

# Moraliteit voorbij de mens

## *Over de mogelijkheden van een posthumanistische ethiek*

Sinds de Verlichting heeft de ethiek een humanistisch karakter. Niet ‘het goede leven’ staat erin centraal maar de individuele mens, die wordt opgevat als puntbron van morele beslissingen en praktijken. Hoewel onze hoogtechnologische cultuur ontegenzeggelijk een product van de Verlichting is, brengt diezelfde cultuur de grenzen van de Verlichting echter steeds duidelijker in beeld. Dit geldt niet alleen voor de maakbaarheidsidealën en de positivistische inslag van het verlichtingsdenken, maar vooral ook voor het humanisme dat eruit is voortgekomen. Het humanisme als levensbeschouwelijke stroming heeft een verzameling waarden voortgebracht waarvan het belang niet kan worden onderschat. De modernistische metafysica achter het humanisme blijkt echter steeds minder geschikt om te begrijpen wat er om ons heen gebeurt. Auteurs als Bruno Latour (1991) en Martin Heidegger (1947; 1950) hebben in hun moderniteitskritieken de gedachte uitgewerkt dat het moderne denken een dermate rigide scheiding aanbrengt tussen ‘subject’ en ‘object’ dat het de verwevenheid van beide niet meer zichtbaar kan maken. En juist die verwevenheid is cruciaal voor het begrijpen van onze technologische cultuur waarin vele menselijke beslissingen en praktijken mede vorm krijgen door de rol die technologie erin speelt.

De bemiddelende rol die technologie speelt in ons handelen en onze ervaringen heeft grote implicaties voor de ethiek. Ethiek gaat, zeker sinds de Verlichting, over de vraag hoe te handelen. Deze vraag blijkt inmiddels echter niet uitsluitend beantwoord te worden door mensen. Door vorm te geven aan de interpretaties en praktijken van mensen, beantwoorden technologieën deze ethische vraag ook, zij het op een materiële manier. Dingen zijn moreel geladen: ze bemiddelen morele beslissingen van mensen en er zijn zelfs redenen om deze bemiddelende rol als een vorm van moreel actorschap te zien (Verbeek 2005). Als voorbeeld van een moreel geladen technologie zal ik, als rode draad door dit artikel, steeds echoscopie gebruiken. Wie na een echoscopie (en een eventueel daaropvolgende vruchtwaterpunctie) besluit tot abortus, omdat het ongebooren kind aan het syndroom van Down lijdt, neemt deze beslissing niet autonoom – als humane puntbron van actie – maar in nauwe verbinding met technologieën die bepaalde interpretaties en handelingsruimten ontsluiten en keuzesituaties creëren. Binnen de gevestigde kaders van de ethiek blijft deze morele rol van technologie echter onzichtbaar. Bij gebrek aan intenties en vrijheid kunnen objecten geen morele lading bezitten, laat staan moreel actorschap. Bovendien kan gedrag dat wordt gestuurd of uitgelokt door technologie niet als moreel handelen worden aangemerkt.

Om recht te doen aan de morele lading van technologie dient het humanistische fundament van de ethiek te worden verbreed. Tegenover het moderne, verlichte beeld

van het morele subject moet een amodern, heteronoom moreel subject worden gearticuleerd wiens handelen steeds met de materiële omgeving is verweven. Daartoe zal ik in dit artikel in discussie gaan met een humanismekritiek die de afgelopen jaren veel stof heeft doen opwaaien: Peter Sloterdijks *Regels voor het mensenpark* (1999). Deze tekst moet gelezen worden als een antwoordschrijven op Heideggers *Brief over het humanisme*. Heidegger heeft die brief in 1947 gepubliceerd als reactie op een uitnodiging van de Fransman Jean Beaufret, die hem had gevraagd naar de relatie tussen zijn filosofie en het opkomende existentialisme, dat door Sartre tot een vorm van humanisme was verklaard. Heidegger schaarde zich in zijn antwoord echter niet aan de zijde van Sartre – wat hem wellicht had kunnen helpen bij zijn rehabilitatie en denazificering (cf. Safranski 1995) – maar nam scherp afstand van het humanisme, als een eenzijdig modernistische benadering van ‘de mens’. In *Regels voor het mensenpark* herneemt Sloterdijk Heideggers humanismekritiek en radicaliseert deze dusdanig dat hij vijftig jaar na het verschijnen van Heideggers tekst met hetzelfde fascisme werd vereenzelvigd waar Heidegger zich niet van wist te distantiëren.

In dit artikel sluit ik bij deze discussie aan. Wat nu volgt kan gelezen worden als een antwoord op Sloterdijks ‘antwoordbrief’ over het humanisme. Om het pad vrij te maken geef ik allereerst een uitgebreide analyse van het humanistische karakter van de hedendaagse ethiek en van de modernistische metafysica die daarachter schuilgaat. Vervolgens ga ik in debat met Sloterdijk, waarbij ik zal pogen de geur van fascisme uit zijn benadering te verdrijven. Tegelijkertijd zal ik zijn humanismekritiek gebruiken als basis voor een niet-moderne benadering van ethiek.

