

DE VRIJGEVOCHTEN FOETUS

Gender en individualisme in het bio-ethisch debat over de persoonsstatus van het menselijk embryo¹

Selma Sevenhuijsen

The liberated foetus. Gender and individualism in the bio-ethical discussion on the personhood of the human embryo

This article makes a critical analysis of the bio-ethical discussion on the personhood of the human embryo. The author poses the question why the question of personhood is so dominantly present in the discussion about the admissibility of embryo-research and looks for an explanation in the attraction of abstract individualism that harbours for many a promise of moral - and thus political - consensus. In abstract individualism gender is seemingly an irrelevant factor. The discursive traditions of abstract individualism tend to marginalize however women's contribution to human reproduction. Women disappear in that way as morally competent persons. 'The' embryo can then be constructed as an independent partner in the social contract, irrespective of its relation to its genitors. A feminist ethics in this field can thus better remain at a distance from the moral vocabulary of personhood. It should better take moral questions as a startingpoint which (re)contextualize embryos, and which have the capacity to take moral subjectivities and opinions of women seriously.

Door recente ontwikkelingen op het gebied van de reproductie-technologie is de bio-ethiek als tak van wetenschap op een onverwachte manier in de publieke aandacht komen te staan. Dagelijks worden we in de media geconfronteerd met gevallen waarin complexe morele vraagstukken aan de orde zijn, zoals vrouwen, die na hun menopauze alsnog zwanger (willen) worden, of vrouwen die moeilijke abortusbeslissingen moeten nemen omdat zij een meervoudige zwangerschap hebben door een IVF-behandeling. Veel media-aandacht ging uit naar de zaak waarin een vrouw na een ongeluk in coma raakte en kunstmatig in leven werd gehouden, zodat haar zwangerschap kon worden voltooid, of het geval waarin twee ingevroren embryo's tot 'wees' werden, omdat hun ouders bij een ongeval waren omgekomen. Moesten zij worden vernietigd of hadden zij een recht op leven? Alles lijkt inmiddels te kunnen, maar wat moeten we er eigenlijk van vinden als de nieuwe mogelijkheden ook echt in praktijk worden gebracht?

De academische bio-ethiek neemt in dit publieke morele krachtenveld een bijzondere plaats in. In situaties waarin de betrokken actoren vaak niet weten hoe te argumenteren, levert deze wetenschappelijke discipline de kembegrippen en argumentaties waarmee men zich een oordeel kan vormen over de aanvaardbaarheid van allerlei handelingen en praktijken. In het afgelopen decennium hebben bio-ethici de vraag naar de aanvaardbaarheid van een verdere ontwikkeling van het biomedisch onderzoek overwegend geformuleerd in termen van de morele status van het menselijk embryo. Vele participanten in het debat gingen ervanuit dat de problemen bij de politieke beoordeling van controversiële kwesties zouden zijn opgelost zodra men hierover overeenstemming zou weten

te bereiken. Het vraagstuk van de morele status is in belangrijke mate besproken in de vorm van de vraag of 'het' embryo een persoon is. In dit artikel zal ik geen antwoord zoeken op deze vraag. Ik ben eerder geïnteresseerd in de vraag vanuit welk normatief perspectief men eigenlijk spreekt als men accepteert dat dit de vraag is waar de morele oordeelsvorming om zou moeten draaien. In welk moreel vocabulaire raken we verward als we deze vraag tot uitgangspunt nemen, en wat zijn de impliciete vooronderstellingen en de in- en uitsluitende werking van het morele vocabulaire van de persoonsstatus?

Ik zal betogen dat de aantrekkingskracht van het idioom van de persoonsstatus kan worden toegeschreven aan het feit dat dit idioom het mogelijk maakt om morele overwegingen over embryo-onderzoek in te passen in de redeneertrant van het abstracte individualisme. Het abstracte individualisme stelt consensus in het vooruitzicht, omdat het de morele vraagstelling invoegt in een generaliserende ethiek die streeft naar vaststaande betekenissen en algemene, consistente principes. Voor velen is dit een aantrekkelijk perspectief, omdat onzekerheid en morele twijfel daarmee kan worden uitgeschakeld, en omdat daarmee een schijnbare basis wordt gelegd voor politieke consensus. De morele kosten van deze benadering zijn echter hoog: een heel scala aan maatschappelijke overwegingen en morele redeneringen wordt hiermee buiten het domein van de 'juiste' morele en politieke oordeelsvorming geplaatst.

Voor feministische analyses ligt hier een terrein vol voetangels en klemmen. Feministische theoretici hebben in het recente verleden op grote schaal stelling genomen tegen voorstellen om het embryo te beschouwen als een persoon. In de abortusdebatten hebben zij betoogd dat het idee dat de foetus een persoon is er meestal toe leidt dat diens belangen en rechten tegenover de rechten en het persoon-zijn van

vrouwen worden gesteld. Daarmee zou een ogenschijnlijk onverenigbare botsing van rechten worden geconstrueerd. De rechten van de foetus dreigen volgens hen op die manier steeds weer boven die van vrouwen te worden gesteld (Gallagher, 1987; Petchesky, 1984; Himmelweit, 1988). Sommigen interpreteren deze tendens zelfs als een ondergraving van de idee van het subject- en persoon-zijn van vrouwen, en daarmee als een regelrechte bedreiging van de verworvenheden van het moderne feminisme (Bordo, 1993). Tegelijkertijd blijkt het moeilijk om alternatieven te formuleren. Want hoe kan de feministische theorie kritiek uitoefenen op een benadering die geformuleerd is in termen van persoonsstatus en van rechten, zonder tegelijkertijd een van de centrale normatieve idealen van het moderne feminisme te ondergraven, namelijk de idee van reproductieve rechten en vrijheid van keuze voor vrouwen?

Het recente werk van feministische filosofes over denktradities in de liberale politieke filosofie bevat echter ook aanknopingspunten om een oplossing van deze dilemma's naderbij te brengen. In de eerste stroom van feministische publicaties over het liberalisme werd kritiek geleverd op het abstracte individualisme op grond van het feit dat dit vrouwen zou uitsluiten van de categorieën 'persoon', 'individu' en 'rechten': men pleitte dan ook voor de opname van vrouwen in deze categorieën. Recentere studies plaatsen echter vraagtekens bij de toereikendheid hiervan door te wijzen op de genderladingen die verborgen liggen in de centrale concepten en de epistemologische tradities van het abstracte individualisme. Gender wordt in dit verband niet in de eerste plaats geanalyseerd op het niveau van identiteit of psychologische eigenschappen, of als middel om te verwijzen naar 'vrouwen'. Het wordt eerder – in de traditie van het post-structuralisme – gezien als een symbolisch systeem van betekenissen, waarin binaire constructies van seksueel verschil betekenis verlenen aan andere concepten, zoals persoon, individualiteit, rationaliteit, en zelfs aan moreel redeneren, of aan de grens tussen ethiek en politiek. Deze gendergeladen betekenissen zijn volgens deze nieuwere benadering ingebed in de spreektradities en de vocabulaires van het abstracte individualisme. Vrouwen kunnen in deze optiek niet eenvoudigweg worden toegevoegd aan het gedachtegoed ervan: de prijs hiervoor zou immers zijn dat de feministische problematiek wordt aangepast aan wat wel en niet kan worden gezegd in dit discours. Als we deze genderbenadering volgen is het dus van belang om nieuwe begrippen en vragen te introduceren in het debat, eerder dan 'vrouwen' toe te voegen aan een bestaand conceptueel kader.

