

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a postprint version which may differ from the publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/158150>

Please be advised that this information was generated on 2019-04-20 and may be subject to change.

Hans Jonas en de nood aan een ecologische ommekeer

Pieter Lemmens

Lezing voor Het Zoekend Hert, Berchem, 17 april 2016

Inleiding

In deze voordracht wil ik ingaan op de Duits-Joods-Amerikaanse denker Hans Jonas (1903-1993) en zijn visie op de noodzaak van een radicale ommekeer in het denken over onszelf en onze (vooral ethische) relatie tot de natuur die volgens hem noodzakelijk is geworden sinds de mensheid een zodanige technologische macht over de natuur (dat wil zeggen de aardse biosfeer) heeft verworven dat zij in staat is die geheel te vernietigen, en daarmee uiteraard ook zichzelf van de aardbol te doen verdwijnen. Ik zal me hier dan ook vooral concentreren op het latere werk van Jonas, het werk dat hem, pas op latere leeftijd, het meest beroemd heeft gemaakt en hem ook rechtmatig de titel van een ‘groot denker’ heeft verleend.

Als ik het heb over Jonas' latere werk dan doel ik voornamelijk op zijn bekende boek *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* uit 1979, dat algemeen beschouwd wordt als zijn magnum opus, maar daarnaast ook over het in 1985 verschenen boek *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, dat zoals de titel al suggereert vooral ingaat op de praktische toepassing van het verantwoordelijkheidsprincipe dat Jonas in zijn hoofdwerk ontwikkelt, en dan vooral op het terrein van de bio-ethiek en eigenlijk nauwelijks op dat van de ecologische ethiek, wat niettemin het centrale thema was van dat hoofdwerk. *Das Prinzip Verantwortung* werd zoals gezegd gepubliceerd in 1979 en pas in 2011 in het Nederlands vertaald, en wel heel verdienstelijk, door Ingrid ten Bos onder de titel

Het principe verantwoordelijkheid. Een onderzoek naar de ethiek van de technologische civilisatie. In dit boek geeft Jonas een eerste aanzet tot een geheel nieuwe ethiek gebaseerd op een principe van verantwoordelijkheid dat volgens hem moet worden uitgebreid naar de natuur (of de aarde) als zodanig en zich niet meer kan beperken, zoals dat in de traditionele ethiek tot nu toe het geval was, tot enkel de mens. Op de argumentatie daarachter zal ik zo meteen ingaan.

Nu moet ik onmiddellijk toegeven dat ikzelf nog het minst intensief bekend ben met dit ethische hoofdwerk en dus met het ethische denken van Jonas en dat ik als bioloog-filosoof in eerste instantie in aanraking ben gekomen met zijn filosofie van het leven, zoals uiteengezet in zijn in mijn ogen magnifieke studie *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* uit 1966, een boek dat overigens wel aan de basis ligt van de ontologische onderbouwing van Jonas' verantwoordelijkheidsethiek zoals ik nog zal laten zien. Mijn interesse voor het ethische denken van Jonas dateert van later en heeft op het moment vooral mijn belangstelling vanwege de kwestie van het antropoceen waarop ik mijzelf sinds enige tijd concentreer en waarover ik zo dadelijk wat meer zal uitweiden maar wat de benaming is van het nieuwe geologische tijdperk waarin wij volgens een groeiende consensus onder aard- en klimaatwetenschappers leven en dat gekenmerkt wordt door het feit dat de mens de allerbelangrijkste en meest invloedrijke geologische factor dan wel actor is geworden op deze planeet, groter dan alle natuurlijke factoren bij elkaar.

Ik wil mij dus geenszins opwerpen als een Jonas-expert maar veeleer als iemand die *met* het denken van Jonas probeert te kijken naar de actuele ecologische, sociale en techno-economische problematiek. Ik ben in eerste instantie techniekfilosoof en beslist geen ethicus en mijn interesse gaat dan ook vooral uit naar de technologische aspecten van de huidige ecologische crisis maar ik denk dat Jonas ook in dat opzicht een belangrijke gesprekspartner kan zijn, zoals ook mag blijken

uit het feit dat de Twentse techniekfilosoof Hans Achterhuis, die hier volgende maand in het kader van deze reeks komt spreken over Ivan Illich, Jonas in 1992 in een bundel getiteld *De maat van de techniek* opvoert als een denker van de techniek of in elk geval als een techniek-ethicus.

Voordat ik iets meer ga zeggen over het antropoceen en zal ingaan op de vraag waarom het denken van Jonas in dat verband relevant is en hij bovendien beschouwd kan worden als een antropocenoloog *avant la lettre* zogezegd, zal ik eerst kort iets zeggen over zijn leven en enkele van zijn belangrijkste denkbeelden de revue laten passeren, waarbij het zwaartepunt zal liggen bij zijn ecologische ethiek en zijn filosofie van het leven voor zover die relevant is voor deze ethiek, maar waarbij ik ook even iets zal zeggen over zijn studies naar het gnosticisme. Op zijn niet onverdienstelijke bijdrage aan het theologische denken in het licht van de holocaust, waar hij als Duitse jood uiteraard een heel bijzondere relatie mee had, kan ik hier helaas niet ingaan.

Biografische schets

Hans Jonas werd geboren in 1903 in Mönchengladbach en studeerde filosofie, kunstgeschiedenis en theologie aan de universiteiten van Berlijn, Heidelberg en Freiburg. In Freiburg bezocht hij de colleges van zowel Edmund Husserl als Martin Heidegger, die toen nog Husserls assistent was maar die vanaf begin jaren twintig steeds meer roem verwierf en ook op Jonas grote aantrekkingskracht uitoefende. Samen met onder andere Hannah Arendt behoorde hij tot de eerste leerlingen van Heidegger en beide zijn hem gevolgd toen deze een benoeming kreeg in Marburg, waar Heidegger zich zou ontwikkelen tot de grootste filosoof van de 20^e eeuw en zijn wereldberoemde en nog altijd enorm invloedrijke boek *Sein und Zeit* gestalte kreeg. Jonas en Arendt zijn, samen met Karl Löwith en Herbert Marcuse, alle vier van joodse origine, door de Amerikaanse filosoof Richard Wolin eens aangeduid als

‘Heideggers kinderen’ in een boek met dezelfde titel en het valt ook niet te ontkennen dat Heidegger ondanks alle kritiek en aversie die Jonas na de oorlog aan het adres van zijn grootste leermeester heeft ontwikkeld, altijd een grote inspiratie is gebleven. In 1928 promoveerde Jonas bij Heidegger op een proefschrift over het gnosticisme, dat tevens begeleid werd door de bekende theoloog Rudolf Bultmann, een belangrijke gesprekspartner van Heidegger. Twee jaar later publiceerde hij een boek over Augustinus.

Toen in 1933 de nazi’s aan het bewind kwamen, en Heidegger zich zoals bekend engageerde met de nationaalsocialistische partij door het rectoraat van de universiteit van Feiburg op zich te nemen, vluchtte Jonas via Londen het land uit en vestigde zich een tijd in Palestina, waar hij als iemand die zich al op jonge leeftijd tot het zionisme aangetrokken voelde al eerder naar toe wilde en waar hij een docentschap kreeg aangeboden aan de Hebreeuwse universiteit. Reeds in 1940 meldde Jonas zich als vrijwilliger bij het Britse leger en vanaf 1944 vocht hij als lid van de joodse brigade tegen de nazi’s. Toen hij bij zijn terugkeer in Mönchengladbach ontdekte dat zijn moeder in Auschwitz was vermoord, besloot hij Duitsland voorgoed de rug toe te keren en vertrok hij weer naar Palestina, waar hij eind jaren veertig nog een tijd diende in het Israëliëse leger tijdens de onafhankelijkheidsoorlog. In 1955 vertrok hij voorgoed naar New Rochelle in New York, waar hij tot 1976 een professoraat bekleedde aan de prestigieuze New School for Social Research en waar hij in 1993 ten slotte op 89-jarige leeftijd overleed. Voor wie meer interesse heeft in de opmerkelijke levensloop van Jonas verwijs ik naar het in 2003 verschenen boek *Erinnerungen*, een meeslepende autobiografie op basis van gesprekken met Rachel Salamander.

