

Posthumanisme

Ter inleiding

De mens is de kroon op Gods schepping, aldus één van de centrale leerstukken uit onze joods-christelijke traditie. Van dat leerstuk bestaat ook een gesecculariseerde versie: De mens is de maat van alle dingen. Dat noemen we humanisme. Het is dus niet toevallig dat beide tradities vaak in één adem worden genoemd. Hoezeer ze elkaars tegenpolen ook mogen zijn op een religiositeitsschaal, ze delen de opvatting dat de mens het centrum van de kosmos vormt. Ergo: beide tradities hanteren een antropocentrisch wereldbeeld.

Als we de joods-christelijke traditie verder buiten beschouwing laten en ons concentreren op het humanisme, dan moet gezegd worden dat deze antropocentrische denkwijze op tal van plaatsen en in vele contexten een sterk bevrijdend, letterlijk ‘verlichtend’ karakter heeft gehad – en nog steeds heeft. Zij ontdoet het menselijk handelen, of in ieder geval de legitimatie van dat handelen, van allerlei historische en/of metafysische boeien. Of het nu de traditie van een land, volk of streek betreft, of de eigenschappen van een natuurlijke, kosmische of zelfs goddelijke orde: de mens wordt uit zijn zelfopgelegde onmondigheid bevrijd en tot een autonoom, rationeel wezen verklaard, dat in staat en verplicht is tot het afleggen van verantwoording voor zijn of haar doen en laten. Met de formulering van de universele mensenrechten is de bescherming van die autonomie zelfs een wereldwijde politieke plicht geworden. En daar is helemaal niets mis mee.

Toch is dit humanistische erfgoed niet onomstreden. De verlichtingsidealën van ‘ons moderneren’ verkeren maar al te snel in hun tegendeel. Zo hebben milieufilosofen erop gewezen dat juist het centraal stellen van de mens één van de oorzaken is van de catastrofale vernietiging van de natuur. Omdat de mens maat van alle dingen is, wordt de natuur tot een instrument gemaakt, ondergeschikt aan onze doelen en zonder eigenwaarde. En in de politieke filosofie is vaak een verband gelegd tussen modernisme en Auschwitz: nationaal-socialistische ideeën en praktijken over de zuiverheid van het ras, eugenetica en de holocaust zouden geen historische buitenplaatsen zijn (iets excentrieks waar volgens Lyotard zelfs geen woorden voor zijn), maar de – zij het extreme – uitwassen van een moderne utopie van maakbaarheid en instrumentaliteit. Hetzelfde kan overigens gezegd worden over het marxisme, communisme en stalinisme. Het antropocentrische humanisme is dus van verschillende zijden bekritiseerd en heeft plaats moeten maken voor filosofische en levensbeschouwelijke noties waarin de mens een minder prominente rol speelt, namelijk als onderdeel van hybride netwerken van bindingen: met andere mensen, andere culturen, met de natuur en met technologieën. *Decentering the subject* dus – in de woorden van Foucault, filosofisch woordvoerder bij uitstek van deze kritische denkwijze.

Recente ontwikkelingen in wetenschap en techniek geven een geheel nieuwe wending aan de humanismekritiek. Deze nieuwe wending wordt vaak aangeduid met begrippen als ‘transhumanisme’ en ‘posthumanisme’. Het belangrijkste kenmerk ervan is dat de achterhaaldheid van het humanisme niet exclusief onderbouwd wordt met kritiek op het modernistische, antropocentrische beeld van de mens, maar tevens met inzichten in en ontwikkelingen van zijn of haar *fysieke constitutie*. Sommige benaderingen geven op nieuwe manieren aanleiding tot het relativeren of ontkrachten van klassieke dichotomieën met behulp waarvan ‘de mens’ vaak begrepen wordt. Bijvoorbeeld de grens tussen mens en dier, of tussen lichaam en geest. Andere benaderingen gaan een stap verder en verklaren niet alleen de humanistische manier van begrijpen van de mens (bijvoorbeeld als moreel wezen) achterhaald, maar ook die mens zelf, als fysisch-biologisch wezen. Naast het ‘autonome subject’ van de Verlichting sneuvelt dan ook de koploperspositie van de *homo sapiens* in de lijn van de evolutie.