### *Het humanisme in de ethiek*

Met het humanisme is iets soortgelijks aan de hand als wat er volgens Foucault mankeert aan de Verlichting. Er gaat een vorm van chantage vanuit: als je er niet voor bent, ben je ertegen (Foucault 1997). Waar kritiek op de Verlichting leidt tot een verdenking van vijandigheid ten aanzien van ons rationele wereldbeeld en liberaal-democratische politieke bestel, lijkt kritiek op het humanisme te getuigen van een barbaarse mensvijandigheid. Het humanisme belichaamt een aantal waarden – zelfbeschikking, integriteit, pluriformiteit, verantwoordelijkheid – die constitutief zijn voor onze cultuur en die articulaties zijn van respect voor de mens en de menselijke waardigheid. Deze humanistische waarden hoeven echter niet direct overboord gegooid te worden om het humanisme te bekritisieren als metafysische positie. En het is juist de humanistische metafysica achter de hedendaagse ethiek die overwonnen moet worden om naast de moraliteit van het subject ruimte te maken voor de morele dimensie van objecten en de manier waarop deze de moraliteit van subjecten bemiddelen.

*Humanisme en modernisme* – Het humanisme vormt het specifiek moderne antwoord op de vraag wat het betekent om een mens te zijn. Kenmerkend voor het modernisme, zoals Bruno Latour en Martin Heidegger hebben betoogd, is een radicale scheiding

tussen subject en object, tussen mensen en de werkelijkheid waarin zij zich bevinden. Heidegger benadrukt hoe deze moderne scheiding van subject en object een radicaal nieuwe benaderingswijze van de werkelijkheid vormt. Wanneer mensen zichzelf als subject tegenover de wereld als verzameling objecten opstellen, maken zij zich los uit het verband van vanzelfsprekende betrekkingen waarin zij zich vanuit hun alledaagse bezigheden voortdurend bevinden. Wie een boek leest, een gesprek voert of een maaltijd kookt, om maar een paar voorbeelden te noemen, is niet als subject betrokken op objecten, maar bevindt zich in een netwerk van relaties waarin mensen en hun wereld met elkaar verknoopt zijn en elkaar betekenis geven. Om als subject tegenover objecten te staan is een doelbewuste act van scheiding nodig. Mensen zijn dan niet meer vanzelfsprekend 'in' hun wereld, maar *verhouden* zich ertoe.

Heidegger wijst erop dat het woord subject is afgeleid van het Griekse 'hypokeimenon', dat letterlijk het 'voor-' of 'onderliggende' betekent: de basis waar al het andere nog bovenop komt (Heidegger 1950). Het subject wordt zo letterlijk het referentiepunt voor de werkelijkheid: alleen werkelijk is wat zichtbaar wordt vanuit de losgemaakte, objectiverende blik van het subject. Voor zo'n subject wordt de wereld een beeld, een representatie van objecten in een wereld 'daarbuiten' of een projectie op de achterwand van de donkere kamer van het bewustzijn. Daarmee is niet gezegd dat de modernistische metafysica van subject versus object geen legitimiteit zou bezitten. Integendeel: ze ligt aan de basis van de moderne wetenschappen en heeft zo een enorm veld van wetenschappelijke kennis mogelijk gemaakt. Maar dit moderne 'wereldbeeld' moet niet verabsoluteerd worden tot het enig geldige. De subject-object scheiding is slechts één van de mogelijke configuraties in de relatie tussen mensen en wereld, slechts één specifieke manier om die relatie te denken die op een specifiek moment in de geschiedenis is ontstaan.

In zijn boek *Wij zijn nooit modern geweest* interpreteert Latour de moderniteit op een verwante manier, namelijk als een preoccupatie met het 'zuiveren' van subjecten en objecten. Terwijl de dagelijkse werkelijkheid waarin wij leven bestaat uit complexe vermengingen van subjecten en objecten (of 'mensen' en 'niet-mensen', zoals Latour het noemt om zich niet in modernistische termen uit te drukken) gaat de moderniteit te werk alsof deze entiteiten een gescheiden bestaan zouden hebben. De werkelijkheid wordt opgedeeld in subjecten, die het terrein van de sociale wetenschappen zijn, en objecten waarmee de natuurwetenschappen zich bezighouden. De vele hybride vermengingen van mensen en niet-mensen blijven zo buiten beeld. Het gat in de ozonlaag bijvoorbeeld is niet zuiver 'natuurlijk', want het ontleent zijn bestaan en betekenis aan mensen die het zichtbaar hebben gemaakt, het hebben veroorzaakt en voor wie het een bedreiging vormt. Het is tegelijkertijd niet zuiver menselijk, want er is wel degelijk 'iets' wat zichtbaar wordt en invloed uitoefent. Het gat in de ozonlaag laat zich derhalve niet tot óf de objecten óf de subjecten reduceren, maar laat zich alleen in termen van hun onderlinge relaties begrijpen. In Latours woorden: 'Voor hetzelfde geld zou u in een veldslag aan de ene kant de naakte lijven van de strijders kunnen zetten en aan de andere een berg harnassen en wapens' (Latour 1997, 77).