Alhoewel Jonas een zeer veelzijdig denker is die over een groot aantal kwesties heeft nagedacht, kunnen we in zijn werk grofweg vier grote thema’s onderscheiden, te weten, in min of meer chronologische volgorde: het gnosticisme,

de filosofie van het leven, de ecologische en technologische toekomstethiek van de verantwoordelijkheid en de joods-christelijke theologie na de ervaring van Auschwitz. Ik zal eerst heel kort inzoomen op de twee eerstgenoemde thema's om vervolgens dieper in te gaan op het voor ons vandaag meest relevante thema van de verantwoordelijkheidsethiek. De theologische thematiek, hoe interessant ook, moet ik hier zoals reeds gezegd helaas onbesproken laten.

Het gnosticisme

Alhoewel hij bij het grote publiek pas na 1979 tot een bekendheid werd naar aanleiding van zijn boek over de verantwoordelijkheid, verwierf Jonas onder academici reeds in 1934 wereldwijde erkenning vanwege zijn omvangrijke studie over de gnosis getiteld *Gnosis und spätantiker Geist*, dat nog altijd als een standaardwerk geldt op dit terrein, naast het meer recente werk van de bekende Nederlandse theoloog Gilles Quispel uiteraard. Het gnosticisme, een uitdrukking die is afgeleid van het Griekse woord *gnosis*, wat kennis betekent, is een religieuze stroming die is ontstaan in de laat-antieke tijd in de context van het opkomende christendom (en vaak in een vurige polemiek met zowel de vroeg-christelijke als laat-heidense denkers). De zeer onorthodoxe grondgedachte van het gnosticisme is die van een absolute scheiding tussen God en de wereld, waarbij wordt uitgegaan van een oorspronkelijk hemelse toestand die vervolgens door de krachten van het kwaad wordt verstoord, hetgeen leidt tot de schepping van de wereld, die volgens de gnostici niet het product is van een goede Schepper-God maar het prutswerk van een kwade demiurg die zich op de een of andere wijze van de oorspronkelijke goddelijke eenheid heeft weten af te scheiden. Voor de gnosis is God een volkomen buitenwereldlijk wezen dat in een volstrekt transcendent hemels domein resideert waar alleen de mens het contact mee kan herstellen en wel via het verwerven van de

geheime kennis of gnosis die hij in het diepst van zijn ziel kan aantreffen en die de weg biedt naar het herstel van de oorspronkelijke eenheid.

Zoals Peter Sloterdijk het heel mooi uitdrukt in een door hem geredigeerde bloemlezing over het gnostische denken met de titel *Weltrevolution der Seele* uit 1993 is het gnosticisme de ‘wereldreligie van de wereldloosheid’ en ervaart het gnostische subject zich als zijnde *in-de-wereld*, in Heideggers terminologie, maar niet *van-de-wereld*. Het is als zodanig een subject dat zich fundamenteel vervreemd voelt van zijn wereld. Jonas meende in de vroege jaren dertig een verwantschap te bespeuren tussen de gnostische traditie en het indertijd courante existentialisme, waar hij ook Heidegger toe rekende, dat eveneens uitdrukking was van een gevoelde scheuring tussen de mens en de wereld. Een belangrijke oorzaak hiervan was volgens Jonas gelegen in de nihilistische, van elke zin en inherente doelmatigheid verstoken natuur die de moderne wetenschap sinds Descartes en Galileï steeds nadrukkelijker voorspiegelde en die met de evolutieleer van Darwin zelfs de menselijke natuur definitief tot een zuiver mechanistisch gebeuren wist te reduceren, iets wat overigens een kleine eeuw eerder ten tijde van de verlichting reeds door de Franse filosoof Julien de La Mettrie werd voorgesteld in diens boek *L’Homme machine* oftewel ‘de machinemens’ uit 1784.

Filosofie van het leven. Vrijheid en doelgerichtheid

Het is vooral die zuiver mechanistische opvatting van ook de levende natuur zoals die sinds de definalisering van het leven door de darwinistische evolutietheorie tot het dominante paradigma werd, waartegen Jonas zich in zijn eerste grote filosofische werk *The Phenomenon of Life* teweer stelde en waarop hij een kritisch filosofisch antwoord trachtte te geven, een antwoord dat later als basis zal gaan dienen voor zijn ethische filosofie zoals ik zal laten zien. Volgens Lawrence Vogel vormt dit boek, dat een existentiële interpretatie geeft van de biologische feitelijkheid, het centrum

waar het hele filosofische denken van Jonas om draait en deze inschatting is volgens mij geheel correct. In dit boek schetst Jonas de hoofdlijnen van zijn filosofie van het leven oftewel het organische, een fenomeen dat in het werk van Heidegger nauwelijks aandacht kreeg, terwijl een analyse daarvan volgens Jonas ook voor een goed begrip van het menselijk bestaan onontbeerlijk is, in tegenstelling tot wat zijn leermeester daarover beweerde. Geheel tegen de darwinistische consensus in verdedigt Jonas in dit boek een teleologische opvatting van het organische, dat wil zeggen de gedachte dat het leven inherent doelmatig of doelgericht is, gedachte die zoals Kant in zijn derde kritiek had laten zien door de moderne biologie structureel wordt verworpen in haar speurtocht naar een mechanistische, fysisch-chemische reductie van alle levensverschijnselen.

De kern van Jonas' filosofie van het leven wordt gevormd door een indringende fenomenologische interpretatie van het meest fundamentele kenmerk van *alle* levende wezens, namelijk het *metabolisme* of de stofwisseling, het fenomeen dat de wereld van het leven *ontologisch* doet verschillen van al het levenloze. En hij probeert dat fenomeen 'van binnenuit' te begrijpen en niet slechts uitwendig, zoals de moderne moleculaire biologie dat exclusief doet wanneer ze het metabolisme tracht te reduceren tot 'niets meer dan' (zoals de lievelingsuitdrukking van alle reductionisten luidt) complexe fysisch-chemische processen. Jonas' fenomenologische blik, die niet alleen van buitenaf maar ook van binnenuit naar organismen kijkt, ontdekt dat de uniciteit van het metabolisme, een uniciteit die we welhaast meta-fysisch zouden kunnen noemen, er precies in bestaat een *wezenlijk* onderscheid tussen binnen en buiten te introduceren dat in de louter fysisch-chemische werkelijkheid niet bestaat. En wat nog opmerkelijker is: Jonas laat overtuigend zien dat we in het metabolisme niets minder dan de eerste elementaire vorm van *vrijheid* kunnen bespeuren. Dit lijkt op het eerste gezicht absurd want wat hebben de blinde en automatische processen van de stofwisseling die zich het

duistere inwendige van ons lichaam afspelen in vredesnaam te maken met vrijheid? Jonas laat echter zien dat die vrijheid niets minder is dan de vrijheid van een vorm, het organisme, van de materie waaruit die vorm desalniettemin is opgebouwd, maar slechts in een ‘doortekkende’ of ‘doorschrijdende’ zin. En dat is iets wat in de louter fysisch-chemische werkelijkheid niet voorkomt.

Want wat is immers metabolisme? Zoals de Nederlandse uitdrukking letterlijk zegt: wisseling van stof. En wel in de vorm van wat biologen met twee moeilijke maar door henzelf in het algemeen maar weinig overdachte termen assimilatie en dissimilatie noemen. Stofwisseling betekent dat organismen stoffen, dat wil zeggen materie, uit de fysisch-chemische natuur opnemen en in de eigen vorm incorporeren – *as-simil*-atie als *gelijk*-making aan de eigen vorm – en vervolgens weer uitscheiden en uit de eigen vorm verwijderen – *dis-simil*-atie als het ongelijk-maken aan de eigen vorm. Het is precies door dit permanente ‘overgooien’ – de letterlijke vertaling van het Griekse *metaballein* – van materie dat de organismale vorm zichzelf handhaaft en een vrijheid geniet ten opzichte van de materie. Uiteraard is dit een vrijheid in afhankelijkheid want het brengt de noodzaak met zich mee van een permanente *behoefte* aan materie, iets wat we zelf allemaal kennen in de vorm van honger en dorst. En die behoefte is een absolute noodzaak, wat inhoudt dat met het metabolisme de meest fundamentele tegenstelling in de werkelijkheid wordt geïntroduceerd die het leven eigen is en die geheel onbekend is in de levenloze natuur: die tussen zijn en niet-zijn oftewel tussen leven en dood. Een levend wezen is namelijk iets wat zich uit de continuïteit van de fysische werkelijkheid opricht, zich daarvan isoleert en zich op zichzelf plaatst als een autonome entiteit, tegenover die werkelijkheid die dan voortaan zijn omgeving is. Levend-zijn is dus wezenlijk een precare vorm van zijn die zijn eigen niet-zijn als permanente mogelijkheid en ook uiteindelijke bestemming in zich draagt. Levend-zijn is wezenlijk sterfelijk-zijn. Vrijheid is hier wezenlijk gebonden aan eindigheid.

