



PEETERS



MENSELIJKE NATUUR TUSSEN TECHNIEK EN ETHIEK

Author(s): Hans Achterhuis

Source: *Tijdschrift voor Filosofie*, 66ste Jaarg., Nr. 4 (VIERDE KWARTAAL 2004), pp. 667-683

Published by: Peeters Publishers/*Tijdschrift voor Filosofie*

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40889775>

Accessed: 12-02-2021 08:06 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Peeters Publishers, Tijdschrift voor Filosofie are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tijdschrift voor Filosofie*

MENSELIJKE NATUUR TUSSEN TECHNIEK EN ETHIEK*

door Hans ACHTERHUIS (Enschede)

Weg met de ethiek! Op het kaftje van het tijdschrift *Krisis*¹ stond het nog met een vraagteken. Het artikel van René Boomkens waarnaar verwezen werd, was echter voorzien van een vet uitroepteken. Het bevatte een scherpe aanval op de praktijken van de toegepaste ethici. Waar de meeste wijsgeren de toegepaste ethiek enthousiast als een bron van zinvolle werkgelegenheid omarmden, wees Boomkens deze “foute vermaatschappelijking van de filosofie” fel af. Medische ethici en bedrijfs-ethici gingen volgens hem “gemakkelijk fungeren als het geweten ad interim van de artsen en managers”. Technologische en economische ontwikkelingen die tot brede politieke en antropologische vragen aanleiding gaven, zouden door de toegepaste ethici worden versmald tot ethisch oplosbare problemen.

Een jaar na de verschijning van het *Krisis*nummer redigeerde ik een bundel artikelen waarin dezelfde soort kritische vragen rondom toegepaste ethiek te beluisteren waren: ‘Deugt de ethiek?’² Zelf ergerde ik mij

Hans ACHTERHUIS (1942) is Hoogleraar Systematische Wijsbegeerte aan de Universiteit Twente. Hij publiceerde voornamelijk over maatschappelijk-ethische onderwerpen.

* Lezing gehouden op de Studiedag van het *Wijsgerig Gezelschap te Leuven*, 8 mei 2004, over het boek van Herman DE DIJN, *Taboes, monsters en loterijen*. Over ethiek in de laat-moderne tijd. Kapellen, Pelckmans — Kampen, Klement, 2003, 159 p.

¹ *Krisis*, nr. 48, september 1992.

² Hans ACHTERHUIS, *Deugt de ethiek? Medische, milieu en bedrijfsethiek tussen trend en traditie*, Baarn, Gooi en Sticht, 1993.

in mijn bijdrage aan “het permanente gemoraliseer”, waaraan wij in de moderne technologische cultuur worden onderworpen. Met instemming verwees ik naar de *Ethik* van Dietrich Bonhoeffer.³ Die begint het zevende deel van dit boek met een citaat van Th. Visscher, die in zijn roman *Auch einer, eine Reisebekanntschaft* één van zijn personages laat opmerken dat de moraal iets vanzelfsprekends is. Deze uitspraak getuigt van meer begrip, aldus Bonhoeffer, voor het fenomeen van de ethiek dan menig ethisch handboek. Het is abnormaal als mensen zich steeds ethische vragen moeten stellen, voortdurend bewust met morele problemen worstelen. Met *Prediker* stelt hij dat er een tijd voor alles is, een tijd om te eten en om te drinken, een tijd om te werken en om te rusten, een tijd om zich in te spannen en om te spelen, een tijd om te treuren en om zich te verheugen en ten slotte ook een tijd om zorgeloos voort te leven en om zedelijke beslissingen te nemen. Als elk moment van het leven, zowel het eten als het drinken, het werken en het uitrusten, ethisch geladen wordt, is er volgens Bonhoeffer iets grondig mis. De ethiek, die een randverschijnsel in het menselijk leven zou moeten zijn, gaat dan ten onrechte de hoofdrol vervullen.

Het koor van protesten tegen en vragen bij de triomftocht van de toegepaste ethiek — waar ook zeker de stem van Gerard de Vries bij hoort met *Gerede twijfel*,⁴ waarin de medische ethiek van Heleen Dupuis onder vuur wordt genomen — is de afgelopen tien jaar wat stil gevallen. Zeker, er werd hier en daar door filosofen nog wat doorgeprutteld, maar tot substantiële bijdragen in de discussie leidde dat niet. Ondertussen ging de maatschappelijke opmars van de toegepaste ethiek onverdroten voort. Maar zie, precies na tien jaar verschijnen er twee publicaties die het debat weer oprakelen en, wat belangrijker is, vernieuwen en verrijken. In de eerste plaats is er de fraaie bundel *De verleiding van de ethiek* onder redactie van Ignaas Devisch en Gert Verschraegen.⁵ Daarnaast heeft Herman de Dijn zijn de afgelopen jaren

³ D. BONHOEFFER, *Ethik*, München, 1949.