Het gaat hier dus niet zozeer om ideologische kritiek op het antropocentrisme, maar om nieuwe definities van het mens-zijn zelf. Zo levert de ethologie nogal wat materiaal voor de stelling dat de grens tussen mens en dier helemaal niet zo scherp is als vele humanistische denkers willen doen geloven. Apen blijken ook herinnering, cultuur en sociaal gedrag te vertonen. Omgekeerd laten sommige filosofen en antropologen zien dat we veel gekker zijn met onze hond of kat dan met de buurman – laat staan met onze Afrikaanse medemens. Evolutiebiologen tonen daarnaast aan dat de aloude tegenstelling tussen het natuurlijke lot en de menselijke wil van geen kant deugt. De vrije wil en de ethiek van autonoom handelende mensen zouden zelf evolutionaire verworvenheden zijn: resultaat van selectie- en variatieprocessen. Het humane staat hier dus niet tegenover het natuurlijke. Integendeel, de *laws of nature* zijn volgens zulke theorieën juist de bron van humaniteit.

En wat te denken van ontwikkelingen in de genetica? Moeten wij, uit zorg voor de ware aard van de mens, ethisch-normatieve grenzen stellen aan ontwikkelingen als genetische manipulatie en klonen? Dat klinkt mooi, maar net zoals in de discussie over Stier Herman het argument dat ‘het wezen van de koe’ wordt aangetast niet overtuigde, zo kan men zich ook hier afvragen of met deze humanistische reactie het paard niet achter de wagen wordt gespannen. Wat ‘de mens’ is, is immers met die mogelijkheid hem te manipuleren juist zelf in het geding. We laten dan de ontwikkelingen in bijvoorbeeld de cognitiewetenschappen, de robotologie en de informatie- en communicatietechnologie nog maar even buiten beschouwing. Ook daar sneuvelen oude ideeën over het specifiek menselijke bij bosjes tegelijk.

Kortom, door nieuwe ontwikkelingen in wetenschap en technologie staat op vele manieren de ‘grens van de mens’ ter discussie: de grens tussen het menselijke en het dierlijke, tussen het geestelijke en het lichamelijke, tussen het natuurlijke en het artificiële, tussen lot en wil. Redenen genoeg om eens in een themanummer stil te staan bij de vraag wat nog te verstaan onder humanisme en ‘het humane’. Daarbij gaat het zowel om een ‘werkelijkheidsanalyse’ als om een conceptuele en normatieve analyse – en uiteraard vooral om de samenhang daartussen. Er zijn immers twee, nauw met

elkaar verbonden kwesties aan de orde: enerzijds reële transformaties van de mens zelf (ingrepen in het menselijk lichaam, combinaties van lichamen met diverse technieken, etc.), anderzijds ontwikkelingen in onze opvattingen over wat het is om ‘waarlijk mens te zijn’. De eerste ontwikkeling duiden we hier aan als ‘transhumanisme’: de feitelijke transformatie van de mens. De website www.transhumanisme.nl geeft een aardige indruk van de denkwereld die deze ontwikkelingen (en toekomstfantasieën) omringt. In het tweede geval is er sprake van ‘posthumanisme’: pogingen om voorbij het humanisme te denken. Dat beide ontwikkelingen elkaar voeden mag duidelijk zijn: transhumane praktijken stimuleren posthumanistische denkbeelden, en omgekeerd maakt het posthumanisme de weg vrij voor een verdere ontwikkeling van transhumane praktijken omdat het eerdere humanistische blokkades terzijde legt.

In dit themanummer willen we deze nieuwe golf van humanismekritiek langs een aantal lijnen uitdiepen. Op welke manier stellen ontwikkelingen in wetenschap en technologie het humanisme ter discussie? Zijn we met het posthumanisme niet letterlijk ‘van God los’ – dat wil zeggen: van de mens als norm- en grensstellend wezen? Wat houdt posthumanisme filosofisch gezien eigenlijk in en wat zijn de ethisch-normatieve consequenties ervan? Hoe verweert de humanistische filosofie zich ertegen? Met dat laatste beginnen we. Harry Kunneman, hoogleraar aan de Universiteit voor Humanistiek, zet de discussie op scherp door de aanval te openen op de filosofische articulatie van het posthumanisme. Hij richt zich met name op het werk van zijn Rotterdamse collega Jos de Mul. Het transhumanistische pleidooi voor het technologisch realiseren van een opvolger van de mens vormt in Kunnemans ogen de zoveelste variant van wat hij ‘verticale transcendentie’ noemt. De transhumanisten presenteren de overstijgende waarden die ze voorstaan, zoals superieure geestkracht en intelligentie en lichamelijke onkwetsbaarheid en onsterfelijkheid, niet als een bijdrage aan een democratisch proces van politieke en morele meningsvorming, maar als de uitkomst van een technologisch bepaald ontwikkelingsproces dat zich onvermijdelijk aan de mensen zal voltrekken. Hiertegenover pleit Kunneman voor een ‘horizontale transcendentie’. Deze zoekt geen absolute grondslagen, maar gaat er vanuit dat de transcendente basis voor morele overtuigingen en engagement alleen vanuit een veelheid aan articulaties zichtbaar kan worden.