Het is echter die vrijheid, hoe precair ook, die Jonas als leidraad neemt voor zijn filosofische duiding van het leven. Levend-zijn is vanaf het allereerste begin, in haar meest elementaire proces, vrij-zijn. Jonas' filosofie van het leven is dan ook een filosofie van de vrijheid en hij interpreteert de evolutie van het leven in de richting van de hogere organismen, die voor de darwinisten 'niets anders' (daar heb je die uitdrukking weer) is dan het effect van een zuiver mechanisch, blind, zin- en doelloos proces van toevallige variatie en selectieve retentie, als een beweging naar toenemende *vrijheid*, die via de ontwikkeling van perceptie, emotie, actie en beweging bij dieren voorlopig culmineert in de vrijheid van de menselijke geest en de verbeelding. En zijn punt is precies dat al deze hogere stadia van vrijheid reeds zijn voorgetekend in de meest elementaire vorm van vrijheid die met het metabolisme in de wereld is verschenen. Een soortgelijke visie op de evolutie van het leven als een proces van progressive bevrijding van het organische ten opzichte van het anorganische vinden we overigens ook in het werk van de Franse paleoantropoloog André Leroi-Gourhan, die dit aan de hand van paleontologische data aantoont. Bij Jonas is ze onmiskenbaar geïnspireerd op de bekende leer van de drie zielen bij Aristoteles, te weten de vegetatieve, de animale en de intellectuele ziel, maar de evolutionaire uitwerking ervan is uiteraard nieuw.

Voor ons betoog over Jonas' ecologische ethiek echter het belangrijkste is de relatie die hij legt tussen deze fundamentele vrijheid van het leven en haar *doelgerichtheid*, die van wezenlijk belang zal zijn voor de ontologische fundering van die ethiek. Als metabolisme betekent leven de emancipatie van de vorm ten opzichte van de directe identiteit met de materie. De identiteit van organismen is om die reden ook niet gelijk aan de uitwendige, abstracte identiteit met zichzelf die kenmerkend is voor fysische objecten zoals een kristal of een rotsblok, waarvan de vorm samenvalt met de materie waaruit deze bestaat. Organismen hebben een *innerlijke* en *reflexieve* identiteit, een identiteit die zichzelf voortdurend moet

bevestigen en die we dan ook moeten aanduiden als een *zelf*. Het is die innerlijke noodzaak van organismen om hun eigen innerlijke identiteit te handhaven, die *zorg* om het eigen voortbestaan zagezegd, waarin Jonas de wortel situeert van de intrinsieke doelgerichtheid of finaliteit van de levende natuur. Doelgerichtheid, zo stelt hij, is in de eerste plaats een dynamische karakteristiek van een bepaalde wijze van zijn die samenvalt met de vrijheid en identiteit van een vorm in relatie tot de materie (86). Organismen zijn wezens met een objectieve doelgerichtheid en worden als zodanig van nature gekenmerkt door een innerlijk streven. Op basis van deze finalistische ontologie van het leven is het mogelijk een ethiek te funderen, zoals Jonas in de epiloog van *The Phenomenon of life* stelt, een ethiek die het goede in de natuur zelf erkent, dat wil zeggen in de eigen innerlijke natuur van het leven überhaupt en niet alleen het menselijk leven.

De moderne techniek en het vacuum van de ethiek

Op die ecologische ethiek, die hij in *Het principe verantwoordelijkheid* ontwikkelt en onderbouwt, zal ik nu ingaan. De aanleiding voor het schrijven van dit boek, dat dus impliciet al werd aangekondigd in *The phenomenon of life*, is het door Jonas in het voorwoord daarvan gesignaleerde gebrek aan een ethiek voor onze technologische tijd die vooral gekenmerkt wordt de enorme groei van onze technologische macht, een voorheen ongekennde macht die met de biotechnologie het vermogen heeft gekregen om in te grijpen in de moleculaire processen die ten grondslag liggen aan het leven en die met de atoomtechniek zelfs tot de totale vernietiging van al het leven op aarde in staat is. Het is vooral die laatste mogelijkheid van een destructie van de hele aardse biosfeer door de mens, die heden ten dage met het antropoceen pregnanter is geworden dan ooit, die de noodzaak van een nieuwe, ecologisch georiënteerde ethiek op scherp zet. Daarom zijn de inzichten die Jonas in zijn boek ontwikkelt alleen maar urgenter geworden. Intussen kunnen

we meer dan 35 jaar na het verschijnen van dit boek uiteraard niet meer stellen dat we ten aanzien van de nieuwe technologie nog altijd met een ‘ethisch vacuum’ te maken hebben, zoals Jonas indertijd constateerde. Sinds die tijd hebben bijvoorbeeld de bio-ethiek en milieu-ethiek grote vooruitgang geboekt en is er een levendige debatcultuur ontstaan rondom de ethische aspecten van ontwikkelingen als human enhancement, ecological restoration en de alsmaar voortschrijdende technologisering van de samenleving in alle sectoren. Het werk van Jonas fungeert daarin echter nog altijd als een belangrijke referentie en inspiratiebron.

Wat is er nu zo radicaal verschillend aan de moderne techniek dat ze de hele traditie van de westerse ethiek tot nu toe als het ware obsoleet of in elk geval ongeschikt maakt voor het omgaan met de ethische vraagstukken die deze techniek opwerpt? Welnu, een belangrijk verschil met de traditionele techniek, die slechts heel langzaam evolueerde en zeer lange periodes van stabiliteit kende en die ook niet uitdrukkelijk *gericht* was op constante vernieuwing, wordt de moderne techniek juist gekenmerkt door een doelbewust voltrokken *permanent* proces van innovatie dat de hele samenleving doordringt en haar voortdurend dwingt tot aanpassing aan nieuwe technische situaties. De techniek is daarmee ons *Schicksal* geworden (TME, 21).

Jonas noemt vijf redenen waarom ze tot een object van de ethiek is geworden of althans zou moeten worden. Ten eerste zijn de effecten van de moderne techniek vanwege de constante evolutie die haar kenmerkt veel ambivalenter dan die van de traditionele, aangezien een eenmaal ingeslagen richting van technologische ontwikkeling die in eerste instantie positief is op de langere termijn onbedoelde negatieve gevolgen kan gaan vertonen die de positieve kunnen gaan overtreffen. Ten tweede is de moderne mens zo afhankelijk geworden van de techniek dat haar toepassing en verdere ontwikkeling bijna dwangmatig is geworden, iets waaraan we ons simpelweg niet meer kunnen onttrekken. Ten derde zijn de actieradius en het machtsbereik van de moderne techniek zowel in ruimtelijk als temporeel opzicht vele

malen groter dan vroeger en hebben haar cumulatieve effecten een globale uitwerking die tot ver in de toekomst reikt, wat onze verantwoordelijkheid evenredig doet toenemen. Ten vierde kan de ethiek door die exponentieel toegenomen macht, die zoals gezegd intussen de hele biosfeer omvat, niet langer antropocentrisch blijven aangezien de mens hiermee de verantwoordelijkheid voor al het leven op aarde in handen heeft gekregen. Tot slot roept deze apocalyptische potentie van de moderne techniek een vraag op die de mens tot nu toe nooit genoodzaakt is om te stellen en dat is de vraag of er *überhaupt* een mensheid moet zijn. Jonas stelt van wel. De mensheid heeft volgens hem de *plicht* tot haar eigen voortbestaan, ja deze plicht die tot nu toe altijd vanzelfsprekend aan de basis van elk ethisch vraagstuk heeft gelegen, wordt in de actuele situatie van een mogelijke zelfvernietiging van de mens door een op hol geslagen en overmachtige techniek expliciet tot de *allereerste plicht* van de mensheid, zo stelt Jonas in *Het principe verantwoordelijkheid* (PV, 34, 249-50)