⁴ G. DE VRIES, *Gerede twijfel*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 1993.

⁵ Ignaas DEVISCH en Gert VERSCHRAEGEN, *De verleiding van de ethiek*, Amsterdam, Boom, 2003.

breed ontwikkelde wijsgerige visies in *Taboes, monsters en loterijen* specifiek op de “ethiek in de laatmoderne tijd” gericht.

SITUERING EN BELANG

Het grote belang van de laatste publicatie kan misschien het best onderstreept worden door haar te situeren binnen een schema dat in een artikel uit de eerste bundel op programmatische wijze naar voren wordt gebracht. In ‘De wisselwerking tussen ethiek en technologie’⁶ maakt Tsjalling Swierstra een onderscheid tussen “regelethiek” en “levensethiek”. In de eerste vorm gaat het om het onpartijdig ontwerpen van regels die vreedzaam en rechtvaardig samenleven mogelijk maken voor individuen die hun eigenbelang najagen. In de levensethiek gaat het daarentegen om de beantwoording van de vraag hoe wij een goed, geslaagd leven kunnen leiden. Swierstra merkt op dat in de ethische discussies in het publieke domein eigenlijk alleen argumentaties volgens de regelethiek gelden. De individuele keuzevrijheid staat hierbij centraal, ze wordt slechts getemperd door het niet-schaden beginsel.

Levensethische vragen over nieuwe technologieën, waarover Swierstra specifiek schrijft, krijgen geen ruimte in het publieke domein. Ze worden naar de privésfeer verbannen, uitgesloten van het publieke debat. Hoogstens krijgen ze aandacht als ze via een plots opkomend maatschappelijk protest of een overheersend gevoel van onbehagen en zelfs angst de ontwikkeling van nieuwe technologieën dreigen te verstoren. Maar zelfs dan blijkt het praktisch onmogelijk om levensethische ideeën in het democratische debat een plaats te geven. Het blijkt namelijk moeilijk zo niet onmogelijk om ze in de regelethische argumenten die voor het debat vereist zijn, te vertalen.

⁶ Tsjalling SWIERSTRA, ‘De wisselwerking tussen ethiek en technologie’, in: I. DEVISCH en G. VERSCHRAEGEN, *o.c.*, p. 154-171.

Het onderscheid dat Swierstra maakt en dat grotendeels overlapt met dat tussen smalle en brede ethiek, wordt vaak ingezet om de smalle toegepaste regelethiek te bekritisieren. Steeds overheerst hierbij de kritische invalshoek. Levensethiek is dan vooral een breekijzer dat een bres moet slaan in de vanzelfsprekend geachte verdedigingswal rond de toegepaste ethiek. Het originele van *Taboes, monsters en loterijen* is dat hier, zonder dat de kritische functie ervan ontbreekt, de levensethiek zelfstandig breed wordt ontwikkeld. Het boek vormt zo een substantieel tegenwicht dat veel verder gaat dan de kritische vragen die zo'n tien jaar geleden bij de overheersing van de toegepaste ethiek werden gesteld.

Daarmee sluit het nauw aan bij de ideeën die ik toentertijd kort op gezag van Bonhoeffer naar voren bracht. Ethiek is volgens De Dijn "gewoon een onderdeel van het dagelijkse leven", dat niet voortdurende uitleg en rechtvaardiging behoeft. Vandaar de specifieke moeilijkheid die Swierstra ook signaleerde om ethische problemen publiekelijk te expliciteren. "Ofwel begrijpt men, vanuit de vertrouwdheid, waarom iets juist of onjuist, gepast of ongepast, goed of kwaad is, of wel staat men erbuiten en zou de uitleg die nodig is niet alleen enorme proporties moeten aannemen, maar ook een hoge mate van sofisticatie veronderstellen". Welnu, deze laatste is ongetwijfeld bij de beoefenaars van de toegepaste ethiek aanwezig. Ze blijkt echter onvoldoende om veel levensethische vragen op adequate wijze naar het publieke domein te vertalen. Omdat De Dijn de levensethische positie wel filosofisch adequaat uitwerkt, verdient *Taboes, monsters en loterijen* het om in de publieke discussie een belangrijke rol te spelen als proeve van een tot op heden grotendeels veronachtzaamde ethische benadering.

Vanzelfsprekend zijn er bij zo'n eerste proeve de nodige vragen te stellen. Voor mij is De Dijns positie bijvoorbeeld te massief en te universalistisch en houdt ze te weinig rekening met de eigen kracht en ontwikkeling van de technologie. Door lichtvoetiger en meer postmodernistisch te opereren en zich open te stellen voor de nieuwe constellatie van onze technologische cultuur zou ze nog aanzienlijk aan gewicht kunnen winnen. Mede daarom werk ik mijn kritieken en bezwaren hieronder kort uit.