Abortus, embryo-onderzoek en het debat over de persoonsstatus

De redenering dat een embryo een persoon is vindt zijn oorsprong in het abortusdebat. De tegenstanders van abortus en van de liberalisatie van de abortuswetgeving hebben altijd betoogd dat een embryo of foetus een persoon is, en op grond

daarvan beschermd dient te worden. Deze houding is het meest samenhangend neergelegd in de officiële leer van de Rooms-Katholieke Kerk, die ieder ingrijpen in 'natuurlijke' voortplantingsprocessen verbiedt. In meer gematigde en afgeleide vorm wordt de christelijke benadering verwoord in termen van respect voor het menselijk leven en een hiermee verbonden moreel gebod om slechts met uiterste omzichtigheid in te grijpen in Gods wil inzake de natuurlijke orde. Ze kan ook worden geformuleerd in termen van een morele plicht om wat kwetsbaar is, in dit geval het ongeboren leven (of ongeboren personen), te beschermen. In de recente politieke discussies over abortus wordt de persoonsstatus van de foetus gecombineerd met rechtenconstructies. De conservatieve stellingname erkent als moreel uitgangspunt uitsluitend het recht op leven van wat men bij voorkeur aanduidt als 'het ongeboren kind'.

Toen aan het begin van de jaren tachtig IVF en klinische experimenten met menselijke embryo's op grotere schaal mogelijk werden, hebben de conservatieve tegenstanders daarvan het idioom van de persoonsstatus ingezet om hier tegenin te gaan. De productie van embryo's op een 'buiten-natuurlijke weg' zou volgens hen abortus legitimeren. Liberale voorstanders van embryo-onderzoek als Peter Singer en John Harris stelden zich dan ook tot taak om de stelling dat het embryo een persoon is te weerleggen. In hun visie kan er, in navolging van klassieke liberale filosofen als John Locke, pas worden gesproken van een persoon wanneer er sprake is van kenmerken als zelfbewustzijn, autonome rationaliteit en het vermogen om zin toe te kennen aan menselijk leven. Door te stellen dat mensen deze vermogens pas na de geboorte ontwikkelen, kon hun argumentatie alle vormen van ingrijpen in de groei van leven vóór de geboorte in principe rechtvaardigen.

Tegenstanders van embryo-onderzoek hebben in antwoord op dit gezichtspunt toegegeven dat een embryo wellicht inderdaad geen persoon als zodanig is, maar dat het beschouwd dient te worden als een *potentiële* persoon. Hoewel een embryo op zich niet in het bezit is van het vermogen om te denken of het vermogen tot moreel besef, zijn deze vermogens in potentie aanwezig omdat embryo's tot de menselijke soort behoren, zo stelde de Nederlandse bio-ethicus Anton Vedder een aantal jaren geleden (Vedder, 1993). Hij komt tot de conclusie dat we een embryo moeten zien als een medemens, gelijk aan alle andere mensen, en dat alle kenmerken die aan de persoonsstatus worden toegeschreven, zoals het vermogen tot autonomie, ook aan het embryo moeten worden toegekend. Op grond van deze persoonsstatus, die besloten zou liggen in de genetische constitutie, zouden individuen aanspraak kunnen maken op speciale zorg en aandacht, en dit zou bij uitstek gelden voor kwetsbare wezens, zoals embryo's. Vedder concludeert dat dit leidt tot een moreel verbod om menselijke embryo's te vernietigen, maar ook tot een morele plicht om 'miskramen te voorkomen' (zie ook: Sevenhuijsen, 1993).

Ondanks zijn eerdere afwijzing van de persoonsstatus is de

Engelse liberale utilitaristische ethicus John Harris zich in zijn latere werk ook van het idioom van de persoonsstatus gaan bedienen. In zijn in 1992 verschenen boek *Wonderwoman and Superman* maakt hij in dit verband een onderscheid tussen personen en pre-personen. Embryo's zijn volgens Harris geen personen, aangezien ze geen zintuiglijke vermogens hebben en geen waarde kunnen toekennen aan hun eigen bestaan. Vandaar ook dat hij een morele grens trekt bij de geboorte: dan zou de overgang van 'pre-persoon' naar persoon plaatsvinden. Pas na de geboorte kan men zeggen dat een persoon schade is toegebracht doordat hij niet is geboren. Pre-personen kunnen volgens Harris op twee manieren morele relevantie bezitten. Ten eerste kunnen zij waarde hebben voor personen die wel het vermogen hebben om waarde en betekenis te geven aan het leven. Aan deze personen is het dan ook toegestaan om handelingen te verrichten met embryo's wanneer dat de kwaliteit van ander leven kan verbeteren, bijvoorbeeld wanneer het nodig mocht blijken om een embryo te kweken louter om het tot donor te maken voor weefseltransplantaties. En ten tweede hebben pre-personen morele relevantie omdat zij potentiële personen zijn, wier welzijn gemaximaliseerd dient te worden. Hiermee rechtvaardigt hij allerlei vormen van pre-implantatiediagnostiek, prenatale diagnostiek en foetale operaties.

In deze context construeert Harris ook het principe dat volgens hem ten grondslag moet liggen aan morele redeneringen over embryo-onderzoek en genetische manipulatie, het 'gametisch principe'. Hier blijkt het individualisme in zijn benadering wel op zijn sterkst. De oorsprong van het individu is volgens hem geworteld in de gameten, omdat ieders levensgeschiedenis of oorsprongsverhaal begint met de gameten. De identiteit van een pre-persoon dient te worden gedefinieerd als de 'relatie tussen individuen en hun DNA'. Het individu is volgens Harris ontstaan wanneer de eicel zich voor het eerst gedeeld heeft of wanneer het sperma dat de eicel zal bevruchten is gevormd. Vanaf dat moment dient het utilitaristische morele beginsel van het vermijden van onnodig leed in iedere fase van de vorming van menselijk leven door alle betrokkenen te worden toegepast. Hieruit leidt hij vervolgens een overheidsverplichting af om mensen 'bij te staan' bij de voortplanting, en wel omdat een genetisch verantwoord voortplanting een onderdeel van de burgerrechten zou zijn.