De noodzaak voor de ethiek om een nieuwe wending te nemen, en deze wending is bovenal een ecologische wending, ligt dus in de wezenlijke transformatie van het menselijk handelen, het subject-object van de ethiek zogezegd, ten gevolge van de moderne techniek. Dit maakt dat de vooronderstellingen van de traditionele ethiek, die daarin meestal impliciet bleven, niet meer geldig zijn. Heel in het kort zijn deze de opvatting dat de menselijke conditie gegeven de stabiliteit zowel van de natuur als de mens beschouwd kan worden als een onveranderlijke gegevenheid, vervolgens dat we van daaruit het goede als richtsnoer voor de ethiek zonder veel problemen kunnen afleiden en tot slot, zoals we al hebben gezien, dat de reikwijdte en daarmee de verantwoordelijkheid van het menselijk handelen beperkt en duidelijk omljnd is (PV, 15). Het machtsbereik en de verantwoordelijkheid van de mens beperkte zich tot de menselijke sfeer, tot de stad of de *polis* zoals de oude Grieken haar noemden en de natuur was altijd veel machtiger dan de mens, in haar wezen en uiteindelijke heerschappij onaantastbaar (ibid., 19). De traditionele ethiek is dan ook

door en door antropocentrisch en betreft zich ook slechts op het hier en nu van het handelen, zonder rekening te houden met de langere termijn aangezien de wereld als onveranderlijk werd beschouwd. Het domein van de techniek is sowieso ethisch neutraal aangezien haar impact zowel op de natuurlijke orde als op de mens zelf nihil was en zoiets als technologische vooruitgang verwaarloosbaar en ook allerm minst een centrale plaats innam in het menselijk leven (ibid., 22-5).

Door de enorme toename van onze technologische macht echter is de natuur kwetsbaar geworden voor menselijke interventie en nu intussen de hele biosfeer binnen onze machtsgreep is gekomen en daarmee afhankelijk is geworden van ons handelen, zoals de gedachte van het antropoceen onderstreept, is er een ethisch novum in de wereld gekomen, zo schrijft Jonas, en dat is de natuur als een object van menselijke verantwoordelijkheid, voor hem in de allereerste plaats de natuur als bestaansconditie van de mens (27-8). En die verantwoordelijkheid voor het voortbestaan van de natuur als voorwaarde van de mens impliceert ook *plicht tot weten* waartoe de techniek in staat is en wat haar consequenties kunnen zijn voor de toekomst van de natuur. Ook dwingt het ons in laatste instantie om na te denken over de morele status van de natuur zelf, dat wil zeggen de vraag of ze, nog voorbij haar betekenis voor de mens, ook zoiets als een intrinsiek goed vertegenwoordigt, een vraag die Jonas bevestigend zal trachten te beantwoorden (29).

Naar een andere ethiek. De ecologische imperatief en de verantwoordelijkheid

Wat onze moderne tijd in zekere zin kenmerkt, zo constateert Jonas, is een triomf van de *homo faber* over de *homo sapiens* (31). Tegenwoordig is de techniek tot 'het beroep van de mensheid' geworden en lijkt het erop dat de *homo faber*, die eerder in dienst stond van de *homo sapiens*, nu de laatstgenoemde in dienst heeft genomen. En door het enorme succes van de *homo faber* heeft de menselijke enklave zich over de hele natuur uitgebreid, zodanig dat *physis* en *polis* niet meer goed van elkaar te

onderscheiden zijn en het lot van de *physis* in handen is komen te liggen van de *polis*, die daar zelf niettemin wezenlijk afhankelijk van is en blijft (33). Het is indachtig deze volledig nieuwe situatie dat Jonas in *Het principe verantwoordelijkheid* zijn beroemde nieuwe ecologische imperatief introduceert als aanvulling op de welbekende kategorische imperatief die Kant in zijn *Kritiek van de praktische rede* voorstelde en die een van de grondpijlers is van de traditionele ethiek. Deze luidt zoals bekend: ‘Handel zo dat je zou kunnen willen dat de maxime van je handelen een algemene wet wordt’. Ze richt zich tot de mens als een autonoom en rationeel wezen en neemt enkel (het doel van) de handeling (zelf) en niet de effecten ervan in beschouwing. De imperatief die Jonas hier tegenover stelt doet dat uitdrukkelijk wel en luidt als volgt: ‘Handel zo dat de effecten van je handeling verenigbaar zijn met de duurzaamheid van echt menselijk leven op aarde’ of in negatieve formulering: ‘Handel zo, dat de effecten van je handelen niet destructief zijn voor de toekomstige mogelijkheid van zulk leven’ (36). Terwijl Kants imperatief zich richt tot het individu en steeds de ogenblikkelijke situatie voor ogen heeft zonder enige verwijzing naar de toekomst, richt de imperatief die Jonas voorstelt zich eerder tot het collectief en betreft ze ook niet zozeer de handeling zelf maar de gevolgen ervan, en wel voor het voortbestaan van de mens in de toekomst (37). En deze relatie tot de horizon van de toekomst is een geheel nieuwe element van de ethiek

Hoe moeten we ons volgens hem nu verhouden tot een technologische toekomst die onherroepelijk is geworden maar die we principieel niet kunnen voorspellen? Zijn antwoord luidt dat het enige ethische kompas dat we in deze tot onze beschikking hebben het *vooruitgedachte gevaar* zelf van de technologische ontwikkelingen is. Alleen uit de voorstelling van de mogelijke gevaren van de techniek voor de toekomst kunnen we de ethische beginselen afleiden die als leidraad kunnen dienen voor de nieuwe geboden waaraan we onszelf vanwege onze toegenomen macht zouden moeten verplichten (PV, 7). Jonas noemt die methode de

heuristiek van de vrees (ibid., 8, 63) en hij opponeert die welbewust aan een mentaliteit die veel meer inherent is aan de moderne techniek en dat is die van de utopische projectie, waarover Jonas zeer sceptisch is en waar hij in het laatste deel van zijn boek dan ook een fundamentele kritiek op levert. Deze kritiek is in ons land met name gerecipieerd en verder uitgewerkt door de techniekfilosoof Hans Achterhuis, die hier zoals gezegd volgende maand zal spreken, onder andere in diens bekende boek *De erfenis van de utopie* uit 1998. In plaats van ons voorstellingen te maken van wat voor een fantastische toekomst de techniek ons kan bieden zullen we ons ter wille van de ecologische imperatief ook moeten leren verbeelden wat de negatieve effecten zouden kunnen zijn van technologische ontwikkelingen en in welk opzicht we daar als mensheid op achteruit in plaats van vooruit zouden kunnen gaan. Het is pas vanuit de voorstelling van het mogelijke kwaad, aldus Jonas, dat we ons een beeld kunnen vormen van het menselijke in de mens dat we als het *summum bonum* hoe dan ook door geen enkele technologische vooruitgang mogen beschadigen of corrumperen. Wat we niet willen weten we veel beter dan wat we wel willen en het is dan ook vanuit het contrast met datgene wat we vrezen dat we pas zicht krijgen op datgene in onszelf dat we werkelijk waarderen en aldus verplicht zijn te beschermen. De ‘eerste plicht’ van de toekomstethiek is dan ook een soort van ‘vergelijkende futurologie’ te ontwikkelen die ons scenarios verschaft van de mogelijke impacts van technologische ontwikkelingen op het menselijk leven en in tweede instantie ook van het leven op aarde überhaupt (64). De ‘tweede plicht’ bestaat in het ontwikkelen van een bereidheid zich überhaupt om het lot van toekomstige generaties te bekommeren (65). Jonas pleit er in deze voor om dystopische toekomstvoorspellingen zonder meer voorrang te verlenen boven utopische (70-1). Verder stelt hij dat de menselijke transcendentie als het subject van de technologische ontwikkeling sacrosanct is en op geen enkele wijze tot inzet mag

worden gemaakt van welke technologische innovatie dan ook, hoe groot de beloften ervan voor de toekomst ook mogen zijn (81).