DE MENSELIJKE NATUUR

Op verschillende plaatsen spreekt De Dijn onbekommerd over “de menselijke natuur” die door de laatmoderne mens met behulp van de biotechnowetenschap “gemanipuleerd”, “veranderd” of “getranscendeerd” zou worden. Wat die menselijke natuur precies inhoudt, valt moeilijk te zeggen. Soms lijkt ze samen te vallen met het product van de biologische evolutie wanneer gesuggereerd wordt dat we het genoom als “(moreel) heilig” moeten beschouwen (p. 126). Op andere plaatsen lijkt de menselijke natuur echter thuis te horen in de symbolische orde, als ze met waardigheid en een geheel van menselijke gebruiken wordt gelijkgesteld (p. 13, p. 23). Omdat dit laatste duidelijk de overhand heeft, plaats ik hier enkele kritische kanttekeningen bij.

De Dijn verwijt bijvoorbeeld het sentimentalisme, als ethische benadering die het streven naar goed geachte gevoelens centraal stelt, dat het een “vals beeld biedt van de menselijke natuur”(p. 23). Die blijkt hier te bestaan uit wat volgens hem “de meerderheid van de mensen, ook vandaag vindt”. Daar hoort onder andere bij dat gedragingen als “foltering of geweld op gevangenen, vrouwen, kinderen en seksuele agressie, speciaal tegenover kinderen” ontoelaatbaar worden geacht. Centraal voor hem staat het respect voor de mens. “Praktisch iedereen is het” volgens hem “hierover eens”. “Respect hebben voor de mens betekent allereerst de ander beschouwen als bron van eigen inzicht, verlangens, gevoelens, waarderingen, handelingen”. Dat respect moet vooral opgebracht worden ten aanzien van kinderen, zwakken, zieken en weerlozen. Een aantal gedragingen die “vrijwel universeel” zijn, kunnen zo tot een omschrijving leiden van wat de menselijke natuur is. “In alle culturen wordt de menselijke waardigheid op een of andere manier” volgens hem “als fundamentele waarde erkend”.

Als we naar de concrete gedragingen gaan kijken die De Dijn benoemt, blijkt het vrijwel steeds om verworvenheden van de moderne westerse cultuur te gaan. “De lichamelijke integriteit” van de mens (p. 16) is voor hem bijvoorbeeld een hoge waarde, “het nodeloos pijn toebrengen aan levende wezens of pijn niet verhelpen als het in onze

macht ligt, is [...] vrijwel universeel [...] onaanvaardbaar” (p. 35). De waarden en taboes die hij hier opsomt, wil ik graag onderschrijven. Maar dat ze universeel zijn en zelfs een uitdrukking van zoiets als “de menselijke natuur”, lijkt mij niet te verdedigen. Helaas bestaan er tegenvoorbeelden te over.

In *The Third Chimpanzee*⁷ schetst Jared Diamond bijvoorbeeld een fascinerend beeld van de menselijke evolutie waarin het geweld aanvankelijk een overheersende rol speelt. Als er volgens hem al sprake is van “een menselijke natuur” vinden we die eerder in de tot in het midden van de twintigste eeuw onontdekte valleien van Nieuw Guinea, waarin kleine groepen jagers en verzamelaars elkaar voortdurend naar het leven stonden, dan in de hedendaagse moderne wereld. Lichamelijke integriteit, het niet pijnigen of folteren van de medemens, zijn in de meeste culturen ver te zoeken. Dat ze dat ook in de recente geschiedenis van het Westen waren, weet elke lezer van het eerste hoofdstuk van Foucaults *Surveiller et punir*.⁸ De beschrijving van de martelingen die de koningsmoordenaar Damiens in 1757 ondergaat, vergen het uiterste van de zenuwen van de gevoelige hedendaagse lezer. Dat dit soort folteringen niet ongewoon was, werd tijdens het schrijven van dit artikel nog eens onderstreept door een verslag van de reis van de Amsterdamse burgemeester Nicolaas Witsen in 1665 naar Moskou, dat op 17 maart 2004 als aantekening in de rubriek ‘Dagboek’ in *De Volkskrant* verscheen. Witsen beschrijft hoe in een publieke voorstelling 120 mensen door beulshanden worden terechtgesteld en nog veel meer “geknoet” en gefolterd. Brandstapels worden aangestoken, armen en benen afgehakt, neuzen afgesneden, geslachtsdelen afgerukt, en dat alles voor het oog van vrouwen en kinderen. Wie naar de lange geschiedenis van de mensheid kijkt, ziet hier eerder “de menselijke natuur” dan in de voorbeelden van De Dijn, terwijl er met de beste wil van de

⁷ Jared DIAMOND, *The Third Chimpanzee. The Evolution and Future of the Human Animal*, New York, Harper Collins, 1992.

⁸ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

wereld geen enkel respect voor de menselijke waardigheid te vinden lijkt.