Ontologie en oordeel

Uit deze korte inkijk in het debat over de persoonsstatus van het embryo moge blijken dat de belofte van consensus op dit punt tamelijk illusoir is. Niet alleen stellen de deelnemers aan het debat verschillende definities van persoonsstatus voor, maar ook, en dat is belangrijker, blijkt dat aan deze definities motieven omtrent de wenselijkheid of onwenselijkheid van embryo-onderzoek ten grondslag liggen. De bio-ethische zoektocht naar definities van de persoonsstatus van het embryo kan dan ook beter worden geïnterpreteerd als een rechtvaardiging van positieve of negatieve houdingen tegen-

over de voortplantingstechnologie en de daaruit voortvloeiende medische interventies. Het is opvallend dat deze rechtvaardigingsstrategieën de vorm hebben aangenomen van een zoektocht naar objectieve definities. Dit suggereert dat kennis van wat een embryo 'is' en van het moment waarop het ontstaat, problemen zou kunnen oplossen bij de beoordeling van hoe men met embryo's mag of moet handelen. Kort gezegd: een moreel beoordelingsprobleem over *hoe te handelen* wordt vervangen door of verborgen achter een strategie van empirische kennis, oftewel uitspraken over wat iets *is*. Hiermee wordt niet alleen een onontwarbare verstrengeling van 'kennen' en 'oordelen' gecreëerd, het laat ook de illusie intact dat a) objectieve kennis over wat een embryo *is* mogelijk is en dat b) we hierover als afstandelijke waarnemers van bio-medische kennis op de een of andere manier zouden kunnen beslissen. Deze illusies verhullen het feit dat kennis van embryo's en oordelen over hoe men met embryo's moet of mag omgaan, in hoge mate worden gedicteerd door de kennispatronen van de bio-medische wetenschappen.

Het debat over de persoonsstatus van het embryo is een voorbeeld van de hardnekkigheid van een reductionistische opvatting van ethiek: het idee dat gecompliceerde of tragische morele dilemma's en politieke tegenstellingen kunnen worden opgelost door de gecompliceerde elementen ervan terug te brengen tot een 'objectief feit' of een (bij voorkeur hiermee overeenstemmend) universeel principe waarvoor andere overwegingen moeten wijken. Het debat laat ook de hardnekkigheid zien van het funderingsstreven in de ethiek: het idee dat een enkel basisprincipe betreffende persoonsstatus en identiteit (in dit geval geworteld in 'biologische feiten') gebruikt kan worden als toevluchtsoord voor een morele waarheid en voor epistemologische strategieën om deze waarheid te kennen en universele validiteit toe te kennen. Deze behoefte aan fundering in de moderne bio-ethiek is tot op aanzienlijke hoogte geformuleerd binnen het kader van het abstracte individualisme. Steeds weer worden beweringen over morele subjectiviteit en biologische 'feiten' op elkaar geplakt.

Daarmee blijft de vanzelfsprekendheid in stand dat het bij morele vraagstukken betreffende embryo-onderzoek draait om individualiteit in een ogenschijnlijk objectieve vorm. Deze aanname is zo diep ingebed in het embryo-debat, dat de vraag *waarom* dit het kernvraagstuk zou zijn slechts zelden gesteld wordt. Een gedeeld besef van het feit dat aan individualisme zo'n centrale plaats wordt toegeschreven binnen de bio-ethiek, ontbreekt vrijwel volledig. Toch gaan zowel voor- als tegenstanders van de persoonsstatus van het embryo hiervan uit. Het is alsof we embryo's los kunnen maken van hun biologische en sociale omgeving, en hen kunnen vormen tot een op zichzelf staande entiteit, 'het' embryo genaamd. Niet alleen wordt het idee gewopageerd dat dit mogelijk is, ook wordt aangenomen dat we dit behoren te doen als we willen komen tot aanvaardbare vormen van normatief redeneren.

Bij dit proces, dat ik zou willen benoemen als de *discursieve individuatie* van het embryo, kan de moderne bio-ethiek

putten uit langdurige discursieve tradities waarin de subjectiviteit van vrouwen op het gebied van de voortplantingsethiek en -politiek wordt gemarginaliseerd of gediskwalificeerd. In onderzoek vanuit feministische culturele studies is uitgebreid aangetoond hoe visuele representaties van het embryo abstraheren van het bestaan van de moeder en van haar actieve bijdrage aan de zwangerschap. Niet alleen in beelden, maar ook in teksten wordt de moeder veelvuldig voorgesteld als een 'vat' of als een 'omgevingsfactor', waarin het embryo zich als actieve persoon ontwikkelt (onder andere Petchesky, 1988; Hubbard, 1992). Filosofen en wetenschapshistorici hebben laten zien dat deze verduistering van en minachting voor de moeder al eeuwenlang de wegen bepaalt waarlangs embryologische kennis verkregen wordt (Schiebinger, 1989; Tuana, 1993; Duden, 1993).

Gender en de narratieve conventies van de bio-ethiek

Deze marginalisering van vrouwen als actieve subjecten wordt in stand gehouden door het spraakgebruik en de narratieve conventies in bio-ethische teksten over embryo-onderzoek. Bio-ethische teksten beginnen meestal met verhalen over de conceptie of met zogenaamd 'objectieve feiten' over genen, of met een verhaal over de stand van zaken van wat al mogelijk is en nog mogelijk zal worden door genetisch onderzoek. Dit element in bio-ethische teksten noem ik het 'sensitiserend verhaal': het moet de lezer gevoelig maken voor een bepaald perspectief, en hem of haar verleiden vanuit een bepaalde positie te kijken en te delibereren. De positie van waaruit een verhaal wordt verteld verleidt de lezer om zich met een bepaald type ervaring te identificeren en geeft zodoende richting aan de erin verweven normatieve conclusies. Een tekst wordt gewoonlijk vanuit meerdere 'vertelinstanties' verteld, te weten de primaire verteller (in dit geval de bio-eticus) en de focalisator, een positie die door de verteller wordt opgeroepen (Meijer, 1996, pp. 9-10). Het is opvallend dat in veel bio-ethische teksten het embryo de positie van focalisator inneemt. Veel van deze verhalen worden verteld als het verhaal van een verstoord natuurlijk proces: wat kan er allemaal 'mis' gaan in het proces van eicel naar bevruchting, nesteling, celdeling, enzovoort. Daarachter staat dan weer een ander personage, wiens morele verhaal dan wordt opgevoerd als prototypisch 'geval', waar de morele oordeelsvorming zich op zou moeten richten. Dikwijls is dit personage het 'paar' dat lijdt aan ongewenste kinderloosheid en nu dankzij de nieuwe biomedische kennis kan worden geholpen in de vervulling van zijn kinderwens (Franklin, 1991; Kirejczyk & Van der Ploeg, 1991).