Latour duidt het ontstaan van de moderne benadering van de werkelijkheid aan als ‘de merkwaardige uitvinding van een “wereld daarbuiten”’ (Latour 1999, 3).<sup>1</sup> Pas wanneer mensen zichzelf gaan ervaren als een bewustzijn los van de wereld – als *res cogitans* tegenover *res extensa*, zoals Descartes heeft gearticuleerd – kan de vraag naar de zekerheid van kennis over de wereld ontstaan:

‘Descartes vroeg om absolute zekerheid van een brein-in-een-vat, een zekerheid die niet nodig was toen het brein (of de geest) stevig verbonden was met zijn lichaam en het lichaam grondig betrokken in zijn normale ecologie. (...) Alleen een geest die in de meest vreemde positie is geplaatst, kijkend naar de wereld van binnen naar buiten en slechts verbonden met buiten door de dunne verbinding van de blik zal aangedaan zijn door de voortdurende angst om de werkelijkheid te verliezen’ (Latour 1999, 4).

Door mensen en werkelijkheid te verabsoluteren – in de letterlijke zin van het Latijnse *absolvere*, dat losmaken betekent – stolt het moderne denken over het humane tot humanisme en het moderne denken over de werkelijkheid tot realisme. In de wereld waarin wij leven zijn mensen en niet-mensen echter niet los verkrijgbaar. Onze werkelijkheid is een weefsel van relaties tussen menselijke en niet-menselijke entiteiten die vanuit steeds nieuwe onderlinge verbindingen steeds nieuwe werkelijkheden vormen. Om deze werkelijkheid te begrijpen is een ‘symmetrische’ benadering van mensen en niet-mensen nodig, waarin geen a priori scheiding tussen beide wordt gemaakt. De metafysische positie van het humanisme voldoet daar per definitie niet aan. In Latours woorden:

‘Het menselijke, dat begrijpen we nu, daar krijgen we geen vat op en dat kan niet worden gered zonder dat het die andere helft van zichzelf, het deel van de dingen, terugkrijgt. Zolang het humanisme wordt geconstrueerd door het contrast met het object (...) te benadrukken, zolang begrijpen we noch het menselijke noch het niet-menselijke’ (Latour 1994, 192).

De humanistische basis van de ethiek – Heidegger en Latour trekken uit hun ontologische analyses slechts sporadisch conclusies met betrekking tot de ethiek. Wanneer de werkelijkheid echter eenmaal uiteen is gevallen in enerzijds subjecten met een bewustzijn ‘van binnen’ (de *res cogitans*, om het in cartesiaanse termen uit te drukken) en anderzijds levenloze objecten in een wereld ‘daarbuiten’ (de *res extensa*), heeft dat directe implicaties voor de ethiek. Die moet dan immers opeens in één van beide domeinen gelokaliseerd worden. En dat domein wordt dan als vanzelf dat van het subject, dat zich van een afstand afvraagt hoe het moet handelen in de wereld van objecten. De kernvraag van de huidige ethiek is dus de vraag ‘hoe moet ik handelen?’ Ethiek is uitsluitend nog een zaak van de *res cogitans*, die oordelend en calculerend beschouwt in hoeverre zijn of haar interventies in de werkelijkheid daarbuiten moreel juist zijn, zonder dat die werkelijkheid zelf morele relevantie kan hebben.

De manier waarop de moderne ethiek zich heeft ontwikkeld, weerspiegelt haarscherp haar modernistische oorsprong. Er zijn twee hoofdstromingen in de moderne ethiek ontstaan, die gecentreerd zijn rond een andere pool van de subject-object scheiding. Allereerst is er een *deontologische* richting binnen de ethiek ontstaan die houvast zoekt in het subject; daarnaast is er een *consequentialistische* ethiek ontstaan, die houvast zoekt in de objectiviteit. Anders geformuleerd: deontologie richt zich op het 'binnen' van het subject, terwijl consequentialisme het 'buiten' centraal stelt. Daarmee zijn dan ook beide opties benut die ontspringen aan de scheiding tussen subjecten met een bewustzijn van binnen en objecten in de wereld daarbuiten.