Natuurlijk besef ik dat de discussie over de menselijke natuur en menselijke waardigheid met mijn tegenvoorbeelden filosofisch niet beslecht is. Waar het mij alleen maar om gaat, is dat De Dijn zijn argumentatie die vanuit de concrete morele leefwereld van de moderne mens vertrekt, veel te zwaar belast door hier het begrip “menselijke natuur” op te plakken. Ik besef dat het hem gezien zijn kritiek op het postmodernisme van Kunneman en Lyotard een gruwel zal zijn, maar toch meen ik dat zijn positie duidelijker en scherper kan worden uitgedrukt door met een postmodernist als Rorty openlijk voor aanvaarding van een zeker etnocentrisme te pleiten.⁹

De Dijn meent namelijk net als Rorty dat concrete morele praktijken niet expliciet gerechtvaardigd of strikt rationeel gefundeerd kunnen worden. Ze wortelen eerder in een gegeven symbolische orde dan dat er een “algemeen aanvaardbare grond” voor gegeven kan worden. Als dat zo is, als de taboes en geboden die De Dijn opsomt eerder afkomstig zijn uit de moderne westerse cultuur dan uit een veronderstelde “universele menselijke natuur” dan kan dat maar beter openlijk uitgesproken worden, ook al schaar je je daarmee onder de postmodernisten.

Wanneer het massieve begrip “menselijke natuur” overbodig en onhoudbaar is, krijgt ook De Dijns verzet tegen nieuwe (bio)technologische ontwikkelingen een minder alarmerend karakter. Zijn argumentatie hiertegen berust namelijk op het idee dat we in onze tijd bezig zijn de menselijke natuur beslissend te veranderen. Om dat te kunnen poneren moet hij inderdaad uitgaan van een stabiele vaststaande menselijke natuur en van “natuurlijke gegevenheden” waarop de ethiek geënt is. Als deze echter niet zo gemakkelijk aan te geven zijn, hoeft dat nog niet te betekenen dat cultureel verzet, gebaseerd op de morele praktijken uit onze leefwereld, zinloos of overbodig wordt. Integendeel, zou ik bijna zeggen.

⁹ Richard RORTY, *Solidariteit of objectiviteit*, Amsterdam, Boom, 1990.

De Dijn schijnt dit ook wel weer te beseffen als hij goed postmodernistisch erkent dat onze leefwijze en onze ethiek “particulier” zijn (cf. p. 114). Te snel vertaalt hij dit echter in het gegeven dat het hier om “het particuliere universele” gaat en dat het verdedigen van onze leefwijze als “verdediging van de (bestaande) menselijke natuur” moet worden begrepen. In de eerste versie van deze tekst¹⁰ stond nog een discussie met Habermas waarin sprake was van een natuur die “onvermijdelijk” een levensvorm en ethiek impliceert. Het laatste enkelvoud is hier tekenend. Als het om een meervoud zou gaan, zou het begrip “particulier universeel” immers zijn kracht snel verliezen. Want als het particuliere van een levensvorm nu juist vaak bestaat uit geweld gebruiken tegen andere particuliere levensvormen kan het begrip “universeel” hier niet zo gemakkelijk mee verbonden worden. Maar nogmaals, waarom zou een particuliere levensvorm niet weerstand kunnen en mogen bieden tegen bedreigend geachte technologische ontwikkelingen?

Deels vooruitlopend op mijn tweede grote punt van kritiek, waarin ik de relatie tussen ethiek en techniek aan de orde stel, knoop ik aan mijn bezwaren tegen De Dijns gebruik van het begrip “menselijke natuur” nog twee kleine opmerkingen vast. De eerste betreft zijn gebruik van het concept “monster” dat nauw met het natuurbegrip verbonden is. Terecht wijst De Dijn erop dat de culturele antropologie ons leert dat elke cultuur gebaseerd is op een aantal fundamentele onderscheidingen. Wat niet binnen deze onderscheidingen past, wat de grenzen ervan doorbreekt, wordt als ‘monster’ of wonder gekwalificeerd.

Vanwege de veelheid van culturen en de veelheid van culturele onderscheidingen bestaat er dus volgens de culturele antropologie een verscheidenheid aan monsters. Dat kunnen misvormde baby’s, gewone tweelingen, geschubde miereneters of overspelige mannen zijn.¹¹ Steeds doorbreken deze monsters de culturele classificatiesystemen die het wereldbeeld van een bepaalde groep constitueren. De Dijn suggereert

¹⁰ Herman DE DIJN, ‘Monsters en loterijen’ in: *Tijdschrift voor Filosofie* 65/2003, p. 205-227.

¹¹ Voor al deze voorbeelden zie: Martijntje SMITS, *Monsterbezweering*, Amsterdam, Boom, 2002, hfst. 3.

dat er vaststaande, op de biologische natuur gebaseerde onderscheidingen zijn die steeds hetzelfde als monsterachtig beschouwen. En onze laatmoderne tijd zou via de technologie steeds nieuwe monsters baren. Om dat tegen te gaan wil hij de menselijke natuur heilig verklaren en beschermen.

