

Samenvatting

De negatieve teleologie van Hans Jonas

Een ethiek voor de technologische samenleving

De term “duurzaamheid” had dertig jaar geleden nog niets met het milieu te maken en komt niet voor in het werk van Hans Jonas. Vandaag is zij niet meer weg te denken uit het politiek en economisch debat over klimaatverandering en de zorg voor het milieu dat wereldwijd gevoerd wordt. Ondanks het veelvuldig gebruik van de term, waardoor het lijkt alsof wij het tenminste over één ding eens zijn, is er in werkelijkheid geen consensus over de betekenis, laat staan de normatieve betekenis van duurzaamheid. De meningen lopen uiteen over de vraag hoe de duurzame samenleving eruit moet gaan zien, alsmede over de vraag langs welke weg en met welke middelen dit doel het beste bereikt kan worden. Het belang van het begrip “duurzaamheid” laat zien dat de ethiek van Hans Jonas onverminderd relevant is voor de technologische samenleving in de ééntenwintigste eeuw. Want ook al kent hij zelf het woord nog niet, toch dienen wij zijn hoofdwerk ‘Das Prinzip Verantwortung’ te begrijpen als een filosofisch onderzoek naar de betekenis van duurzaamheid. Als pionier van de techniekethiek is hij wel vaker zijn tijd vooruit. Net zoals wij in zijn formulering van de “Vorrang der schlechten vor der guten Prognose” (PV 70) de voorloper herkennen van wat nu algemeen bekend staat als het *voorzorgsprincipe*, moeten wij zijn utopiekritiek niet als een afwijzing van de doelen en middelen van de moderne techniek opvatten, maar als een zoektocht naar een alternatief voor het vooruitgangsgeloof. Deze zoektocht leidt eigenlijk niet direct tot een opvallend resultaat. Aan het slot van het boek verklaart hij dat zijn verantwoordelijkheidsethiek moet leiden tot een “wending van de blikrichting” (PV 389), opdat wij wat wij te verliezen hebben zwaarder laten wegen dan wat wij kunnen winnen. Aan het slot van de Engelse versie vertaalt hij de deugd van verantwoordelijkheid als “modesty” (IR 201). Terugblikkend kun-

nen wij in zijn bescheiden alternatief de kern herkennen van wat wij nu onder “duurzaamheid” verstaan.

De algemene boodschap die Jonas te vertellen heeft, kan worden samengevat in het principe *primum non nocere*, dat betekent: in de eerste plaats en bovenal geen schade toebrengen. De middelen mogen niet ten koste gaan van het doel waar het eigenlijk om gaat, het voortbestaan van de morele gemeenschap. Want we kunnen veilig stellen dat dit is wat duurzaamheid volgens hem betekent: het voortbestaan van een morele gemeenschap. Duurzaamheid is niet een eigenschap van een extra zuinige automotor op biodiesel en met roetfilter. Hoezeer ook gewenst en noodzakelijk, staat dergelijke milieutechnologie nog altijd in het teken van het overwinnen van natuurlijke beperkingen. Het streven naar duurzame technologie bevat alle kenmerken van een utopisch ideaal. In werkelijkheid wordt een technologie pas duurzaam wanneer de gebruiker inziet dat het middel “goed genoeg” is voor het doel waar het uiteindelijk om gaat. Duurzaamheid is dus niet een eigenschap van bepaalde technologieën, maar de kwaliteit van een morele gemeenschap die antwoorden kan geven op de eindigheid van het bestaan, die bestand is tegen verlies en tegenslag doordat de leden van de gemeenschap elkaar weten uit te leggen wat werkelijk ernstige of minder ernstige problemen zijn. Zij bestaat voort doordat zij enerzijds verdeeld wordt door verschillende positieve idealen en anderzijds herenigd door een negatieve consensus. (Het moreel debat heeft immers zowel eenheid als verdeeldheid nodig.)