De manier waarop Immanuel Kant de uitgangspunten voor een deontologische ethiek heeft geformuleerd belichaamt bij uitstek de 'vlucht naar binnen' van het moderne subject. Ethiek draait hier om de vraag hoe de wil van het subject onderworpen kan worden aan een algemeen geldende wet, en daarbij tegelijkertijd 'zuiver' gehouden kan worden. Dat wil zeggen dat het vrij van beïnvloeding door toevallige omstandigheden in de buitenwereld gehouden wordt. Door deze zuiverheidsdrang kan alleen de rede zelf nog houvast geven en moet iedere inmenging van de buitenwereld als vervuilend worden afgewezen. In Kants eigen woorden:

'Uit het aangevoerde blijkt dat alle zedelijke begrippen volledig *a priori* in de rede hun zetel en oorsprong hebben (...); dat ze niet uit empirische en daardoor louter toevallige kennis geabstraheerd kunnen worden; dat in deze zuiverheid van hun oorsprong juist hun waardigheid ligt ons als bovenste praktische principes te dienen; dat men in de mate waarin men iets empirisch toevoegt, ook afbreuk doet aan hun echte invloed en aan de oningeperkte waarde van de handelingen' (Kant 1997, 60).

In het streven naar zuivere oordeelsvorming isoleert het subject zich hier van de werkelijkheid en probeert het morele principes te ontleen aan de werking van zijn eigen denken. Moraliteit krijgt vanuit deze benadering geen vorm in praktijken waarin mensen betrokken zijn op de wereld waarin zij leven, maar in een solitair en innerlijk proces van autonome oordeelsvorming dat niet verstoord mag worden door de buitenwereld.

Consequentialistische ethiek daarentegen zoekt het houvast niet in de zuivere wil van het subject maar in de zo objectief mogelijke vaststelling en waardering van de gevolgen van handelingen. Uiteraard is er in het consequentialisme wel aandacht voor de manier waarop morele afwegingen gemaakt kunnen worden – zo bestaat er een verschil tussen act-utilisme, waarin de wenselijke en onwenselijke gevolgen van een concrete handeling tegen elkaar worden afgewogen, en regel-utilisme, waarin wordt gezocht naar regels die leiden tot een overwicht van wenselijke boven onwenselijke gevolgen – maar het primaat ligt bij het vaststellen van de waarde van de gevolgen van die handelingen. Om een morele afweging te maken dient er een zo volledig mogelijke inventarisatie te worden gemaakt van alle gevolgen van het handelingsalternatief in kwestie en van de waarde van die gevolgen.

Er hebben zich verschillende varianten van consequentialistische ethiek ontwikkeld die elk de waarde van deze gevolgen op een verschillende manier pogen vast te stellen. Ze variëren van hedonistisch utilisme (dat waardevol acht wat vreugde bevordert) en pluralistisch utilisme (dat naast vreugde ook andere intrinsieke waarden erkent) tot preferentie-utilisme (dat niet meer zoekt naar wat intrinsiek waardevol is, maar poogt om recht te doen aan zo veel mogelijk voorkeuren van zo veel mogelijk betrokkenen). Deze varianten hebben gemeenschappelijk dat ze erop gericht zijn vast te stellen welke handeling in de wereld daarbuiten voor de mensen daar de meest wenselijke gevolgen heeft. Ze spannen zich in om kennis te vergaren over deze gevolgen en over de waardering daarvan, om op grond van die kennis uiteindelijk een beargumenteerde keuze te maken.

Deze beide benaderingen binnen de moderne handelingsethiek belichamen zo één pool van de modernistische subject-objectdichotomie. Op deze manier vertegenwoordigen ze allebei een humanistische benadering van ethiek waarin mensen als autonoom subject tegenover een wereld van objecten staan. Vanuit deze moderne scheiding van object en subject laat zich de vraag naar goed en kwaad stellen. Beide benaderingen gaan uit van een verabsoluteerde, van zijn of haar context geïsoleerde mens, die zich richt op de werking van het eigen morele oordeelsvermogen (de subjectiviteit) óf op de feitelijke gevolgen van het eigen handelen (de objectiviteit).

Deze humanistische ethiek verschilt radicaal van haar voorganger: de klassieke en middeleeuwse deugd- of levensethiek, waarin niet de vraag naar het juiste *handelen* van het subject centraal stond, maar de vraag naar het *goede leven*. Die vraag gaat niet uit van een scheiding van subject en object, maar van een verwevenheid van beide. Een goed leven krijgt immers niet alleen vorm vanuit menselijke beslissingen, maar ook vanuit de kenmerken van de wereld waarin het zich afspeelt (De Vries, 1999). De manier waarop wij leven wordt niet alleen bepaald door morele besluitvorming, maar vooral door de manier waarop wij in een veelheid aan praktijken verbonden zijn met de concrete werkelijkheid waarin wij leven. Daarmee is ethiek dus geenszins een zaak van geïsoleerde subjecten, maar juist van verbindingen tussen mensen en de wereld waarin zij leven.