Martijntje Smits heeft in *Monsterbezweering* laten zien dat De Dijn gelijk heeft met zijn idee dat een technologische cultuur steeds meer monsters voortbrengt. Allerlei producten van plastics tot pacemakers doorbreken culturele categorieën als natuurlijk/kunstmatig en mens/machine. Ze worden dan ook als wonderen verwelkomd of als monsters gevreesd. De Dijn onderstreept dat er geen bezwaar is tegen de “mogelijke wonderen” (p. 108) die de nieuwe eugenetica ons kan brengen, hij ziet echter niet dat ze het andere gezicht zijn van de “monsterachtigheden” die hij in de volgende zinnen opvoert. Wat hij in het geheel niet onderkent, is dat deze technologische wonderen/monsters meestal vrij snel in onze leefwereld worden opgenomen en onze cultuur en moraal veranderen. Het monsterbegrip blijkt een relatief en cultureel concept te zijn dat zeker niet aan een stabiele menselijke natuur kan worden gekoppeld.

De wonder/monster-tweedeling doet — en dat is mijn tweede opmerking — sterk denken aan het utopie/dystopie-onderscheid dat ik uitgebreid onderzocht heb.¹² Daarbij stuitte ik op een verschijnsel dat ik als “het syndroom van de gerealiseerde dystopie” heb omschreven. Voortdurend blijken er interpretatoren op te staan die menen dat we (bijna) in de gerealiseerde utopie van bijvoorbeeld Orwell of Huxley beland zijn. Als het om de technologische ontwikkelingen gaat, vormt steeds *Brave New World* het ultieme schrikbeeld. Daar zou de mens ontmenselijkt zijn, de menselijke natuur definitief veranderd.

Ook in *Taboes, monsters en loterijen* komt “de dreiging van *Brave New World*” een paar keer terug (p. 38, p. 97) als de wereld waarnaar we onherroepelijk op weg zijn. Vanuit mijn genoemde studie zou ik hier

¹² Hans ACHTERHUIS, *De erfenis van de utopie*, Amsterdam, Ambo, 1999.

grote vraagtekens bij willen zetten. Teveel denkers, van Huxley¹³ zelf tot Mumford¹⁴, hebben in het verleden met stelligheid beweerd dat we al op of zelfs over de drempel van *Brave New World* stonden. Steeds meenden zij dat de menselijke natuur ernstig bedreigd of zelfs al onherstelbaar verloren was. Achteraf kunnen we alleen maar constateren dat er in de discussies hierover een grote verwarring bestond tussen een culturele levensstijl en een erbij passende moraal enerzijds en de menselijke natuur die in naam hiervan aangeropen werd anderzijds. De televisie die Huxley en Mumford bijvoorbeeld zagen oprukken in de Amerikaanse samenleving, heeft deze diepgaand veranderd maar heeft zeker niet in de gerealiseerde dystopie van *Brave New World* de menselijke natuur bedreigd zoals beide denkers beweerden. Ook De Dijn levert geen enkel argument waarom daar nu wel sprake van zou zijn.

In zijn Edmund Burke-lezing¹⁵ stelt De Dijn met Hume dat de mens eerder “een wezen van het hart” is dan een rationeel of nutsmaximaliserend wezen. Voor zijn geestelijke gezondheid heeft hij erkenning nodig van anderen via een identificatie met bepaalde betekenissen of waarden. Daarom zijn volgens De Dijn “botsingen en geweld tussen mensen waarschijnlijk onuitroeibaar” en is de menselijke natuur “onverbeterbaar”. Alleen wanneer men het menselijk verlangen naar bevestiging in zijn identificaties weg zou nemen, zou dat volgens De Dijn leiden tot “een radicaal ander soort wezen”.

Met deze oningevulde en op vele wijzen in te vullen omschrijving van wat we onder “menselijke natuur” kunnen verstaan, die sterk verschilt van de wijze waarop De Dijn in *Taboes, monsters en loterijen* dit concept hanteert, ben ik het volledig eens. Ik ben het er ook hartgrondig mee eens dat deze menselijke natuur in *Brave New World* ontbreekt. Ik zie echter geen enkele aanwijzing waarom dit verlangen naar erkenning en identificatie in een technologische cultuur als de onze zou verdwijnen. Het neemt ongetwijfeld nieuwe gedaantes aan, die wij vanuit een

¹³ Aldous HUXLEY, *Brave New World Revisited*, London, 1932.

¹⁴ L. MUMFORD, *The Pentagon of Power*, New York, Harcourt, Brace and World, 1971.