Maar juist deze transcendentie, en dit geldt uiteraard vooral waar de mens zelf object van technische interventie wordt zoals in de biotechnologie, dreigt ‘mede in de smelttegel van de technologische alchemie geworpen te worden’, zoals Jonas het zeer fraai verwoordt (74). Waar het hierbij om gaat is niet alleen het lot van de mens en zijn fysische voortbestaan maar ook het behoud van wat Jonas het *beeld van de mens* noemt, het intact blijven van zijn wezen, wat we met een overigens allerm minst onproblematisch begrip de menselijke natuur zouden kunnen noemen (ref. Hottois, p. 61, 119), die Jonas uiteindelijk in de vrijheid zal situeren, die immers de mogelijksvoorwaarde überhaupt is voor het bestaan van ethiek en verantwoordelijkheid. De mens is het enige wezen dat op grond van zijn vrijheid verantwoordelijkheid kan nemen en een onderscheid kan maken tussen goed en kwaad en *dat* is volgens Jonas een goed op zich. En daarom moeten we van de mens ook zeggen dat hij *behoort* te bestaan, ook al is het feit *dat* hij bestaat zuiver toevallig (187). De eerste, kategorische imperatief van Jonas’ toekomstethiek bestaat dan ook in het gebod *dat* de mens bestaat, en daarmee doelt hij niet zozeer op de concrete mens maar op de ontologische *idee* van de mens, die het *moeten* bestaan van *concrete* mensen in de eerste plaats rechtvaardigt (90-2). Deze ontologische idee van de mens als grondslag voor zijn ethiek pretendeert Jonas te kunnen putten uit een bepaalde opvatting van het zijn. Als zodanig breekt zijn filosofische project met twee van de belangrijkste assumpties in de moderne filosofie, assumpties die Jonas zelf als dogma’s aanmerkt, en dat zijn (1) de vooronderstelling dat er geen metafysische waarheden bestaan en (2) de aanname dat uit het zijn geen behoren kan worden afgeleid (en dat elke poging om dat desondanks toch te doen getuigt van wat men vooral in de analytische filosofie sinds de vermeende weerlegging ervan door de Britse filosoof G.E. Moore de *naturalistic fallacy* noemt, een zogenaamde

drogredenering die in de 18^e eeuw al werd weerlegd door de Schotse filosoof David Hume in de vorm van het ‘*is-ought* probleem’). Jonas meent echter te kunnen aantonen dat zo’n metafysische fundering niet alleen noodzakelijk maar ook mogelijk is (92-5).

Die poging om een behoren [*Sollen*] af te leiden uit het zijn [*Sein*], in casu de poging om de ethische imperatief van verantwoordelijkheid van de mens voor zijn eigen voortbestaan en dat van het leven op aarde überhaupt af te leiden uit de aard van de betreffende werkelijkheid zelf is het theoretische kernstuk en tevens *pièce de résistance* van Jonas’ verantwoordelijkheidsethiek. Het is tegelijk ook het meest problematische en controversiële aspect ervan en wordt door de meeste van zijn collega’s dan ook afgewezen. Hierbij draait het in eerste instantie om de vraag of aangetoond kan worden dat er *waarden op zich* bestaan in de natuur, dat wil zeggen de vraag naar de *objectiviteit* van waarden. Vervolgens kunnen we dan de vraag stellen naar het *objectief verplichtende* karakter van die waarden (101-2). Zoals ik eerder al aangaf tracht Jonas de eerste vraag bevestigend te beantwoorden onder verwijzing naar zijn finalistische ontologie van het leven, die hij eerder ontwikkelde in *The phenomenon of life* en die leert dat er in de levende natuur, dat wil zeggen in organismen, objectief doelen bestaan (138). Dit betekent eo ipso dat de levende natuur niet waardenvrij is, zoals bijvoorbeeld door de natuurwetenschappen wordt veronderstelt, maar dat ze juist intrinsieke waarden kent (148). Dit impliceert echter nog niet dat wij ook objectief aan die waarden verplicht zijn. Dat kan pas aannemelijk worden gemaakt indien aangetoond kan worden dat die waarden ook een intrinsiek *goed* vertegenwoordigen, geheel onafhankelijk van onze waardering ervan. Pas dan ook kan de kloof van zijn naar behoren echt worden overbrugd. Jonas stelt echter dat het beslissende element van die bewijsvoering in principe reeds aangetroffen kan worden in het objectieve bestaan van doelen immanent aan het zijn (149-50). Doelgerichtheid is in Jonas’ ogen reeds een goed in zichzelf. Het vermogen om

überhaupt doelen te hebben is iets waarvan moeten zeggen dat het een goed op zich oftewel een intrinsiek goed is waarvan we intuïtief aanvoelen dat het oneindig superieur is aan elke vorm van doelloos en als zodanig indifferent zijn (154). In het zijn dat zichzelf tot doel heeft, en dat wil zeggen in het zijn van alle levende wezens, is sprake van een fundamentele zelf-affirmatie van het zijn en hier herkennen we een wijze van zijn in de wereld die als absoluut beter moet worden beschouwd ten opzichte van het niet-zijn (155). Dat het zijn doelen kent betekent dat het in het zijn ergens om gaat (156). Volgens Jonas manifesteert die doelmatigheid zich zoals gezegd al in het meest elementaire levensproces: dat van het metabolisme. Het is pas in de mens dat die blinde zelf-affirmatie die het metabolisme kenmerkt tot zelfbewustzijn komt en het vermogen en de vrijheid verwerft om deze niet alleen bewust te voltrekken maar mogelijk ook te vernietigen en daardoor het karakter van een verplichting aanneemt (157). Het is dat vrije vermogen waarin de verantwoordelijkheid van de mens berust.

Voorwaarde voor verantwoordelijkheid is het bezit van een oorzakelijk vermogen waar men in vrijheid over kan beschikken (172) en de plicht van dat vermogen ligt in de verantwoordelijkheid voor datgene wat het bewerkstelligt of kan bewerkstelligen en waarover het macht heeft (174). Ik kan hier niet ingaan op alle vormen van verantwoordelijkheid die Jonas onderscheidt maar vermeld nogmaals dat de eerste verantwoordelijkheid voor hem het loutere bestaan van de mens zelf geldt, die de mogelijksvoorwaarde is van alle verantwoordelijkheid (186). Nu onze macht steeds verder in de toekomst reikt neemt ook onze verantwoordelijkheid voor de toekomst toe en zal ze vormen moeten aannemen die zonder precedent zijn (221). Zo zullen we ons met betrekking tot de toekomst onherroepelijk de vraag moeten stellen wat er van de mens zal moeten worden, wat voor ingrepen in zijn natuur geoorloofd zijn en welke niet en welke aanpassingen aan de technologische ontwikkeling van hem verlangd mogen worden en welke niet. Voor het antwoord op

dit soort vragen moeten we al of niet expliciet een beroep doen op de al eerder genoemde *idee van de mens* (220). De grote paradox waarmee deze toekomstethiek te maken heeft is dat we via de methodes van de moderne wetenschap enerzijds veel meer over de toekomst kunnen weten dan onze voorouders maar anderzijds ook veel minder vanwege de constante verandering waarin we dankzij die moderne wetenschap en de techniek meer en meer betrokken zijn (216). Hoe meer we de toekomst trachten te beheersen hoe meer we de wereld veranderen en hoe onvoorspelbaarder hij daardoor merkwaardigerwijze wordt. Paradoxaal genoeg doet deze situatie een nog groter beroep op onze prognostische intelligentie.

Wat de notie van verantwoordelijkheid in het centrum van onze ethische bekommernis rukt is, nogmaals, de enorm toegenomen macht van de mens, het vermogen om zijn wil op te leggen aan de dingen (233). Waar het hierbij om gaat is de relatie tussen het willen [*Wollen*] van de mens en zijn behoren [*Sollen*]. ‘Zijn kunnen’, zo schrijft Jonas, ‘is zijn lot en wordt steeds meer tot het algemene lot. Als zodanig verheft zich bij hem, en alleen bij hem, uit het willen zelf het behoren als zelfbeheersing van zijn bewust werkende macht; en in de eerste plaats met betrekking tot zijn eigen zijn’ (232). Om onomstotelijk voelbaar te maken waar het hem hierbij om gaat voert Jonas in deze context de verantwoordelijkheid van de ouders voor het pasgeboren kind op als het tijdloze oerbeeld van alle verantwoordelijkheid. Bij het zien van een pasgeboren kind, zo suggereert hij, wordt onmiddellijk duidelijk dat zijn en behoren wel degelijk kunnen samenvallen, ook al zal een strikt wetenschappelijke blik dat natuurlijk nooit kunnen waarnemen Alleen al in zijn ademen drukt de baby een behoren uit naar de wereld toe: ‘Kijk toe en je weet’, aldus Jonas (234-6). In de baby toont zich volgens hem ook op exemplarische wijze dat onze verantwoordelijkheid niet het eeuwige en onvergankelijke geldt maar juist het tijdelijke en vergankelijke, dat wil zeggen het eindige, sterfelijke en kwetsbare zijn dat ons ook op elk moment kan ontvallen (242).