Echoscopie of prenatale diagnostiek in bredere zin kan hier als voorbeeld dienen (zie ook Verbeek 2003). Echoscopie en vruchtwaterpunctie maken het mogelijk om al tijdens de zwangerschap vast te stellen of een ongeboren kind lijdt aan het syndroom van Down of aan *spina bifida* (open ruggetje). De beschikbaarheid van dergelijke diagnostische technologieën bepaalt daarmee in hoge mate welke morele vragen relevant zijn of zelfs überhaupt gesteld kunnen worden in de praktijken rondom de zwangerschap. Morele vragen over bijvoorbeeld het aborteren van ongeboren kinderen met erfelijke afwijkingen, kunnen pas ontstaan wanneer die afwijkingen opgespoord kunnen worden en wanneer abortus een optie is, zowel in medisch als in cultureel-ethisch opzicht.

Tot op zekere hoogte laat de morele lading van prenataal-diagnostische technologie zich nog prima uitdrukken in het vocabulaire van de humanistische ethiek. Vragen als ‘mag je een foetus met een ernstige aangeboren afwijking aborteren?’ en ‘mag je een kind van wie je weet dat het ernstig zal lijden het leven aandoen?’ zijn geheel in moderne handelingsethische termen gesteld, net als de meer reflexieve vraag

‘mag je ouders de morele verantwoordelijkheid geven een beslissing te nemen over het leven van hun ongeborn kind als ze hun afweging slechts kunnen baseren op kansen?’ Bij een nadere analyse van deze morele vragen loopt de moderne zuiveringsmachine van subjecten en objecten echter al snel vast. Als echoscopie inderdaad mede bepaalt welke morele beslissingen mensen nemen, dan is de autonomie van het moderne subject daarmee namelijk direct doorbroken en al helemaal de zuiverheid van de wil en de morele overwegingen. Niet alleen is het dan niet gelukt om de buitenwereld buiten te houden, die buitenwereld blijkt dan tegelijkertijd veel meer te zijn dan simpelweg *res extensa*. Echoscopie ‘doet’ iets in deze keuzesituatie, een echoscoop is meer dan een levenloos object dat alleen als instrument wordt gebruikt.

Technologie blijkt in de wereld van mensen te kunnen ‘handelen’, zij het op een andere manier dan mensen dat doen (cf. Verbeek 2000), en daarmee de absolute modernistische grens tussen subject en object moeiteloos over te kunnen steken. Een humanistische ethiek gaat, in de woorden van Harbers, uit van een ‘menselijk monopolie op actorschap’ (Harbers 2005, 259). Daardoor is ze niet in staat de morele dimensie van de ‘objecten’ te zien en mist ze een wezenlijk deel van de morele werkelijkheid. In de woorden van Latour: ‘De moderne humanisten zijn reductionisten, want ze proberen het handelen terug te brengen tot slechts enkele machten, waarbij ze aan de rest van de wereld niets meer dan (...) stemloze krachten laten’ (Latour 1994, 195). Daarmee is overigens niet gezegd dat Latour van mening zou zijn dat artefacten ook als morele actoren gezien moeten worden. Hij heeft zich nauwelijks uitgelaten over ethiek (Latour 2002 uitgezonderd) en benadert actorschap bovendien altijd als onderdeel van een netwerk van relaties, waarin een artefact nooit ‘op zichzelf’ moreel actorschap kan bezitten. Dit neemt echter niet weg dat het door Latour gethematiseerde ‘handelen’ van artefacten binnen dergelijke netwerken wel degelijk morele relevantie kan hebben. Artefacten geven namelijk actief mede vorm aan menselijke handelingen en beslissingen. Alleen in een niet-humanistische ethiek kan deze morele relevantie van de niet-menselijke werkelijkheid gethematiseerd worden. Maar hoe kan een ethisch kader eruitzien waarin niet alleen mensen maar ook dingen handelen, en waarin het handelen van mensen niet alleen voortkomt uit morele overwegingen maar ook uit technische bemiddeling?

### Niet temmen maar telen: Sloterdijks weg uit het humanisme

48

Als beginpunt voor het articuleren van een ‘ethiek voorbij het humanisme’ geef ik een commentaar op Peter Sloterdijks *Regels voor het mensenpark*. Deze tekst is in het najaar van 1999 het middelpunt geweest van een fel en venijnig debat, waarin Sloterdijk werd beschuldigd van nationaal-socialistische en eugenetische sympathieën. Sloterdijk flirtte met één van de grootste taboes in Duitsland sinds de Tweede Wereldoorlog: de *Übermensch* (wat hem overigens in publicitair opzicht bepaald geen windeieren heeft gelegd). Deze tekst is in ieder geval dus niet ongevaarlijk.