¹⁵ Herman DE DIJN, *Erkenning, gelijkheid en verschil*, Den Haag, Aspekt, 2003, p. 42.

bestaande ethiek misschien afwijzen; het leidt tot nieuwe soorten botsingen en nieuwe vormen van geweld die wij misschien moreel veroordelen. Daar kan echter voortdurend over gediscussieerd en gestreden worden zonder de menselijke natuur of Huxley's *Brave New World* van stal te halen. De discussie wint zo alleen maar aan helderheid, de strijd kan zo alleen maar meer met inzicht en overtuiging gevoerd worden.

ETHIEK EN TECHNIEK

Verschillende keren (p. 13, p. 90 en p. 110) verwijst De Dijn naar de mythe van Prometheus zoals Plato die in de *Protagoras* vertelt.¹⁶ Het verhaal is bekend. Prometheus geeft aan de mensen via het van de goden geroofde vuur de gave van de techniek, om "hun leven te redden", om als mensheid in een onherbergzame natuur te overleven. Deze gave blijkt echter niet voldoende. Wanneer de mensheid dreigt uit te sterven omdat ze niet met de techniek om kan gaan, grijpt Zeus in. Hij stuurt Hermes naar de mensen om hun "eergevoel en recht" te brengen. Met deze tweede soort vaardigheden, die we als ethiek kunnen omschrijven, erbij kan het mensdom zich vervolgens ontwikkelen en ontplooiën.

In de mythe zoals de *Protagoras* die vertelt en interpreteert, heeft de mens twee gelijkwaardige manieren gekregen waarmee hij antwoord kan geven op de problematiek van de "condition humaine". Enerzijds beschikken we over de symbolisch-talige antwoorden van de cultuur en de ethiek, anderzijds hebben we die van de technè. In de *Protagoras* kiest Socrates duidelijk voor de laatste. Tegenover de bedrieglijke woorden die ons "overleveren aan de macht van de schijn" en die ons dus "dingen laten doen en kiezen waar we later spijt van hebben" prijst hij "de kunst van het meten" via getallen. Als "genot en smart, vreugde en pijn" gekwantificeerd worden, hoeft de mens zich niet aan moeizame morele keuzes uit te leveren, maar moet hij simpelweg "een goed weger" worden.

¹⁶ PLATO, *Protagoras*, in: *Verzameld Werk, deel 2*, Baarn, Ambo, 1980, p. 7-86.

De technische greep op de werkelijkheid waarvan Socrates “de redding” van de mens verwachtte, was in zijn tijd onvoldoende ontwikkeld om als reëel alternatief te kunnen gelden voor het symbolische omgaan met de werkelijkheid. In de westerse cultuur bleven minstens tot aan het einde van de Middeleeuwen de symbolische betekenissen van het christendom de techniek haar richting en doeleinden voorschrijven. Dit soort maatschappelijke inbedding van techniek vinden we trouwens ook in alle niet-westerse culturen. Cultureel gedeelde normen en waarden wijzen de premoderne ambachtelijke technieken hun — altijd bescheiden — plaats in de samenleving. Het eigen antwoord van de techniek op het menselijk tekort, waar Plato het in abstracte zin over had, kreeg nauwelijks concrete maatschappelijke mogelijkheden om zich te manifesteren.

Dat verandert langzaam na de wetenschappelijke revolutie. Bacon en Descartes, de filosofen die hierop reflecteerden, onderkenden dit scherp. Beiden hadden het, los van elkaar, in bijna identieke bewoordingen over natuurwetenschap en techniek die “de grenzen van de menselijke heerschappij verleggen voor het tot stand brengen van alle mogelijke dingen”. Beiden zagen helder dat dit een totaal andere wijze van omgaan was met de werkelijkheid dan de tot op dat moment gebruikelijke van de — cultureel gekleurde — taal. De woorden en de dingen gaan uit elkaar, getallen en daarop gebaseerde technologische manipulaties geven een vastere greep op de dingen dan de traditionele symbolen. De op natuurwetenschap en technologie gebouwde westerse cultuur breekt los uit wat Jan Romein omschreef als het AMP, het Algemeen Menselijk Patroon, waarin steeds de cultureel-religieuze symbolen de techniek zin en richting hadden verleend. Als de mens “heer en meester wordt van de natuur” om er “gebruik van te maken voor al datgene waarvoor ze geschikt is”, lijkt deze heerschappij niet meer gestuurd te hoeven worden door culturele normen en waarden.

De echo's van de diagnose van Descartes en Bacon weerklinken in onze tijd steeds luider, zeker nu de verandering van de mens, die in Bacons utopie *Het nieuwe Atlantis* al op de agenda stond, dichterbij realisering komt. De vragen die hierdoor worden opgeroepen, zijn mis-

schien het meest scherp en provocerend aan de orde gesteld door de Brusselse filosoof Gilbert Hottois. Hij wijst er met name op dat de twintigste-eeuwse wijsbegeerte vooral op de uitdaging van de techniek heeft gereageerd door zich te verschansen in de symbolisch-talige benadering. Van Wittgenstein tot Heidegger werd het talige antwoord op de “condition humaine” maatgevend geacht. De gave van Prometheus werd tot een simpel middel gereduceerd dat gestuurd en beheerst moest worden vanuit de symbolische werkelijkheid. Hottois analyseert de twintigste-eeuwse linguïstische wending als een vlucht voor de techniek. In de lijn van de *Protagoras* houdt hij een pleidooi voor het serieus nemen en analyseren van zowel symbool als techniek die beide gelijkwaardige antwoorden zijn op de “condition humaine”.