Het antropoceen en de utopie. Jonas' utopiekritiek

In een tijd waarin de menselijke beschaving in technologisch opzicht bijna almachtig is geworden, en dat wil zeggen vooral in destructieve zin, is de toekomst van de mensheid onze eerste collectieve plicht. De toekomst van de natuur is daarbij als *conditio sine qua non* van menselijk leven op een vanzelfsprekende wijze inbegrepen maar ook los daarvan zijn we gegeven onze impact op de gehele biosfeer verantwoordelijk geworden voor het leven op aarde überhaupt. En het behoort volgens Jonas tot onze menselijke plicht om ook de eigen intrinsieke waarde van de natuur in acht te nemen. In die zin beschouwt hij zijn ethiek niet als antropocentrisch, temeer ook doordat het niet meer aangaat om mens en natuur in hun onlosmakelijke lotsverbondenheit van elkaar te onderscheiden (245-6). Met de mens en zijn denkvermogen heeft de natuur een zeer gevaarlijk waagstuk in de wereld gebracht waarmee namelijk haar voortbestaan als zodanig in de waagschaal is komen te liggen (247-8). En zoals het er op het moment in het sinds kort antropoceen gedoopte tijdperk uitziet zijn de prognoses bepaald niet gunstig: 'Plotseling', zo schrijft Jonas hier reeds in 1979 in omineuze bewoordingen, 'staat het eenvoudigweg gegevene, als vanzelfsprekend aangenomen, nog nooit voor het handelen overdachte: [namelijk] dat er mensen zijn, dat er leven is, in het onweerslicht van de bedreiging door menselijk toedoen' (249). Het is echter in dit licht dat de plicht tot verantwoordelijkheid zich aandient (ibid.). Onze situatie is niets minder dan apocalyptisch, maar het gaat om een apocalyps zonder God zoals de Franse filosoof Bernard Stiegler ergens opmerkt (ref.). Als we onze collectieve leefwijzen op deze planeet niet radicaal veranderen dan wacht ons onherroepelijk een catastrofe van proporties waarvoor het adjectief 'bijbels' een zwak understatement is. Talloze auteurs dragen inmiddels uiteraard dezelfde boodschap uit en volgens Peter Sloterdijk vormt deze apocalyptische stemming zelfs de crux van de actuele *Zeitgeist* (ref.). En het wordt uiteraard hoog tijd dat het appel wat ervan uitgaat globaal wordt

gehoord, zodat er ook naar gehandeld kan worden. De vraag is uiteraard alleen hoe. Hier geeft Jonas in zijn boek helaas nauwelijks een antwoord op. Hij beperkt zich hier tot een diagnose en biedt alleen algemene ethische richtlijnen, waarin uiteraard zijn grote prestatie bestaat. Ik zal straks aan het eind van mijn lezing echter vanuit Sloterdijk en Stiegler iets meer proberen te zeggen over mogelijke strategieën om de catastrofe af te wenden.

Het spreekt voor zich dat het onze industriële, intussen hyperindustriële beschaving is die debet is aan het teweegbrengen van deze apocalyptische situatie. Jonas voert het ontstaan daarvan terug op het grote succes van wat hij het ‘Baconische ideaal’ noemt, naar het door Roger Bacon in zijn *Novum Organum* uit 1620 geïntroduceerde en gepromote ideaal de wetenschap in te zetten om macht over de natuur te verwerven teneinde haar dienstbaar te maken aan de verbetering van het leven van de mens (ref. en citaat ‘kennis is macht’), een ideaal dat ook René Descartes voor ogen stond getuige het beroemde pleidooi in zijn *Discours de la méthode* uit 1637 voor een praktische wending van het weten teneinde ‘onzelf meesters en bezitters van de natuur te maken’, zoals zijn al te bekende frase luidt (ref.). De ongekende triomf van het Baconische programma de natuur aan de menselijke macht te onderwerpen heeft op paradoxale wijze echter geleid tot de volledige zelfonderwerping van de mens zelf aan dat programma, zodanig dat de mens elke controle daarover heeft verloren en er ook zelf door geknecht is (253), een fenomeen overigens waar Heidegger reeds in de jaren dertig op wees met zijn theorie over de *Machenschaft* en later in de jaren vijftig zijn meditaties over het *Gestell* en het *Gefahr* van de techniek. De utopische belofte die erin besloten lag is omgeslagen in een katastrofale dynamiek. Jonas pleit er derhalve voor deze overmachtiging door onze eigen machtsgreep, die ons volledig dreigt te overweldigen, door een nieuwe metamacht, een ‘derde graads macht’ zoals hij zelf schrijft, weer onder onze controle te brengen, een streven dat zijn leermeester Heidegger ongetwijfeld als futiel en

illusoir zou hebben beschouwd. Jonas meent echter dat die metamacht uit de samenleving zelf moet en ook kan komen en hij wendt zich daartoe in eerste instantie, merkwaardig genoeg, tot het marxisme, in het bijzonder tot de marxistische ethiek en de universele utopische vooruitgangsideologie waar deze door gemotiveerd wordt (254).

Ik kan hier helaas niet ingaan op Jonas' breedvoerige evaluatie van het marxisme, de ideologie van de toentertijd nog reëel bestaande communistische samenlevingen, in vergelijking met het kapitalisme, maar wat opvalt is dat hij het dictatoriale bewind van communistische samenlevingen zonder meer verkiest boven het kapitalisme en de zogeheten liberale democratie als het gaat om de kansen op een sociale controle van de ontketende technologie, onder andere doordat ze het Baconische programma op een veel rationelere wijze ten uitvoer brengt, planmatig en niet vanuit de imperatief van winstmaximalisering, doordat ze een ascetisch ideaal in de massa's cultiveert in tegenstelling tot de hedonistisch-consumentistische leefwijze die burgers van kapitalistische samenlevingen nastreven en doordat de relatieve gelijkheid onder de bevolking die er heerst wellicht betere kansen biedt voor de algemene acceptatie van een meer sobere leefwijze (256-70). We kunnen ons afvragen of deze inschatting retrospectief gezien wel realistisch was maar moeten daarbij tegelijk ook aantekenen dat het zogenaamde reëel bestaande socialisme in de 20^e eeuw slechts marginaal beantwoordde aan het marxistische ideaal. Het grote probleem echter van het marxisme in de ogen van Jonas is haar cultus van de techniek en de technologische vooruitgang, die tegenwoordig de plaats van de religie heeft ingenomen als 'opium van het volk' (277), maar het is bovenal het ongebreidelde utopisme dat hij als het grootste manco van het marxisme beschouwt (278).

Dit utopisme wijst Jonas resoluut af en het grote sluitstuk van *Het principe verantwoordelijkheid* bestaat dan ook uit een fundamentele kritiek van het utopisme, niet alleen het marxistische utopisme maar de utopische gedachte überhaupt,

alhoewel Jonas zich de facto voornamelijk zo niet exclusief richt op de marxistische variant. Ook over Jonas' utopiekritiek zal ik noodgedwongen kort moeten zijn. Een beslissend kenmerk van de marxistische utopie in elk geval is dat ze streeft naar een totale verandering van de mens zelf, ja ze ambieert de schepping van een geheel nieuwe mens, een mens die begrepen wordt als de *eigenlijke* ofwel *ware* mens, de eigenlijk *menselijke* mens, die aldus nog niet bestaat maar pas door een revolutionaire transformatie van de samenleving (naar een klassenloze samenleving) in het leven geroepen kan worden (315). Dit streven rechtvaardigt volgens haar de inzet van de mensheid als zodanig, waarvan de huidige situatie als door en door intolerabel wordt beschouwd (het proletariaat heeft immers 'niets te verliezen dan haar ketenen'). Ook beweert Jonas dat het marxisme speculeert op het oneindige potentiaal van de natuur om als *resource* voor de menselijke cultuur te dienen (324). Dit moge waar zijn voor het marxisme in zijn historische verschijningsvorm, Marx zelf, zoals hedendaagse marxistische auteurs als Paul Burkett, John Bellamy Foster, André Gorz en Jason Moore laten zien, was een ecologisch bewuste denker van het eerste uur en zijn theorie over het metabolisme tussen mens en natuur is een eerste voorbeeld van een politieke ecologie die wel degelijk rekening hield met de eindigheid van de aarde (refs.). De grote ethische, ja zelfs metafysische doodzonde van de marxistische utopie voor Jonas is echter haar *Va banque* of 'alles of niets' karakter, dat wil zeggen haar bereidheid om de mensheid als zodanig op het spel te zetten omwille van de verwezenlijking van haar utopische ideaal (325).