*Regels voor het mensenpark* wordt doorgaans gelezen als een tekst over biotechnologie. Feitelijk is hij echter geschreven als een humanismekritiek. Het is een vonkend en

tegendraads antwoord op Heideggers *Brief over het humanisme*. In deze tekst nam Heidegger resoluut afstand van de suggestie dat zijn werk, net als het existentialisme van Sartre, als een vorm van ‘humanisme’ gezien kan worden. Hoe handig dat ook geweest zou zijn voor de beeldvorming rondom zijn werk en persoon na de Tweede Wereldoorlog, toch weigerde Heidegger zijn benadering als humanisme aan te duiden, omdat humanisme naar zijn mening een te beperkt begrip inhoudt van wat mensen tot mensen maakt. Kenmerkend voor het humanisme (ook voor de voormoderne vormen ervan) is volgens Heidegger namelijk dat het de mens denkt vanuit het dier: als een dier dat met de rede is begiftigd (een *animal rationale* of zoon *logon echon*) of een dier wiens driften beteugeld moeten worden. Het humanisme, volgens Heidegger ‘denkt de mens vanuit de *animalitas* en denkt niet naar zijn *humanitas* toe’ (Heidegger 2005, 31).

Heidegger wijst het humanisme dus af omdat dit uiteindelijk de mens fixeert op een biologische basis. Een biologisch begrip van de mens miskent de radicale scheiding tussen mens en dier, die er volgens hem in bestaat dat de mens aangesproken kan worden door ‘het zijn’ en het dier niet. Heidegger wil de ‘*humanitas*’ niet vanuit het dier denken en evenmin vanuit Sartres ‘*existentie*’ die aan de ‘*essentie*’ vooraf zou gaan als materie die in een vorm wordt gegoten. Hij denkt vanuit ‘*ek-sistentie*’: het open staan voor een steeds historisch bepaald begrip van wat het betekent om te ‘zijn’. Om uit te werken wat Heidegger daar precies mee bedoelt, zou een uitvoerige introductie in zijn zijnsfilosofie nodig zijn die echter ruim buiten de perken van dit artikel valt. Wat hier slechts van belang is, is Heideggers afwijzing van een begrip van de mens als een dier met toegevoegde waarde. Het is namelijk precies op dit punt dat Sloterdijk Heideggers humanismebrief binnenstebuiten keert. Sloterdijk deelt Heideggers verzet tegen het humanisme, maar werkt dit verzet in tegenstelling tot Heidegger niet uit tot een *alternatief* voor het beeld van de mens als een ‘dier dat met de rede is begiftigd’, maar juist tot een *radicalisering* daarvan. Tegenover de nadruk die Heidegger legt op het *talige* aspect van het mens-zijn (‘de taal is het huis van het Zijn’; Heidegger 2005, 19) benadrukt Sloterdijk het *lichamelijke* aspect: wat het betekent om mens te zijn, krijgt niet alleen vorm vanuit de taal maar ook vanuit de menselijke lichamelijkeheid.

Sloterdijk laat zien dat taal altijd het belangrijkste medium van het humanisme is geweest: het humanisme heeft zich steeds bediend van boeken, die hij opvat als brieven die een schrijver naar een ontvanger stuurt. Dit heeft alleen maar zin als die ontvanger ook bereid is om de brief te lezen en daarom stelt Sloterdijk dat aan alle vormen van humanisme een ‘*communautair fantasiebeeld*’ ten grondslag ligt: namelijk dat van een literair genootschap (Sloterdijk 2000, 20). Onze samenleving wordt echter steeds minder literair en daardoor in toenemende mate posthumanistisch. De kunst om met brieven een band te smeden tussen mensen volstaat inmiddels niet meer: er zijn ‘*nieuwe media van politiek-culturele telecommunicatie*’ nodig, omdat ‘het vriendschapsmodel van het literaire genootschap’ niet meer volstaat (Sloterdijk 2000, 22). De literaire brieven van de humanisten hadden de functie de mens te beschaven. Achter het humanisme gaat zo, volgens Sloterdijk, de overtuiging schuil dat mensen ‘*dieren onder invloed*’ zijn en dat zij aan de juiste soort beïnvloedingen blootgesteld

moeten worden (Sloterdijk 2000, 24). Welke media kunnen de rol van de boeken overnemen? Wat is nog geschikt om de mens te temmen als het humanisme heeft gefaald (Sloterdijk 2000, 32)? Op dit punt slaat Sloterdijk een pad in dat hem in verband heeft gebracht met het nationaal-socialisme en dat dan ook met de grootste zorgvuldigheid dient te worden belopen. Ik werk kort uit hoe Sloterdijks voorstel eruitziet, om vervolgens een tegenvoorstel te doen dat weliswaar minder wild is dan dat van Sloterdijk, maar ook iets minder gevaarlijk.