Dat pleidooi wordt Hottois over het algemeen door de meer traditionele filosofen niet in dank afgenomen. Ook De Dijn verwijst op venijnige wijze (p. 117) naar diens visie die hij eerder uitvoerig besprak.¹⁷ Het lijkt hem evident dat de “niet-humanistische” benadering van Hottois “weinig aanhangers” zal vinden. Dit staat, zoals ik zal aantonen, nog te bezien. Belangrijker lijkt mij dat De Dijns interpretatie geen recht doet aan de positie van Hottois. Diens pleidooi voor het openstaan voor zowel de symbolische als de technische benadering, wordt door De Dijn vertaald als een afwijzing van het symbolische. “Wat hij verwerpelijk lijkt te vinden, is het vasthouden aan, het willen bestendigen van het symbolische”.¹⁸

Vanuit De Dijns eigen centraal stellen van de overheersende positie van het symbolische, is deze interpretatie begrijpelijk. De gelijkberechtiging van de techniek die Hottois bepleit, moet inderdaad als een ultieme bedreiging overkomen. Toch heeft Hottois het voortdurend over de noodzakelijke ethische en culturele “begeleiding van de techniek”. Dat houdt voor hem in dat de ontwikkelingen van de techniek in dialoog met de symbolisch-culturele orde moeten plaatsvinden. Als hij kritische

¹⁷ Herman DE DIJN, ‘De donkere transcendentie van Prometheus’, *Tijdschrift voor Filosofie* 62/2000, p. 743-751.

¹⁸ Herman DE DIJN, *o.c.*, p. 751.

vragen stelt over de symbolische orde gaat het steeds om een welbepaalde absoluut geachte invulling ervan. Dat de symbolische orde als zodanig wezenlijk tot het menszijn behoort, wordt door Hottois voortdurend benadrukt. Wat dat betreft, is er geen verschil met de positie die De Dijn inneemt in de boven geciteerde Edmund Burke-lezing. Ook Hottois verwerpt *Brave New World* als technische utopie/dystopie die de onderlinge erkenning en ethische keuzes afschaft.¹⁹

Tekenend voor de benadering van De Dijn is dat hij in zijn “boek de fundamentele onafhankelijkheid van de ethiek van wetenschap en techniek” wil bevestigen (p. 11). Terecht verzet hij zich tegen de toegepaste ethiek die zich vaak in naam van de vooruitgang snel aanpast en aansluit bij technologische imperatieven en beloftes. De suggestie dat de levensethiek zich in een technologische cultuur als de onze volstrekt onafhankelijk zou kunnen en moeten opstellen ten opzichte van de technowetenschap lijkt mij echter onhoudbaar. Dat is allereerst op empirische gronden het geval. Zoals we zagen doet De Dijn graag een beroep op de common sense “van de overgrote meerderheid van de bevolking”, “het brede publiek”.

Dat werkt als een tweesnijdend zwaard. Uit elk bevolkingsonderzoek blijkt dat de technologische beloftes zeker op medisch gebied de westerse mens in hun greep houden. Terwijl ik dit artikel schreef, publiceerde *Intermediair* (1 april 2004) bijvoorbeeld de uitslag van een enquête onder Nederlanders over het therapeutisch kloneren van mensen. Ervan uitgaand dat hiermee ernstige ziekten in de toekomst kunnen worden genezen en dat het gebruikt kan worden voor orgaantransplantatie, bleek 72% hiervan een voorstander te zijn.

Het gaat mij hier allerm minst om een welles-nietes spelletje over wat “het grote publiek” zou vinden. Veel belangrijker is dat De Dijn lijkt te miskennen hoezeer niet alleen de toegepaste ethiek van de deskundigen maar ook de levensethiek van de grote meerderheid in een technologische cultuur al veranderd is tengevolge van technologische ontwikke-

¹⁹ Zie hiervoor met name G. HOTTOIS, *Le signe et la technique*, Paris, Aubier Montagne, 1984, p. 170-174.

lingen. Als hij al erkent dat de ethiek kan veranderen heeft hij het over een mogelijke termijn van honderd jaar waarin dit gebeurt (p. 96). Dat soort respijt hadden wij misschien in premoderne culturen waarin de ethiek tengevolge van technische ontwikkelingen wel degelijk, zij het langzaam veranderde. In een laatmoderne beschaving gebeurt dit echter onder onze ogen. Wie desondanks die ogen hiervoor sluit omdat hij de ethiek fundamenteel onafhankelijk van de techniek acht, doet deels een *self-fulfilling prophecy*. De techniek zal zich onafhankelijk van zijn morele oordeel ontwikkelen. De ethicus kan in dat geval alleen maar weerstand bieden door grenzen te trekken om helaas steeds snel te moeten constateren dat de gestelde grenzen voortdurend doorbroken en verschoven worden. De ethische begeleiding van de techniek, die Hottois propageert, biedt hier veel meer mogelijkheden tot sturing van de techniek met behoud van het menselijke.