Vaak ook wordt het sensitiserende verhaal verteld met als focalisator de biomedisch onderzoeker die niets liever wil dan zijn kennis van de menselijke conceptie en van de ontwikkeling van het embryo te vergroten, zich daarmee in dienst stellend van de vooruitgang van de wetenschap. De Nederlandse ethicus Govert den Hartogh bijvoorbeeld vertelde in zijn inaugurale rede onder de titel *Kun je een zygote*

liefhebben? het sensitiserend verhaal in termen van 'een' IVF-behandeling, waarin eieren werden geoogst, bevrucht en opnieuw geplant, waarna zij zich met zekere risico's verder ontwikkelden, enzovoort (Den Hartogh, 1993). Het morele toneel wordt in zijn tekst opgebouwd als een voortdurende interactie tussen de onderzoeker en het individuele embryo. In zijn betoog verschijnt de ethiek voor het eerst ten tonele op het moment dat (paternalistische) politici het gedrag van de onderzoeker aan banden willen leggen. De centrale morele actoren zijn derhalve de medische wetenschapper, het embryo, en de politicus die op bemoeizuchtige wijze wil ingrijpen. Vrouwen zijn slechts marginaal aanwezig in de morele dramaturgie van dit verhaal. Zij figureren voornamelijk als lichamen waaruit eieren worden geoogst en waarin het embryo geïmplant wordt. Een iets actievare rol wordt hen toebedeeld op het moment waarop zich de vraag voordoet of zij kunnen instemmen met de donatie van 'overtollige' embryo's voor onderzoeksdoeleinden. In deze context doet zich in het betoog van Den Hartogh het eerste echte morele probleem voor, omdat 'men kan betwijfelen of de toestemming van de betrokken vrouw een rechtvaardiging is voor de onderzoekspraktijk, aangezien zij afhankelijk is van de medische diensten van de artsen, wier optreden niet in haar persoonlijk belang is.' In normaal Nederlands: haar instemming kan wel eens op subtiel wijze afgedwongen zijn door haar afhankelijkheid van de dokter.

Doordat dit sensitiserende verhaal verteld wordt vanuit het perspectief van de medisch onderzoeker, wordt de lezer uitgenodigd om zich primair te identificeren met diens wetenschappelijke blik en door zijn ogen te kijken naar de morele obstakels die hij kan tegenkomen bij de verwerkelijking van zijn wil tot weten.¹ Het embryo wordt voorgesteld als een individuele entiteit, en de centrale morele categorieën zijn instemming en eigenbelang, en wel van personen (vrouwen) die in andere opzichten vrijwel afwezig zijn als handelende subjecten. In een passage verderop in dezelfde tekst komt ethiek opnieuw aan de orde in relatie tot vrouwen, wanneer de auteur pre-implantatie-diagnostiek rechtvaardigt met het argument dat vrouwen 'uit bepaalde risico-groepen' (bijvoorbeeld als zij erfelijke ziekten in de familie hebben) dan 'zonder mentaal voorbehoud aan een zwangerschap kunnen beginnen', en een potentiële (pijnlijke) abortus kan worden voorkomen. In deze passages worden vrouwen dus geconstrueerd als (potentieel) voorwerp van welwillendheid: ze moeten wanneer dat maar mogelijk is gevrijwaard worden van onzekerheid, ambiguïteit of lijden als gevolg van een ongewenste abortus, maar ook in bescherming worden genomen tegen een te grote afhankelijkheid van de medische stand, die voor het overige het beste met hen voor heeft.

Aan dit voorbeeld zouden die van vele andere bio-ethische teksten kunnen worden toegevoegd. Wie het wil zien, kan daarin een eigenaardige combinatie van voorstellingswijzen waarnemen: de *aanwezigheid* van het embryo als centrale actor en als object van het morele debat, met de medisch onderzoeker die handelt in diens 'beste belang' in de tweede

hoofdrol; en de relatieve *afwezigheid* van vrouwen als moreel handelende personen: vrouwen zijn slechts marginaal aanwezig, hetzij als lichamen waarop medische operaties worden uitgevoerd, hetzij in de steeds terugkerende en vaststaande rollen van wezens die al dan niet toestemming geven voor embryo-onderzoek, of wier lijden tot een minimum teruggebracht moet worden, in dit geval door de verdere ontwikkeling van bio-medische kennis.

Gendergeladen individualiteit

Deze voorstellingen van het embryo als een afzonderlijk/afgezonderd menselijk wezen keren steeds weer terug in het debat over de persoonsstatus van het embryo. Het debat over de persoonsstatus van het embryo bevat een (vaak impliciete) redenering over individualiteit, waarvan ik hier een aantal (onderscheiden maar samenhangende) elementen zal bespreken. Ik zie abstract individualisme als een normatieve argumentatie. Het is echter niet zomaar een manier van argumenteren, maar een redeneertrant die zijn legitimiteit en dus ook zijn machtheffingen ontleent aan het feit dat hij is ingebed in de wettelijke/politieke systemen van veel moderne westerse politieke stelsels (Sevenhuijsen, 1986; Naffine, 1990; Yeatman, 1994). Het abstracte individualisme is in dit verband dan ook op te vatten als een verhoog: een stelsel van begrippen, uitspraken en kenmethoden, dat zijn eigen object construeert, niet alleen qua ideeën en representaties, maar ook in direct materiële zin. Met de term 'de vrijgevochten foetus' wil ik duidelijk maken dat het abstracte individualisme verstrengd is met een materiële vrijmaking en beschikbaarstelling voor onderzoek van menselijke embryo's.

Genetische individualiteit

Het eerste element is dat een individu wordt geconstrueerd als een entiteit die een genetische onafhankelijkheid en fysieke onafhankelijkheid bezit, los van zijn relatie tot degenen voor wie hij van zijn leven afhankelijk is (zie ook: Strathern, 1992, p. 157). Hieraan moet worden toegevoegd dat de presentatie van zogenaamde 'biologische feiten' in bio-ethische teksten altijd (zij het op uiteenlopende manieren) doordringt met maatschappelijke argumentaties en vaak met speculatieve retorische constructen. Het boek van John Harris is opnieuw een treffend voorbeeld. Zoals ik boven stelde maakt hij bij de afleiding van zijn 'gametisch principe' gebruik van zogenaamde 'biologische feiten'. Hij weeft hier echter een voor velen van ons meer vertrouwde benadering van identiteit doorheen, het idee namelijk dat identiteit een verhaal is dat mensen over hun leven vertellen. Maar terwijl een serieuze narratieve benadering een verscheidenheid aan levensverhalen zou waarderen als bron van morele reflectie over goede manieren van handelen, geeft Harris zonder omhaal de voorkeur aan één levensgeschiedenis: het overheersende idee dat het 'goed' is om geboren te zijn met gezonde genen, en de aanname dat het 'logisch' is om de geschiedenis van je genen te willen kennen.