Kunnemans belangrijkste kritiek is dat De Muls posthumanisme heen en weer zwalkt tussen enerzijds een objectiverend, traditioneel wetenschappelijk taalspel (waarin contingente ontwikkelingen en causale processen centraal staan) en anderzijds een filosofisch en levensbeschouwelijk taalspel (waarin morele waarden worden verdedigd). Volgens Kunneman is het van tweeën één: óf de mens is de uitkomst van een causaal proces van biologische en technologische ontwikkelingen, maar dan is er geen moreel pleidooi voor de superioriteit van deze mens mogelijk; óf de mens heeft de vrijheid morele afwegingen te maken en de zin van zijn eigen geschiedenis te bepalen, maar dan is het posthumanisme inzet van een moreel debat in plaats van de onvermijdelijke uitkomst van technische en biologische ontwikkelingen.

De twee volgende bijdragen leggen een verbinding tussen ontwikkelingen in

wetenschap en technologie en de geldigheid van het humanistische mensbeeld dat Kunneman verdedigt. Eerst confronteert het artikel van Pouwel Slurink het humanisme met de evolutiebiologie. Slurink stelt de vraag in hoeverre de menselijke moraliteit een evolutionaire basis kan hebben en bespreekt daartoe een aantal evolutionaire mechanismen die de ontwikkeling van altruïsme mogelijk maken. Vervolgens werkt hij uit hoe deze evolutionaire benaderingen van de moraal een ambivalent perspectief op de ethiek openen. Enerzijds nodigen ze namelijk uit tot moreel relativisme: ze ondermijnen niet alleen de absolute status van normen en waarden, maar leggen tegelijkertijd de dubbele bodem van de moraal bloot en de zeer beperkte speelruimte van de 'vrije wil'. Anderzijds laten ze echter zien dat in de natuur zuiver altruïsme en echte samenwerking wel degelijk voorkomen, ook al blijken dat dan geen zuiver menselijke eigenschappen te zijn. Hiermee vormt Slurinks artikel een kritiek op één van de centrale uitgangspunten van waaruit Kunneman het humanisme verdedigt tegen De Muls posthumanisme. Kunneman gaat uit van een radicale scheiding tussen een biologische en een morele benadering van de mens. De mens wordt benaderd als een wezen dat in een neodarwinistische overlevingsstrijd is verwickeld zonder dat moraliteit er een rol in speelt, óf als een wezen met het vermogen in vrijheid morele afwegingen te maken en de zin van zijn eigen geschiedenis mede te bepalen. Juist deze harde scheiding tussen het 'verklaren' en het 'verstaan' van de mens, om het in klassieke hermeneutische termen te formuleren, wordt vloeibaar in de bijdrage van Slurink.

Het artikel van Peter-Paul Verbeek confronteert hierna het humanisme met recente benaderingen in de techniekfilosofie en het wetenschaps- en techniekonderzoek, waarin zichtbaar wordt hoe menselijke handelingen en beslissingen bemiddeld worden door technologie. Vanuit een discussie met het werk van Latour en Heidegger en een analyse van de rol van echoscopie in morele beslissingen rondom abortus laat Verbeek zien hoe het humanisme de verwevenheid van menselijke handelingen en morele beslissingen met technologieën miskent. Op basis van een discussie met Sloterdijks omstreden *Regels voor het mensenpark* betoogt hij vervolgens dat het humanisme een te eenzijdig talige benadering van de mens hanteert: het heeft steeds geprobeerd de mens met teksten te temmen. Waar Sloterdijk zich echter richt op de noodzaak om ons, gezien de biotechnologische revolutie, eerder bezig te houden met het telen van posthumanen dan met het temmen van mensen, betoogt Verbeek dat het tijd wordt om de mens *met andere middelen* te temmen. Niet alleen de taal, maar ook de materie is een medium voor moraliteit – niet alleen ideeën maar ook technologieën helpen antwoord te geven op morele vragen. Hiermee bekritiseert Verbeek een tweede lijn in het humanistische gedachtegoed, namelijk het primaat van tekst en taal. Ook Kunneman neemt daar afstand van als hij wijst op het belang van technologische ontwikkelingen voor menselijkheid en menselijke ontwikkeling. Een humanisme dat de taal hanteert als paradigma voor menselijkheid beantwoordt dan ook volledig aan Sloterdijks voorstelling van een literair genootschap van elkaar brieven schrijvende denkers die niet zien dat het 'temmen' van de mens in onze postliteraire samenleving allang niet meer alleen via teksten verloopt. Verbeek gaat echter verder dan