Jonas tracht in zijn boek aan te tonen dat dit ideaal die inzet niet waard is en dat dit feitelijk voor *alle* idealen geldt, door zowel een uitwendige als een inwendige kritiek op dit ideaal te leveren en dat wil in eenvoudige termen zeggen door enerzijds de reële mogelijkheidsvoorwaarden van de verwezenlijking ervan te onderzoeken en anderzijds de wenselijkheid überhaupt van die verwezenlijking te toetsen. En in beide gevallen komt Jonas tot een negatieve conclusie. Zijn kritiek op de

mogelijkheid van de *realisering* van de utopie komt in essentie neer op het reveleren van de eindigheid en de fragiliteit van het aardse ecosysteem als *resource* en basis voor het utopische project (327-41) en zijn afwijzing van de *wenselijkheid* van die realisering, die zowel bij Marx als bij de grootste en meest ongegeneerd utopische denker uit de marxistische traditie Ernst Bloch neerkomt op een volledige bevrijding van de noodzakelijkheid en de institutie van het rijk van de vrijheid oftewel de permanente vrije tijd (343-4), berust op zijn weerlegging van de gedachte dat zoiets als vrijheid überhaupt kan bestaan en zinvol is los van elke noodzakelijkheid en dat de essentie en ook de waardigheid en betekenis van vrijheid juist bestaat in de confrontatie met de noodzakelijkheid (357, 365).

Tot slot verwerpt Jonas is in een derde en laatste kritische beweging nogmaals de marxistische idee dat de ware mens nog nooit heeft bestaan en daarom eerst nog gerealiseerd moet worden, een gedachte die aan de basis ligt van de ontologie van het ‘nog niet zijn’ die Bloch verdedigde in zijn utopische hoofdwerk *Das Prinzip Hoffnung*, waar de titel van Jonas’s eigen hoofdwerk uiteraard onmiskenbaar edoch kritisch op geïnspireerd is. Jonas stelt hier tegenover dat de eigenlijke mens ‘altijd reeds’ heeft bestaan en dat zijn waardigheid juist berust in de fundamentele ambivalentie en *Fragwürdigkeit* die met zijn grondeloze en ondoorgrondelijke vrijheid en bijgevolg inherente transcendentie gegeven is (381-2). Ja, hij gaat zelfs zover te beweren dat we daarmee ook slechts naar de geschiedenis hoeven te kijken om te weten wat de mens is en kan zijn, in al zijn grootheid en kleinheid, goedheid en slechtheid (384). Hier betoont Jonas zich zonder twijfel de bioconservatief die hij in hedendaagse discussies rondom mensverbetering vaak wordt genoemd en zijn standpunt komt ook vrij dicht in de buurt van dat van de middeleeuwse mystica Hildegard van Bingen toen deze van de mens zei dat hij ‘het sluitstuk van Gods wonderen’ was [*Homo est closula mirabilium Dei*] (ref.). Het spreekt voor zich dat Jonas weinig begrip zou hebben gehad voor de huidige transhumanisten die de

menselijke conditie volledig willen overwinnen door middel van geavanceerde technologieën.

Jonas besluit zijn boek met de afwijzing van het principe van de hoop, in het bijzonder uiteraard in zijn utopische gedaante, en plaatst daar zijn principe van verantwoordelijkheid tegenover. Niet het principe van de vrees dus, het traditionele antoniem van hoop, hoewel vrees wel de noodzakelijke raadgever is van de verantwoordelijkheid (390). Vandaar de reeds genoemde heuristiek van de vrees, die hij nadrukkelijk als onzelfzuchtig wil verstaan en die gepaard moet gaan met een ‘moed tot verantwoordelijkheid’ begrepen als de plicht om zorg te dragen voor het intrinsiek waardevolle voor zover het bedreigd wordt in zijn bestaan (391). Wie een dergelijke bron voor ethische bekommernis, die van ‘vrees en beven’, niet voornamelijk genoeg acht voor de status van de mens, zo stelt Jonas resoluut, die is het niet waard om het lot van de mensheid aan toe te vertrouwen (392). Wat de moderne mens volgens hem ook opnieuw moet leren voelen, zonder dat dit meteen religieus hoeft te worden ingevuld, is ontzag of eerbied, omdat alleen dit ‘affect’ ons attent kan maken op het ‘heilige’ van datgene wat *is*, opdat we het in ons streven naar een betere toekomst en bij onze pogingen een meer ideale wereld te creëren geen schade aandoen (393).

Dit devies kan ik alleen maar onderschrijven. Uiteraard is het noodzakelijk voor de mensheid, zeker in het licht van het antropoceen, om een ecologisch bewustzijn en ecologisch verantwoordelijkheidsbesef te ontwikkelen. Voor een echte radicale ommekeer in onze relatie tot de aarde lijkt zo iets als een hernieuwde, of beter misschien een *geheel nieuwe* zin voor wat we het sacrale karakter van de natuur zouden kunnen noemen, of van het zijn in de zin van Heidegger, welhaast een *conditio sine qua non*. In dat opzicht kan de moderne mens wellicht het een en ander leren van zijn zogenaamd ‘primitievere’ medemens, voor wie de sacraliteit van de natuur vaak een vanzelfsprekendheid is. We kunnen hier ook denken aan de

‘ecotheologie’ van hedendaagse auteurs als Thomas Berry en Llewellyn Vaughan-Lee of aan het werk van de Amerikaanse kosmoloog Brian Swimme, voor wie de hele kosmische evolutie vanaf de Big Bang een sacraal gebeuren is en wiens meest geciteerde uitspraak over het grote wonder dat onze kosmos is als volgt luidt: ‘Je neemt waterstofgas, laat dat met rust, en het verandert in rozen, giraffes en mensen’ (ref.).

Het is hoog tijd om mijn verhaal af te sluiten. Aangezien ik allesbehalve een ethicus ben voel ik me niet bijzonder bevoegd noch geroepen om een grondige kritiek te leveren op Jonas’ ecologische ethiek, die ik hier vandaag slechts in het kort aan u heb willen presenteren. Daar is de gelegenheid niet naar vind ik en ik heb er overigens ook de tijd niet meer voor. Ook zal ik hier niet ingaan op het soms nogal problematische karakter van zijn ontologische en metafysische uitgangspunten en argumentaties, waar ik over het algemeen overigens minder problemen mee heb dan de meeste van zijn wijsgerige collega’s kennelijk ondervinden. Mijn métier is zoals ik eerder al aangaf de techniekfilosofie en op Jonas’ opvattingen over techniek en de mens-techniek relatie valt nogal wat af te dingen, maar ook dat zal ik hier nalaten.