Individu en samenleving

Het punt van de 'genetische individualiteit' sluit aan bij het tweede element van het abstracte individualisme, namelijk het idee dat het individu voorafgaat aan de maatschappij. Dit is in zekere zin een genetische versie van, of zelfs een genetische aanvulling op, de idee van het abstracte individualisme. Abstract individualisme schuift als kern van het normatief debat en de politieke regelgeving een beeld naar voren van afgezonderde, niet op elkaar betrokken, onderling uitwisselbare individuen. De persoonsstatus wordt gekenmerkt door het vermogen tot rede en dus het vermogen de eigen belangen te onderkennen en in te stemmen met contracten, regels en voorschriften. Opnieuw kan een genderanalyse licht werpen op de machtheffingen van deze concepten. Feministische filosofen hebben bijvoorbeeld laten zien hoe rationaliteit op uiteenlopende manieren gedefinieerd is als een mannelijk kenmerk, waarbij het Cartesiaanse onderscheid tussen subject en object, geest en lichaam, rede en emotie, abstracte en zintuiglijke kennis van doorslaggevende betekenis is geweest (Lloyd, 1984; Bordo, 1986; Code, 1991; Keller, 1985). Zij wijzen op de gevolgen die dit heeft voor vrouwen: zij hebben historisch gezien steeds opnieuw hun vermogen tot rede en instemming moeten bewijzen.

Van groter belang is echter dat deze dualistische denkvormen verstrekkende gevolgen hebben gehad voor de manier waarop rationaliteit op symbolisch en kennistheoretisch niveau is geconstrueerd. Rationaliteit wordt gedefinieerd door bepaalde activiteiten en kenmerken als 'vrouwelijk' te construeren en ze uit te sluiten van geprivilegieerde vormen van kennis. Hieronder vallen onder meer zintuiglijke kennis, empathie, zorg en communicatieve en interactieve vormen van alledaagse kennis. Een persoon wordt dan gedefinieerd als een niet-vrouw, en zogenaamd 'vrouwelijke' kenmerken worden beoordeeld vanuit de mannelijke norm, die dient als maatstaf voor de ogenschijnlijk neutrale begripsvorming omtrent persoonsstatus. En terwijl vrouwelijkheid hiermee tot probleem is gemaakt, hoeft de 'mannelijkheid' van de normen niet openlijk te worden vermeld, aangezien mannelijke kenmerken immers zo geconstrueerd zijn dat zij tot voorbeeld dienen voor het prototypisch menselijk subject.

Individu, recht en contract

De politieke werking van deze constructie van een 'pre-sociaal' individu is het duidelijkst wanneer abstract individualisme gecombineerd wordt met een contractuele visie op recht en samenleving, het derde element. De samenleving wordt hierin gezien als een werkelijk of hypothetisch contract dat gesloten wordt tussen reeds bestaande individuen. In Hobbes' versie van het contract-denken, die gebaseerd is op utilitaristische argumentaties over de menselijke natuur, wordt de samenleving gezien als een verdrag tussen individuen die gedreven worden door een fundamenteel egoïsme, door de behartiging van het eigen materiële belang en door een berekenende houding. De rechten en plichten van individuele personen en van recht en staat worden afgesproken

in het sociale contract.

In deze visie wordt de samenhang in een samenleving tot stand gebracht door rechten te construeren en door te bemiddelen tussen verschillende aanspraken op rechten. De persoonsstatus is in het abstracte individualisme dan ook onverbreekbaar verbonden met het hebben van rechten. Een persoon is niet alleen een menselijke entiteit die beschikt over rede, maar ook iemand die per definitie rechten heeft. Het persoon-zijn sluit het hebben van rechten in, en de uitoefening van die rechten geeft individuen de garantie van hun individualiteit, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het idee dat rechten gebaseerd zijn op de noodzaak om de privacy van individuen te beschermen tegen de inbreuken hierop door anderen.

Het beeld van individuen-met-rechten als pre-sociale entiteiten is verbonden met een atomistisch en egoïstisch beeld van de menselijke natuur. In Hobbes' opvatting is de mens in wezen egoïstisch en agressief. Zijn atomistische individu beschouwt zichzelf per definitie als een wezen dat door anderen bedreigd wordt. De politiek filosoof Christine DiStefano heeft dit radicaal atomisme en de afzondering van personen van elkaar genterpreteerd als een constructie van een mannelijke identiteit (DiStefano, 1991). In haar visie wordt dit atomisme, en daarmee het individualisme in Hobbes' denken, gesteund door een radicale ontkenning van moederlijkheid en moederschap in Hobbes' denkkader. De zelfredzaamheid van het individu is alleen denkbaar wanneer de bijdrage van de moeder op biologisch, verzorgend en symbolisch vlak wordt genegeerd. De radicale gelijkheid die Hobbes mensen toekent zou dus neerkomen op een gelijkheid tussen mannen, of, preciezer geformuleerd, tussen moederloze mannen. In dit beeld van subjectiviteit is onzichtbaar gemaakt dat mensen 'uit vrouwen geboren' zijn, en aan dit feit wordt dan ook morele significantie onzegd. Een individu wordt in naar zichzelf verwijzende termen gedefinieerd als iemand die in staat is zichzelf te omschrijven, onafhankelijk is van anderen in het algemeen en van vrouwen in het bijzonder, en als iemand die geen relaties nodig heeft om als individu te kunnen handelen. Relaties, zorg en afhankelijkheid worden op de eerste plaats gezien als verschijnselen waarvan een autonoom persoon zich moet bevrijden. Ze kunnen dus niet verschijnen als onderdeel van de menselijke conditie of als sociale fenomenen die kunnen samengaan met autonomie of hiervoor een voedingsbodemp kunnen vormen (zie ook: Tronto, 1993; Schott, 1993; Jones, 1993; Sevenhuijsen, 1995, 1996).