In hoofdstuk één laat ik zien dat evenals de andere werken die Hans Jonas na WO II publiceert ook ‘Das Prinzip Verantwortung’ beschouwd moet worden als een essaybundel en vat ik de inhoud samen door de oorspronkelijke essays te bespreken waaruit het werk is samengesteld.

In hoofdstuk twee behandel ik drie kritische vragen die bij herhaling uit de secundaire literatuur naar voren komen en die klaarblijkelijk het begrip van en voor ‘Das Prinzip Verantwortung’ het meest in de weg staan. Dit zijn de vragen: “Waarom moet de mensheid eigenlijk eeuwig voortbestaan?”, “Hoe (in wat voor soort samenleving) moet de mens voortbestaan?” en “Is Jonas wel democratisch genoeg?”

Het derde hoofdstuk gaat over de natuurfilosofie van Jonas. Om te beginnen geef ik een overzicht van een aantal belangrijke conclusies uit de theorie over de stofwisseling die hij in verschillende essays in de bundel ‘The Phenomenon of Life’ uiteenzet. Jonas beschrijft het eencellige organisme als minimale eenheid van zelfstandigheid en afhankelijkheid en ontwikkelt, daarop voortbordurend, een soort immanente scheppingstheorie. In het derde en in het begin van het vierde hoofdstuk van ‘Das Prinzip Verantwortung’ verdedigt hij het natuurfilosofische argument dat de terugkeer naar een teleologisch natuurbegrip het mogelijk maakt objectieve waarde toe te kennen aan de levende natuur. Ik constateer dat Jonas zich weliswaar niet schuldig maakt aan een natura-

listische drogredenering, maar dat de zeer abstracte algemene waarde van de doelstrevendheid van de natuur die hij verdedigt, nog ver verwijderd is van de praktisch bruikbare techniekethiek die hem voor ogen staat.

In hoofdstuk vier tracht ik de centrale praktische imperatieven van Jonas' ethische visie helder te krijgen door vanaf de andere kant, vanuit de door hem besproken medisch-ethische casussen te starten. Ik onderzoek Jonas' beoordeling van het gebruik van patiënten in medisch wetenschappelijk onderzoek, zijn kritiek op de herdefiniëring van de dood als hersendood, zijn verbod op het klonen van mensen en zijn genuanceerde visie op eugenetica. De gemeenschappelijke noemer in deze vier casussen vat ik samen als het verbod om een definitie te geven van de waarde van een mensenleven. We vinden dit verbod vervolgens letterlijk terug in het bij uitzondering expliciet aan een joods publiek geadresseerde essay 'Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective', waarin Jonas het verbod om een beeld van de mens te maken of vast te leggen rechtstreeks afleidt uit het idee dat de mens naar Gods evenbeeld geschapen is. Tot slot wijs ik op enkele passages in 'Das Prinzip Verantwortung' waar ditzelfde motief een rol speelt, met name in de utopiekritiek.

De opgave voor het vijfde hoofdstuk is nu om de verbinding tussen de fundering en de toepassing van Jonas' ethiek uit te leggen. Deze verbindende schakel wordt gevormd door het begrip verantwoordelijkheid. Het doel van verantwoordelijkheid is de continuïteit van verantwoordelijkheid en het object van verantwoordelijkheid is de integriteit van de mens en de levende natuur. Omdat verantwoordelijkheid bij Jonas uit de natuur voortkomt en de kwetsbare natuur betreft, spreken we van een teleologie; omdat zij buiten de kwetsbare integriteit van de natuur geen specifieke inhoud krijgt, spreken we van een negatieve teleologie. Daar het begrip integriteit echter net zo onbegrensd is als het begrip verantwoordelijkheid, is een aanvullende procedure nodig om het normatief toepasbaar te maken. Ik laat zien dat Jonas hiertoe twee wegen aanwijst. Eerst bespreek ik de toekomstgerichte verantwoordelijkheid van de staatsman, die hij formuleert als een soort duurzaamheidstest, en vervolgens zijn "heuristiek van de vrees" (PV 63): wat integriteit precies inhoudt, zien wij pas wanneer zij bedreigd wordt. Toch biedt Jonas nog altijd geen maatstaf om te oordelen. De deelnemers aan de discussie zullen zelf op de een of andere wijze moeten besluiten wanneer er nu wel of geen sprake is van een schending van integriteit. Volgens Jonas bezit iedereen intuïtieve kennis van integriteit. Bij gebrek aan een extern criterium krijgt het maatschappelijk debat echter de vorm van een vrije markt van vrees en beven.