In dat licht is het opvallend dat de dagelijkse ethische vragen waar veel mensen in een technologische cultuur mee worstelen in *Taboes, monsters en loterijen* nauwelijks aan bod komen. Als De Dijn het over monsters heeft, gelooft hij Baudrillard met zijn extreme voorbeelden (zie p. 123, p. 130) bijvoorbeeld wel heel erg snel. Hij roept dan science-fiction-achtige wezens als “creatures zonder hersenstam” en “mensen met ledematen aangepast aan een verblijf in de ruimte” (p. 108) op. De “monsters” waar we mee om moeten leren gaan zijn echter veel dichterbij. Martijntje Smits noemt bijvoorbeeld de invoering van het begrip “hersendood” dat het fundamentele antropologische onderscheid leven/dood doorbreekt. Een nog levend lichaam kan volgens de nieuwe definitie “dood” worden verklaard om er organen voor transplantatie aan te kunnen ontnemen. Wat moeten we aan met de monsters die de medische technologie hier heeft gebaard en waar veel nabestaanden bij een sterfgeval, als ze met de vraag naar donatie van organen worden geconfronteerd, zich onbehaaglijk bij voelen? De Dijn zegt er niets over.

Datzelfde geldt ook voor het monster van de comateuze patiënt. Twee keer roept De Dijn ons op tot het respect betonen aan en het verzorgen van comateuze patiënten (p. 44, p. 47). Wat betekent die verzorging concreet? Moet die maanden of jaren of zelfs tientallen jaren

duren? Een utilitaristisch regelethicus als Peter Singer gaat de vragen die hier liggen niet uit de weg.²⁰ Volgens De Dijn leiden zijn antwoorden “tot absurditeit en tot desastreuze toestanden” (p. 25). Dat mag zo in zijn ogen zijn, het ontslaat hem niet van de verplichting om ook vanuit het soort levensethiek dat hij voorstaat na te denken over deze alledaagse monsters die onze technologisch georiënteerde gezondheidszorg bevolken. Of wil hij de medisch-technologische ontwikkelingen die tot het ontstaan van dit soort monsters hebben geleid, volledig afwijzen en misschien zelfs terugdraaien?

In haar studie over de omgang met nieuwe technologische monsters wijst Martijntje Smits zowel “het uitdrijven” als “het omhelzen” van monsters af. Ze kiest voor een pragmatische benadering die zij als “monstersassimilatie” beschrijft. In deze benadering kan zowel het technologische monster zelf als onze morele beoordeling ervan via een proces van wederzijdse beïnvloeding veranderen. In de publicatie waarmee ik deze bespreking begon, houdt Swierstra eenzelfde soort pleidooi voor een pragmatische techniekethiek. Wanneer uit vele empirische studies op het gebied van wetenschap- en techniekonderzoek blijkt dat er een voortdurende wisselwerking bestaat tussen ethiek en technologie, dan moet de filosoof die hierover nadenkt hier zijn voordeel mee doen. Dat kan, zo laat Swierstra zien, tot een betere techniek leiden, maar het kan ook de bestaande moraal verrijken. Dat laatste geldt ook voor de ethiek die in *Taboes, monsters en loterijen* wordt gepresenteerd. Ze zou aan kracht en uitstraling winnen als zij zich openstelde voor de veelvuldige wisselwerking die er tussen ethiek en techniek bestaat.

²⁰ Peter SINGER, *Tussen dood en leven. De teloorgang van de traditionele ethiek*, Utrecht, Jan van Arkel, 1997.

SUMMARY: *Human Nature between Technics and Ethics*

De Dijn's book *Taboes, monsters en loterijen* is a succesful attempt to overcome the narrowness of much of the applied ethics that is dominant in our technological culture. However on two points the position of the author could be corroborated. In the first place the suggestion of a general accepted idea about human nature on which ethics could be built, turns out to be based mainly on the Christian-humanist western tradition. The argument could be strengthened either by adopting a certain ethnocentrism or by dropping the central concept of human nature. Secondly, the fundamental independence that De Dijn claims for ethics in a technological culture is belied by an already long tradition of research in STS (Science, Technology, Society). It seems better to acknowledge these empirical findings and to develop a position that accepts the interaction between technology and ethics as a starting point for a critical analysis.