De dubbelzinnige status van het lichaam

De relatieve afwezigheid van vrouwen in het morele debat over embryo-onderzoek sluit aan bij het vierde door mij onderscheiden element van het abstracte individualisme, namelijk het feit dat het persoon-zijn wordt gezien als een status die zich letterlijk onttrekt aan context en bijzonderheden. De denkfiguur van de persoonsstatus haalt het individu uit haar/zijn sociale context en leefwereld en verandert het in een uit haar verband gerukte en van haar lichaam ontdane entiteit, voor wie haar/zijn sekse er blijkbaar niet toe doet.

Leven in een lichaam is kennelijk 'pre-sociaal' en inherent aan het individu op grond van 'natuurlijke', 'biologische' of 'genetische' gegevenheden. Dit impliceert dat belichaamdheid slechts op zeer specifieke manieren kan gelden als een moreel relevante factor in het embryo-debat. Aan het leven in een geseksueerd lichaam wordt geen morele relevantie verleend: vrouwen hebben immers geen duidelijke plaats als morele subjecten; leven in een gezond lichaam wordt daarentegen van beslissend moreel belang geacht. Het lichaam is van belang voor zover het mogelijk is om over lichamen te generaliseren, en voor zover het past in het discursieve spoor waarbinnen het lichaam gezien wordt als bron voor problemen, bijvoorbeeld wanneer ziekte, kwalen en sterfelijkheid worden afgeschilderd als bedreigingen voor het welzijn en het eigenbelang van het individu.

Dit discursieve patroon van gedeseksueerde subjectiviteit maakt abstract individualisme tot een aantrekkelijk moreel vocabulaire voor het debat over de morele status van menselijke embryo's. Doordat het abstracte individu hierin als norm of als prototypisch persoon figureert, kan 'het' embryo worden beschouwd als de representant ervan. Daarmee wordt het embryo het richtpunt voor reguleringsstrategieën, waarop allerlei als wenselijk of normaal beschouwde kenmerken en verlangens kunnen worden geprojecteerd.

De morele epistemologie van het abstracte individualisme

Hiermee kom ik op het vijfde element van het abstracte individualisme, de morele epistemologie. Het solipsistische construct van het individu bevestigt het idee dat alleen afzonderlijke personen gekend kunnen worden, en dat generaliseerbare kenmerken van dit individu afgeleid kunnen worden uit een enkel voorbeeld of uit een statistisch gemiddelde (Porter, 1991; Code, 1991). Omdat het abstracte individualisme ervan uitgaat dat individuele personen in principe identiek zijn, hebben argumentaties die gebruik maken van analogie, projectie en generalisatie binnen de kennis-theorie een bevoorrechte status. Deze vorm van morele argumentatie is door verscheidene filosofen gekenschetst als in wezen monologisch van aard, omdat men hierbinnen alleen in staat is om anderen te (her)kennen voor zover zij identiek zijn aan het zelf (Benhabib, 1987; Code, 1991). Verschil wordt vervolgens onderworpen aan een mechanisme waarin het tot anders en afwijkend van het zelf wordt gemaakt en daarmee tot iets dat moet worden onderworpen om het te kunnen beheersen (Young, 1990a; Sevenhuijsen, 1996). Identiteit heeft in dit vocabulaire een dubbele betekenis: het is een term die verwijst naar de wezenskenmerken van een prototypisch subject, dat geacht wordt hetzelfde als/identiek aan en dus representatief voor alle anderen te zijn. Dit universeel subject is een subject met een individueel, oftewel ondeelbaar lichaam, waarvoor seksueel verschil er niet toe doet. Ook deze denkfiguur werpt een barrière op voor het verwoorden van een belichaamde subjectiviteit waarin de morele relevantie van zwangerschap en baren tot zijn recht

kan komen (Young, 1990b; Cavarero, 1992; Schott, 1993; Sevenhuijsen, 1995). Bovendien vormt het denken in termen van een algemeen subject een belemmering om te denken in termen van concrete contexten en van de pluraliteit en uniciteit van individuen, los van gefixeerde sociale indelingen. Het zou ons bijna doen vergeten dat vrouwen bij de morele problematiek van zwangerschap en reproductieve technologie weliswaar als een sociale categorie gezien kunnen worden, maar dat tegelijkertijd de concrete ervaring van gebeurtenissen op dit terrein individueel van aard zijn en verschillen al naar gelang de sociale context, en dat iedere vrouw die er mee te maken krijgt zelf de morele aspecten ervan moet verwerken in de keuzes die zij maakt en de handelingsperspectieven die zij voor zichzelf en de andere betrokkenen uitstippelt.

Afsluitende opmerkingen

Aangezien de abstracte, paradigmatische persoon zowel de vooronderstelling als het normatieve ideaal van het abstracte individualisme is, kan dit normatieve vocabulaire geen verscheidenheid aan bronnen van sociale kennis in zich toelaten.³ Ethici die zich bedienen van het vocabulaire van het abstracte individualisme zullen het *bestaan* van sociale contexten waarschijnlijk niet ontkennen. Zij zullen echter betogen dat deze van geen of hooguit secundair belang zijn. Meestal worden ze opgevoerd als een belemmering voor ordelijk en rationeel redeneren en oordelen. Ze worden, kortom, overwegend opgevat als een belemmering voor een goede ethiekbeoefening. Tot deze 'sociale data', die naar mijn mening juist wel relevantie zouden moeten hebben in moreel beraad over voortplantingskwesaties, behoren onder meer de sociale arrangementen rond conceptie en het hebben van nageslacht, culturele beelden over herkomst en ouderlijke identiteit, verwantschapsregels, sociale normen omtrent geseksueerd gedrag en arbeidsdeling tussen mannen en vrouwen en de manier waarop gender wordt geconstrueerd in morele vertogen. Ook subjectieve gevoelens van verbondenheid en individuatie en de betekenis van zorg en opvoeding voor de vorming van individuen vallen hieronder. Morele argumentaties die abstraheren van concrete sociale verhoudingen van de voortplanting presenteren ons in feite een lege huls. Het vocabulaire van het abstracte individualisme benadrukt autonomie en belooft daarmee vrijheid en keuze. Het heeft echter geen discursieve ruimte voor reflectie over de machtheffingen van de eigen spreekwijze, niet alleen wat betreft gender, maar ook wat betreft de manier waarop de centrale concepten van dit vocabulaire verweven zijn met de technologische cultuur en de mythe van een lineaire wetenschappelijke vooruitgang, die te allen tijde ongehinderd voortgang zou moeten vinden.