Sloterdijk ontwikkelt de gedachte dat Heideggers analyse van de manier waarop 'het Zijn' zich meldt aan de mens – namelijk in wat Heidegger de *Lichtung* noemt, de 'open plek' waar het Zijn zich kan manifesteren – miskent dat de mens deze open plek alleen maar kan betreden op grond van het feit dat hij of zij *ter wereld is gekomen* (Sloterdijk 2000, 33). In plaats van de mens te begrijpen vanuit het 'in-de-wereld-zijn', zoals Heidegger deed, wil Sloterdijk de *humanitas* begrijpen vanuit het 'ter-wereld-komen', vanuit de biologische en fysieke gebeurtenis van de geboorte. Daarmee wordt een heel nieuwe ruimte geopend om te begrijpen wat het betekent om mens te zijn en wat vorm geeft aan onze humaniteit. Er verschijnen dan niet alleen talige krachten die ons 'temmen' in beeld, maar ook fysieke en materiële krachten die ons 'telen'. Niet alleen de *Lektionen* van de humanisten geven vorm aan de *humanitas*, maar ook de *Se-lectionen* van de mensenkwekers, die we altijd al geweest zijn en dankzij de biotechnologische revolutie nog veel explicieter zullen worden (Sloterdijk 2000, 38). Door de mogelijkheden die de biotechnologie heeft geopend, is het niet meer voldoende om na te denken over het dressereren van de mens. Onontkoombaar zal de vraag zich opdringen: welke mens plant zich voort? En dat legt tevens een nieuw sociaal conflict bloot: wie zijn de telers en wie de geteelden (Sloterdijk 2000, 39)?

Nietzsche heeft er al op gewezen dat er in de westerse cultuur een knappe combinatie van ethiek en genetica is ontstaan waardoor niet meer alleen de sterksten zich voortplanten, maar juist degenen die collectief verzwakt zijn door een moraal van solidariteit. Er bestaat dus al een impliciete ethiek van het telen. De vraag die Sloterdijk voor de toekomst opwerpt, is: hoe zal deze ethiek eruit komen te zien als ze expliciet moet worden in de biotechnologische revolutie? De mensheid komt plots voor politieke beslissingen te staan over de eigenschappen van de eigen soort (Sloterdijk 2000, 40). Als we de samenleving vergelijken met een zoologisch park – want dat is de metafoor waar je in terecht komt als je in biologische termen en niet alleen in talige termen over de mens denkt – dan gaat het er niet alleen om te bepalen volgens welke regels wij onszelf 'houden' in dit park, maar ook volgens welke regels we de aanwas van het park regelen. De grote vraag die biotechnologie oproept, is in hoeverre de humanistische traditie nog in staat zal zijn ons richting te geven. De klassieke geschriften laten ons hier vaak in de steek. Ze staan op planken in archieven,

'als "poste restante" die niet meer wordt afgehaald, (...) verstuurd door auteurs van wie we niet meer weten of ze nog vrienden kunnen zijn. Brieven die niet meer besteld worden, houden op zendingen aan mogelijke vrienden te zijn – ze veranderen in gearchi-

veerde objecten. (...) Alles wijst erop dat de archivarissen en archivisten de opvolgers van de humanisten zijn geworden' (Sloterdijk 2000, 45-46).

Zeker door de expliciete verwijzingen naar Plato's *Politeia*, die ik in mijn weergave buiten beschouwing heb gelaten, heeft Sloterdijks betoog associaties met het nazistische eugenetische programma opgroepen. Ik stel echter voor Sloterdijks tekst te lezen als een poging om de uiterste consequentie van de biotechnologische revolutie in beeld te brengen. Met een beroep op de archieven van de traditie kun je je als filosoof comfortabel buiten de werkelijkheid plaatsen en simpelweg weigeren een discussie te voeren over het telen van de mens; maar zodra de technische middelen daartoe zich expliciet aandienen, wordt die discussie onontkoombaar. Wie vervolgens met Nietzsche inziet dat ook de dominante humanistische benadering van de mens genetische consequenties heeft, kan zich al helemaal niet afkerig houden van de posthumanistische ruimte die door technologie wordt blootgelegd. Het enige wat Sloterdijk doet, is de vragen die nieuwe technologische mogelijkheden oproepen te expliciteren en ze provocerend voor ons neer te leggen. Hij stelt niet voor een specifiek posthumaan wezen te construeren of een specifieke variant van de mens te kweken. Hij laat simpelweg zien dat het onontkoombare feit van onze biologische geboorte, opgeteld bij ons vermogen om in onze eigen biologische constitutie in te grijpen, impliceert dat de regels die onze reproductie tot nu toe impliciet organiseerden in de toekomst wellicht expliciet gemaakt zullen moeten worden en dan ook om een nieuwe doordinking zullen vragen.

Met dit artikel wil ik mij echter niet direct in de discussie over de toekomst van de *homo sapiens* mengen. Voor de vraag naar de mogelijkheden van een posthumanistische ethiek is Sloterdijks voorstel om spelregels te bedenken voor de aanwas van ons eigen zoölogische park namelijk het minst interessante gedeelte van zijn tekst. Zolang de aarde nog niet bevolkt wordt door transhumane wezens van wie de *homo sapiens* de meest recente primaat is, lijkt mij het meest relevante onderdeel van Sloterdijks betoog zijn inzet om over ethiek na te denken voorbij een humanistische interpretatie van de mens. In Sloterdijks analyse wordt duidelijk hoe het biologische en 'materiële' aspect van de mens verwaarloosd is in de humanistische traditie en hoe de media waarvan die traditie zich bedient de vanzelfsprekende relevantie hebben verloren. Juist deze benadering kan als basis dienen voor een posthumanistische ethiek. Want ook al zijn we (nog) niet voorbij 'de mens', de vermeende humanistische manier van mens-zijn, waarin het menselijke losgemaakt is van het niet-menselijke, hebben we inmiddels achter ons gelaten. Transhumaan zijn we nog niet, maar posthumaan zijn we in deze zin allang.