Kunneman. In plaats van een scheiding aan te brengen tussen het domein van aan de ene kant technologie en aan de andere kant moraal (waarbij de invloed van technologie zo veel mogelijk inzet moet zijn van een morele discussie) probeert Verbeek deze kloof juist te overbruggen. Hij pleit voor een ‘materiële ethiek’: zorgvuldige en behoedzame experimenten met gedragsbeïnvloedende technologie, om verantwoord vorm te geven aan de machten die ons ook nu al impliciet sturen.

Tot slot legt Cor van der Weele op nog een vierde manier een verbinding tussen ethiek en (post)humanisme. Nadat de moraliteit van de mens is uitgespeeld tegen de evolutie en tegen de techniek, onderzoekt Van der Weele hoe de ethische discussie over het verbeteren van mensen feitelijk wordt gevoerd. Zij laat zien hoe twee metaforen bepalend zijn voor de discussie over een mogelijke transhumane doorstart van de mens. Enerzijds is dat de metafoor van ‘de reis’, die de ontwikkeling van de mensheid benadert als een tocht die te vergelijken valt met de ontwikkeling in de diverse levensfasen van een individu. Zo zijn er ‘avontuurlijke reizen’ zoals een adolescent die maakt, er is een ‘thuiskomen’, er zijn vertrekpunten en bestemmingen, en zelfs eindbestemmingen die tegelijk levensbestemmingen kunnen zijn. Deze metafoor nodigt primair uit tot discussies over de aard van de mens. Daarnaast is er de metafoor van ‘het spel’. Het centrale rechtvaardigheidsconcept in de bio-ethische benadering van Buchanan is bijvoorbeeld het ‘vlakke speelveld’ (*level playing field*). Vanuit deze metafoor zijn mensen in een competitie verwickeld waarbij het spel zo ingericht moet zijn dat iedereen gelijke kansen heeft om te winnen. Bovendien kan er een onderscheid gemaakt worden tussen eindige en oneindige spelen: sommige spelen hebben als doel te winnen, andere spelen om steeds verder te kunnen spelen. Beide vormen brengen een andere organisatie van het spel met zich mee.

Van der Weele toont aan dat metaforen een sturende maar impliciete rol spelen in de manier waarop ethische discussies over het transhumane gevoerd worden. Waar de reismetafoor uitnodigt tot vragen over de aard van de mens, nodigt de spelmetafoor uit tot beschouwingen over spelregels – die eventueel steeds aangepast kunnen worden. Van der Weele pleit er dan ook voor om in ethische discussies over het transhumane een cognitieve afstand te ontwikkelen tot de metaforen die de discussies impliciet sturen. Op deze manier verbindt zij Kunnemans humanistische verdediging van respect voor het humane met Slurinks en Verbeeks relativisering van de koploperpositie van de mens. Ook al is de menselijke moraliteit een product van de evolutie en ook al is ze technologisch bemiddeld: ze moet materieel verwerkelijkt worden. Ze kan alleen met behulp van metaforen gestalte krijgen. Dit alles neemt overigens niet weg dat mensen respectvol over hun opvolger kunnen nadenken. Transhumaan is altijd nog iets anders dan inhumain.

Het themagedeelte wordt afgesloten met twee boekbesprekingen. Marianne van den Boomen bespreekt recent werk van de feministisch geïnspireerde cultuurfilosofe Katherine Hayles over de materialiteit van de hedendaagse, postmoderne menselijke conditie. En Jeannette Pols recenseert een bundel over technologie en humaniteit onder redactie van Hans Harbers.