De kracht waarmee binnen individualistische benaderingen morele relevantie ontzegd wordt aan de sociale en politieke context, roept de vraag op waarom het zo belangrijk is om het embryo op te vatten als een abstract individu. Wat is

de politieke winst van deze benadering? Deze ligt naar mijn idee niet alleen in de belofte van consensus, maar ook in de unificerende werking van de contracttheorie. Door het menselijk embryo te modelleren naar het beeld van het (manne-lijk) individu wordt het embryo geïntroduceerd als partner in het sociaal contract, en dat is nog steeds bij uitstek een maatschappelijk mechanisme waarvan door velen een krachtige integrerende werking wordt verwacht. Wanneer een moreel subject wordt voorgesteld als een individu kunnen aan hem, al is het alleen in hypothetische of speculatieve zin, verschijnselen worden toegeschreven als de mogelijkheid om te denken, pijn te ervaren, rechten te bezitten, of contracten goed te keuren of te beëindigen, allemaal eigenschappen waarmee de persoonsstatus gedefinieerd wordt als morele categorie. De invoeging van 'het' embryo in de categorie van wezens met zogenaamd objectief vaststelbare belangen en rechten geeft een bijzonder *politiek* gewicht aan deze argumentaties. Het betekent dat het embryo als een hypothetische toekomstige persoon ingelijfd kan worden in de rangorde van het universele burgerschap. En aangezien we uitgenodigd worden het embryo te zien als 'gelijk aan onszelf', zijn daarmee meteen bepaalde manieren voorgeschreven om de menselijke identiteit te bespreken en te reguleren.

Op deze wijze wordt een *publieke* foetus geconstrueerd, bevrijd uit de mysteries van de vrouwelijke baarmoeder. Dit kan doordat de bijdrage van vrouwen aan de geboorte van kinderen wordt ontkend of als onbelangrijk wordt afgedaan. Het krijgt hoogstens morele relevantie toegekend als het kan worden ingepast in de vertrouwde morele categorie van het 'ondragelijk lijden', in dit geval ten gevolge van een onvervulde kinderwens van *paren*. Het lijkt erop dat politieke oordeelsvorming alleen maar kan plaatsvinden in het vocabulaire dat burgers afschildert als gedeseksueerde individuele dragers van rechten. En als deze individuen en hun behoeften geconstrueerd worden als 'pre-sociaal', dient de politieke oordeelsvorming uit hoofde van het idee van vrijheid van het individu hun behoeften en belangen te accepteren. Dit spoort met het liberale gebod van een 'minimale moraal' waarin oordelen over het goede leven voorbehouden zijn aan de persoonlijke competentie van individuen.

Het publieke debat over embryo-onderzoek wordt zo in meer dan een betekenis geïndividualiseerd. Wanneer *het* individu wordt beschouwd als het paradigmatisch moreel subject en vervolgens de kenmerken hiervan ook worden toegeschreven aan embryo's, zijn we veroordeeld tot een geïndividualiseerde vorm van politiek oordeel. Onder het mom van neutraliteit worden we ertoe gebracht biomedische beweringen over 'de' foetus als een morele waarheid te aanvaarden, die de basis zou moeten vormen van ieder politiek oordeel over de ontwikkeling en toepassing van voortplantingstechnologieën. Bovendien worden individuele gevallen van 'onnodig lijden' steeds weer ingeroepen als rechtvaardiging van een algemene technologie-ontwikkeling. Op die manier zijn er nauwelijks morele overwegingen voorhanden, die een *collectief* debat en collectieve oordeelsvorming moge-

lijk maken over iets wat in feite een maatschappelijk vraagstuk is. Ik denk dan, naast de hierboven genoemde sociale thema's, bijvoorbeeld aan de vraag hoe we verschillende aspecten van de technologische cultuur moeten waarderen en aan de vraag of en waarom embryo-experimenten een plaats zouden moeten krijgen in het goede leven, die vorm van samenleven en politieke regulering, waarvan we middels publiek debat kunnen nagaan of die als nastrevenswaardig beschouwd zou moeten worden.

We zouden, kortom, het embryo moeten hercontextualiseren. Dit kan gebeuren door de sociale en politieke verhoudingen waarbinnen er beslist moet worden over experimenten met embryo's bij het debat te betrekken, en door te breken met discursieve tradities die aansporen om te denken in termen van een eenduidig universeel moreel subject. In plaats hiervan zouden we moeten zoeken naar morele vocabulaires die ons in staat stellen om te spreken over subjectiviteiten in het meervoud, en die rekening houden met bijzonderheden van tijd en plaats wanneer we nadenken over de morele dimensies van voortplantingstechnologie. Het is cruciaal dat vrouwen in dergelijke morele debatten erkend worden als volwaardige morele subjecten, niet zozeer als een categorie, maar als concrete belichaamde en moreel competente personen, met uiteenlopende behoeftes en opinies. Vandaar ook dat een feministische ethiek op dit terrein niet zonder een concept van rechten van vrouwen kan. De erkenning van het 'baas in eigen buik' heeft ertoe geleid dat vrouwen niet alleen in hun individuele levens maar ook in politieke discussies erkend kunnen worden als volwaardig moreel subject. Deze doorbraak kan het vervolgens mogelijk maken dat zij alle morele dimensies van de voortplantingstechnologie op open wijze bespreken, niet alleen waar het beslissingsrechten betreft, maar ook waar het gaat over kwesties in verband met gezondheid, verwantschap en zorg. Zowel de individuele beleving daarvan als de sociale verantwoordelijkheden op dit gebied kunnen dan aan de orde komen (zie bijvoorbeeld: Porter, 1996). Een dergelijke sociale, gesitueerde vorm van moreel beraad heeft ook het vermogen om afwegingen te maken wanneer overwegingen van 'keuzevrijheid' en 'rechten' geschikte normatieve criteria vormen, en wanneer men beter een beroep kan doen op andere morele vocabulaires, bijvoorbeeld die rond kwetsbaarheid, eindigheid, zorg, verantwoordelijkheid en vertrouwen. Daarmee verschijnt het individu-zijn van vrouwen als één van de mogelijke morele categorieën waarin een feministische ethiek kan worden verwoord, en wordt het dus ook mogelijk om over de mogelijkheden en de beperkingen van dit vocabulaire na te denken.

Literatuur

Benhabib, S. (1987). The generalized and the concrete other. The Kohlberg-Gilligan controversy and feminist theory. In S. Benhabib and D. Cornell (Eds.), *Feminism as critique. Essays on the politics of gender in late capitalist societies* (pp. 77-95). Oxford: Polity Press.

Bordo, S. (1993). Are mothers persons? Reproductive rights and the politics of subjectivity. In S. Bordo, *Unbearable weight. Feminism, Western culture and the body* (pp. 71-97). Berkeley: University of

California Press.

Bordo, S. (1986). The Cartesian masculinization of thought. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11, 439-456.

Braidotti, R. (1994). Body images and the pornography of representation. In R. Braidotti, *Nomadic subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory* (pp. 57-74). New York: Columbia University Press.