Besluit: techniekfilosofische reflecties vanuit Sloterdijk en Stiegler

De vraag die een boek als *Het principe verantwoordelijkheid* voor een techniekfilosoof als ik althans oproept is hoe we in een meer praktische, dat wil zeggen technisch-operatieve zin vorm zouden kunnen geven aan, bijvoorbeeld, een meer verantwoordelijke en meer zorgzame technologische omgang met de aardse biosfeer in de tijd van het antropoceen. Op deze vraag wil ik bij wijze van afsluiting kort ingaan en wel vanuit het werk van twee filosofen die ik beide al heb genoemd en die ik beschouw als twee van de meest belangrijke denkers van het moment over de mens-techniek relatie in ecologisch perspectief: Peter Sloterdijk en Bernard Stiegler. Beide proberen op hun eigen wijze een antwoord te geven op de vraag hoe

we de omslag kunnen maken naar een andere technologische verhouding tot de aarde en verwijzen daarbij ook nadrukkelijk naar het antropoceen. Beide herkennen zich grofweg in Jonas' diagnose en onderschrijven de urgentie van zijn ecologische imperatief van verantwoordelijkheid. Beide hebben echter ook kritiek op wat we hier voor de gelegenheid even Jonas' 'therapie' zouden kunnen noemen, in het kort: zijn heuristiek van de vrees en zijn utopiekritiek. Daarnaast zijn bioconservatisme of beter antropoconservatisme en zijn nauwelijks verhulde soberheidsethiek of wat we met Sloterdijk zijn ethos van de matiging of bescheidenheid zouden kunnen noemen. Beide denkers situeren de oplossing in een radicale wending van wat we met Heidegger misschien het *wezen* van de techniek mogen noemen.

Sloterdijk probeert op grond van zijn sferologisch-historische antropologie (die ik hier helaas niet uiteen kan zetten) aannemelijk te maken dat een globale wending naar meer spartaanse leefwijzen niet erg waarschijnlijk is gezien de expansieve en expressieve dynamiek van toenemende verwenning en luxurering die de menselijke cultuur volgens hem al eeuwenlang drijft (106). Maar de grote vraag is uiteraard hoe die kan worden voortgezet op een eindige en fragiele aarde met slinkende energievoorraden. Een van de externalistische argumenten van Jonas' utopiekritiek, die reeds eerder naar voren werd gebracht door de zogeheten Club van Rome uiteraard, is dat de aarde grenzen stelt, onoverkomenlijke grenzen, aan wat de mens vermag, 'tolerantiegrenzen' zoals hij ze noemde (329). Het is dit schijnbaar onweerlegbare argument dat Sloterdijk heeft getracht te betwisten in zijn voordracht voor de klimaatconferentie in Kopenhagen in 2009 door te suggereren dat een transformatie van de technosfeer en de noösfeer die de mens in de loop van zijn geschiedenis aan de aardse biosfeer heeft toegevoegd, mogelijk tot een geheel andere aarde kan leiden die precies in co-operatie met een heel nieuwe vorm van techniek haar draagkracht op ongekende wijze zou kunnen verhogen, misschien zelfs tot aan een verveelvoudiging van zichzelf toe, zoals Sloterdijk durft te suggereren (108). Die

nieuwe vorm van techniek noemt Sloterdijk *homeotechniek*, waarmee hij doelt op een eco-intelligente, co-operatieve en natuuranaloge techniek die zich baseert op en aansluit bij reeds in de biosfeer zelf aanwezige mechanismen en processen en waarvan de huidige bio-, nano- en ecotechnieken de eerste voorboden zijn. Deze nieuwe, vermeend natuurvriendelijkere en niet-exploiterende vorm van techniek staat ook bekend onder de benaming biomimese (ref.).

Spinoza's bekende frase uit de *Ethica* dat 'niemand kan bepalen wat een lichaam kan doen' toepassend op het lichaam van de aarde, speculeert Sloterdijk dat een homeotechnologische transformatie van de techno- en nösfeer een nieuwe hybrideplaneet zou kunnen opleveren waarop onvermoede dingen mogelijk worden en het technologische avontuur van de mensheid op geheel andere, niet langer eco-destructieve maar eco-constructieve wijze voortgang zou kunnen vinden. Voor Sloterdijk impliceert die wending naar de homeotechniek ook de komst van een nieuwe mens, die zich niet meer tegenover de aarde plaatst maar in symbiose met haar leeft, zij het in technische symbiose. En niet uit utopisme maar uit een nood die tot een deugd wordt gemaakt, als we dat zo zouden mogen uitdrukken. Een dergelijk perspectief, dat erg veel vertrouwen legt in de heilzame potentie van een nog prille techniekvorm, is uiteraard veel aantrekkelijker dan een globaal soberheidsoffensief maar het is vooralsnog uiteraard niet meer dan een speculatie. Toch ligt ze veel meer dan het andere alternatief in de lijn van het antropologische avontuur, dat zoals Sloterdijk in zijn *Sferen*-trilogie laat zien dat van een gestaag toenemende onwaarschijnlijkheid en artificialiteit van de menselijke conditie is (ref.). We zijn tot techniek veroordeeld, zoals hij ergens schrijft (ref.) en de techniek heeft haar laatste woord dan ook nog niet gesproken (108).

Diezelfde opvatting vinden we bij Stiegler, die als antwoord op de crisis van het antropoceen eveneens een radicale technologische transformatie voorstelt, die veel overeenkomsten vertoont met die van Sloterdijk. Het antropoceen betekent voor

Stiegler de openbaring van de algehele toxiciteit van het globale technische milieu ten gevolge van de door het kapitalisme geleide industrialisering, die een proces van escalerende entropisering in gang heeft gezet op alle terreinen: sociaal, psychisch, technisch en intussen ook ecologisch. Denk bij het laatste uiteraard vooral aan het broeikaseffect, de verarming van ecosystemen en de afname van biodiversiteit, in de sociale en psychische sfeer bijvoorbeeld aan de standaardisering, uniformisering en synchronisering van leefwijzen door het consumentisme, in de noösfeer aan de afname van intelligentie en kritische attentie en in de technosfeer aan het proces van algehele automatisering dat momenteel overal wordt doorgevoerd. Stiegler nu pleit voor wat hij noemt een ‘negentropische wending’ in het proces van technologische innovatie, waardoor onze technische systemen de entropie in de biosfeer, de technosfeer, de psychosfeer, de sociosfeer en de noösfeer niet meer zouden vermeederen maar juist zouden verminderen. En dit is mogelijk doordat alle techniek wezenlijk het karakter heeft van een *pharmakon*, dat wil zeggen zowel een gif als een medicijn is dat het menselijk bestaan zowel ondersteunt als ondermijnt. Waar het om gaat is de toxiciteit van het industriële en digitale milieu in zijn huidige gedaante tot een nieuw medicijn te maken en als zodanig om te vormen van een door roekeloos productivisme en consumentisme gedreven en volledig door zichzelf geabsorbeerd systeem tot instrument voor een nieuwe cultuur van zorg, aandacht en verantwoordelijkheid voor onze planetaire *oikos*. En ook voor Stiegler impliceert dit een andere mens, die hij met een woordspeling de *neganthropos* noemt, met een geheel ander ‘erzijn’ en ‘zijnsverstaan’, om termen van Heidegger te gebruiken, en in feite een geheel nieuw beschavings- en samenlevingsproject.

Jonas’ heuristiek van de vrees zal hierbij niet helpen, aldus Stiegler. Integendeel. Het antwoord op diens ecologische imperatief vereist volgens hem vooraleerst een nieuw *verlangen*. Vrees moet hierin zeker een plaats hebben maar kan nooit het einde zijn. Elk object van zorg, aandacht en ook verantwoordelijkheid,

zo repliceert Stiegler, is immers een object van verlangen en zolang dit ontbreekt zal een daadwerkelijk collectief gedragen sociaal project van zorg voor de aarde, dat wil zeggen een ecologische ommekeer, nooit van de grond komen. En *dat* is precies onze situatie op het moment in een tijd waarin onze verlangens en aandacht structureel worden geëxploiteerd en gemanipuleerd ten behoeve van een kapitalistische economie die volledig nihilistisch is geworden, iets waar Jonas totaal geen aandacht voor heeft. Vrees is wellicht een goede raadgever voor de voorzichtigheid die absoluut geboden is in onze onzekere toekomst maar zorg, aandacht en verantwoordelijkheid veronderstellen een verlangen en dat is volgens Stiegler een conditie die niet zonder meer bestaat maar gevormd en gecultiveerd wordt via technieken, of daardoor juist degenereert. Bij Jonas ontbreekt dit inzicht. Ook ziet hij ethiek louter in oppositie met techniek, als iets wat de techniek in toom moet houden. Terwijl ze, voor zover berustend in een verlangen, juist wezenlijk verbonden is met de techniek, zich met haar ontwikkelt. Dit te denken vereist echter een breuk met zijn antroppoconservatisme maar dat is een thema voor een andere gelegenheid want ik heb volgens mij al meer dan genoeg van uw kostbare aandacht opgeëist. Ik dank u dan ook voor die aandacht!