.
- Smith, W.J. 2007. Where utilitarian bioethics leads. <http://www.wesleyjsmith.com/blog/labels/NHS.%20Quality%20of%20Life.%20Utilitarian%20Bioethics.html>
- Van Niekerk, A.A. 2003. Wat beteken dit om gelukkig te wees? *Fragmente*, No. 10/11: 99-104.
- Van Niekerk, A.A. 2005a. 'n Reg om te lewe of 'n reg om te sterwe? Terri Schiavo se lot laat die wêreld dink, *Rapport (Perspektief)*, 3 April 2005: 2
- Van Niekerk, A.A. 2005b. Teodisee en misterie: oor God, kwaad en lyding, *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif*, 46 (3+4): 609-622.
- Van Niekerk, A.A. 2005c. *Geloof sonder sekerhede: besinning vir eietydse gelowiges*. Wellington: Lux Verbi.
- Williams, B. *Ethics and the limits of philosophy*. Oxford: OUP.
- Williams, B. 1988. Consequentialism and integrity. In: S. Scheffler (ed.): *Consequentialism and its critics*. Oxford: Oxford University Press.