In hoofdstuk zes wordt onderzocht wat de theologische essays van Jonas bijdragen aan zijn techniekethiek. Ik beschouw het metafysisch fundament van zijn ethiek als een seculier equivalent voor de joods-christelijke scheppingsleer. Niet alleen Thomas van Aquino, maar vooral ook diens joodse voorganger Maimonides staan model voor zijn benadering. De negatieve teleologie van

Hans Jonas vertoont een aantal onmiskenbare overeenkomsten met de negatieve theologie van Maimonides. Mede op grond van het feit dat Jonas' goede vriend Leo Strauss de belangrijkste Maimonides-kenner van de twintigste eeuw is, concludeer ik dat deze overeenkomsten niet op toeval berusten, maar als een bewuste reprise begrepen moeten worden. Aangezien Jonas wil verdedigen dat de levende natuur net als in het traditionele scheppingsidee objectief waardevol is, zal hij ook moeten kunnen uitleggen waarom ook de eindigheid van het leven goed is, wat inhoudt dat hij opnieuw antwoord zal moeten geven op de klassieke metafysische vraag waarom God ziekte, dood en het kwaad geschapen heeft. Jonas keert terug naar de metafysische traditie, maar in het sluitstuk van zijn theodicee, zijn beschouwing over Auschwitz, zoekt hij een ander antwoord, en maakt hij van de theodicee een antropodicee. We zien met terugwerkende kracht dat het verzoeningsthema dat expliciet behandeld wordt in de theologische essays reeds als een rode draad aanwezig is in zijn natuurfilosofie. Tot slot onderzoek ik zijn eschatologie als alternatief voor het moderne vooruitgangsgeloof. Jonas beschrijft hoe als resultaat van de geschiedenis een eeuwig heden tot stand komt als transcendente som van alle menselijke verantwoordelijkheid.

Het zevende en laatste hoofdstuk betreft de evaluatie van de kracht en zwakte van Jonas' ethiek voor de technologische samenleving. Om te beginnen neem ik afstand van de naar mijn mening te eenzijdige, klagende en beschuldigende houding van Jonas tegenover wat hij beschrijft als de autonome ontwikkeling van de moderne wetenschap en techniek. Een ethicus hoort de argumenten van de tegenpartij ook serieus te nemen en het verwijt van "nihilisme" (PV 57) dat Jonas uit, past daar niet bij. Maar waarschuwen mag natuurlijk wel. Vervolgens leg ik zijn breuk met het vooruitgangsgeloof uit als nieuw ideaal van duurzaamheid en de vrije markt van vrees en beven als het forum waar de oude vraag naar het wezen van de mens opnieuw ter sprake gebracht wordt. Vervolgens bespreek ik de historische dimensie van Jonas' teleologische ethiek. De aandacht voor duurzaamheid is reeds *avant la lettre*, sinds de jaren vijftig van de afgelopen eeuw, een opvallend kenmerk van de technologische samenleving. Ik laat zien dat Jonas de ontdekking van onze verantwoordelijkheid voor de integriteit van de mens en de levende natuur, ondanks zijn afkeer van de Hegeliaanse en Marxistische (positieve) historische teleologie, toch als een nieuwe fase in de ontwikkeling van de (Westerse) geschiedenis begrijpt. Tot slot voeg ik toe dat het doorgeven van verantwoordelijkheid niet mogelijk is zonder verantwoordelijkheid los te laten, als een vorm van *kenosis*, en dat het loslaten van verantwoordelijkheid niet mogelijk is zonder vertrouwen in de ander en in anderen.