Cavarero, A. (1992). Equality and sexual difference: amnesia in political thought. In G. Bock and S. James (Eds.), *Beyond equality and difference. Citizenship, feminist politics and female subjectivity* (pp. 32-47). London: Routledge.

Code, L. (1991). *What can she know? Feminist theory and the construction of knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.

DiStefano, C. (1991). *Configuration of masculinity. A feminist perspective on modern political theory*. Ithaca: Cornell University Press.

Duden, B. (1993). *Disembodying women. Perspectives on pregnancy and the unborn*. Cambridge: Harvard University Press.

Franklin, S. (1991). Fetal Fascinations: New dimensions to the medical-scientific construction of fetal personhood. In S. Franklin e.a. (Eds.), *Off-Centre. Feminism and cultural studies* (pp. 190-205). London: Harper Collins Academic.

Gallagher, J. (1987). Eggs, embryos and fetuses: anxiety and the law. In M. Stanworth (Ed.) *Reproductive technologies. Gender, motherhood and medicine* (pp. 139-150). Oxford: Polity Press.

Harris, J. (1992). *Wonderwoman and Superman. The ethics of human biotechnology*. Oxford: Oxford University Press.

Hartogh, G. den (1993). *Kim je een zygote liefhebben?* Utrecht: Stichting Socrates.

Himmelweit, S. (1988). More than 'A woman's right to choose'? *Feminist Review*, 29, 38-55.

Hubbard, R. (1990). *The politics of women's biology*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Jones, K.B. (1993). *Compassionate authority. Democracy and the representation of women*. New York: Routledge.

Jordonova, L. (1989). *Sexual visions. Images of gender in science and medicine between the eighteenth and twentieth centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Keller, E.F. (1985). *Reflections on gender and science*. New Haven: Yale University Press.

Kirejczyk, M. en I. van der Ploeg (1991). Zwangere paren. Medische technologie en maatschappelijke constructies rond vruchtbaarheid en voortplanting. In C. Bouw, J. Han Hoof, P. de Jong, B. Kruitthof & L. Van der Maesen (Eds.), *Macht en onbehegen. Veranderingen in de verhoudingen tussen mannen en vrouwen* (pp. 139-154). Amsterdam: SUA.

Lloyd, G. (1984). *The man of reason. 'Male' and 'female' in western philosophy*. Londen: Methuen.

Meijer, M. (1996). *In tekst gevat. Inleiding tot de kritiek van representatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Naffine, N. (1990). *Law and the sexes. Explorations in feminist jurisprudence*. Sydney: Allen & Unwin.

Petchesky, R.P. (1984). *Abortion and woman's choice. The state, sexuality, and reproductive freedom*. London: Verso.

Petchesky, R. (1987). Foetal images: the power of visual culture in the politics of reproduction. In M. Stanworth (Ed.), *Reproductive technologies. Gender, motherhood and medicine* (pp. 57-80). Oxford: Polity Press.

Porter, E. (1991). *Women and moral identity*. Sydney: Allen & Unwin.

Porter, E. (1996). Culture, community and responsibilities: abortion in Ireland. *Sociology*, 30, pp. 279-298.

Schiebinger, L. (1989). *The mind has no sex? Women in the origins of modern science*. Cambridge: Harvard University Press.

Schott, R.M. (1993). Resurrecting embodiment: toward a feminist materialism. In L.M. Antony and C. Witt (Eds.) *A mind of one's own. Feminist essays on reason and objectivity* (pp. 171-184). Boulder: Westview Press.

Sevenhuijsen, S.L. (1986). *Fatherhood and the political theory of*

rights: theoretical perspectives of feminism. *International Journal of the Sociology of Law*, 14, 329-340.

Sevenhuijsen, S.L. (1993). De verdwenen vrouw. Over de morele status van het menselijk embryo. In F.W.A. Brom, B.J. van den Bergh & A.K. Huibers (Eds.), *Beleid en ethiek* (pp. 138-145). Assen: Van Gorcum.

Sevenhuijsen, S.L. (1995). De dubbelzinnigheid van autonomie. Reflecties over een feministische bio-ethiek. *Filosofie & Praktijk*, 16, 2-20.

Sevenhuijsen, S.L. (1996) *Oordelen met zorg. Feministische beschouwingen over recht, moraal en politiek*. Amsterdam: Boom.

Strathern, M. (1992). The meaning of assisted kinship. In M. Stacey (Ed.), *Changing human reproduction. Social science perspectives* (pp. 148-169). London: Sage.

Tronto, J.C. (1993). *Moral boundaries. A political argument for an ethic of care*. New York: Routledge.

Tuana, N. (1993). *The less noble sex. Scientific, religious and philosophical conceptions of woman's nature*. Bloomington: Indiana University Press.

Vedder, A.H. (1993). Deontologie van de persoon. In F.W.A. Brom, B.J. van den Bergh & A.K. Huibers (Eds.), *Beleid en Ethiek* (pp. 125-137). Assen: Van Gorcum.

Yeatman, A. (1994) *Postmodern revisionings of the political*. New York: Routledge.

Young, I.M. (1990a). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.

Young, I.M. (1990b). Pregnant embodiment: subjectivity and alie-

nation. In I.M. Young, *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory* (pp. 160-174). Bloomington: Indiana University Press.

Noten

1. Een eerste versie van dit artikel heb ik in 1994 als paper gepresenteerd in het kader van het EC research project 'Fertility, Infertility and the Human Embryo'. Ik dank Frances Price, Tania Salem en Simone Novaes voor hun commentaar op dat paper, en Zjan Matti voor de vertaling ervan in het Nederlands. Met dank ook aan Marta Kirejczyk, Nelly Oudshoorn en Kirsten Notten, die mij aanspoorden dit paper als artikel te publiceren, en aan Bart Lammers, die mij ooit de titel voor dit artikel aan de hand deed.
2. Vele auteurs hebben inmiddels gewezen op de dominantie van de (mannelijke) blik van visuele kennis op het gebied van de medische technologie, hetgeen gepaard gaat met een marginalisering van het vrouwelijke (zie onder meer: Keller, 1985; Jordonova, 1989; Braidotti, 1994). Het embryo is een dankbaar object voor deze visuele epistemologie. Zoals ik in dit artikel laat zien werkt deze 'zienswijze' door in de manier waarop er in bio-ethische teksten over embryo's wordt gesproken.
3. Dit komt ook doordat 'verschillen' in het vertoog van het abstracte individualisme meestal een negatieve lading hebben. Ze verschijnen overwegend als middels actief beleid te minimaliseren verschijnselen. Zie hiervoor onder meer Sevenhuijsen (1996, hoofdstuk 2).