De belangrijkste bijdrage die Sloterdijks tekst levert aan de ethiek bestaat er dan ook in dat hij een niet-moderne ruimte opent om over ethiek te denken. En precies zo'n ruimte is nodig om te ontsnappen aan de humanistische uitgangspunten van de hedendaagse ethiek en ruimte te kunnen maken voor de morele dimensie van de niet-menselijke werkelijkheid. Door mensen niet alleen te denken vanuit hun manier van in de wereld zijn maar ook vanuit hun ter wereld komen, verschijnen zij niet alleen als subject maar ook als object; niet alleen als de *res cogitans* van het bewustzijn maar ook als de

*res extensa* van het lichaam. Een dergelijke posthumanistische benadering van de mens is minstens zo relevant voor de alledaagse praktijk van het leven van de *homo sapiens* die wij nog altijd zijn, als voor de posthumane levensvormen waar Sloterdijk zich op richt.

### *Humaniora en posthumaniora: nieuwe media voor het temmen van de mens*

Om de contouren van een posthumanistische ethiek uit te werken, kunnen we Sloterdijks gedachten over het telen van de mens laten voor wat ze zijn en de aandacht opnieuw richten op het ‘temmen van de mens’. Sloterdijk associeert deze activiteit van het temmen uitsluitend met het humanisme dat de mens wil ontbestialiseren en dat overwonnen wordt in de posthumanistische activiteit van het telen. Zijn observatie dat de talige media waar het humanisme zich van bedient steeds verder achterhaald beginnen te raken, hoeft echter nog niet direct tot de conclusie te leiden dat het ‘temmen’ dat met behulp van deze media plaatsvond, ook achterhaald raakt. Weliswaar opent een niet-humanistische benadering van de mens als ‘object’ in plaats van ‘subject’ de ruimte om naast het temmen ook het telen van de mens als bijdrage aan de *humanitas* te zien. Wat echter vooral gebeurt, is dat er nieuwe vormen van ‘temmen’ zichtbaar worden die in een humanistische ethiek en een modernistische denkwijze onzichtbaar blijven.

In onze technologische cultuur is immers duidelijk geworden dat onze *humanitas* niet alleen vorm krijgt door de invloed van ideeën op ons denken of van fysieke interventies in onze biologische constitutie, maar ook door arrangementen van de materiële werkelijkheid waarin wij leven. Menselijkheid en ethiek ontspringen niet uitsluitend aan de cerebrale activiteit van een bewustzijn dat in een dierlijk-lichamelijk vat is geplaatst, maar tevens en vooral aan de praktische activiteiten waar mensen als lichamelijke en bewuste wezens in betrokken zijn. Door het temmen van de *res cogitans* met talige media strak te onderscheiden van het telen van de menselijke *res extensa* met materiële media blijft Sloterdijk uiteindelijk toch schatplichtig aan de modernistische subject-objectscheiding. Buiten beeld blijft hoe mensen, als *res extensa et cogitans*, ook materieel worden getemd.

Echoscopie kan hier weer ter verduidelijking dienen – ditmaal als voorbeeld van de ‘temmende’ macht van technologie. Echoscopie geeft, door de specifieke manier waarop deze technologie het ongeboren kind representeert, vorm aan een praktijk waarin het omgaan met onzekerheid over de gezondheid van ongeboren kinderen op een specifieke manier gestalte krijgt. Dit heeft gevolgen voor de morele overwegingen van waaruit mensen handelen. Allereerst maakt echoscopie de foetus zichtbaar in termen van medische normen. De apparatuur is afgestemd op het meten van een aantal kenmerken, zoals de afstand van kruin tot staartbeen, de omtrek van de schedel en de dikte van de nekplooi, die allemaal indicaties vormen voor mogelijke aangeboren afwijkingen. Ten tweede, maar niet minder belangrijk, maakt echoscopie de foetus zichtbaar los van het lichaam van de vrouw in wier baarmoeder hij of zij groeit. Dat creëert, in de woorden van Zechmeister, een nieuwe ontologische status voor de foetus (Zechmeister 2001), waarin deze een quasi-zelfstandig bestaan krijgt en niet langer

de zwangere vrouw met haar ervaring van haar lichaam het middelpunt van medische zorg is.

Door de wijze waarop een echo vorm geeft aan de waarneming van het ongeboren kind, ontstaan geheel nieuwe interpretatieruimten en praktijken met betrekking tot zwangerschap en het risico op aangeboren afwijkingen. De mogelijkheid om al tijdens de zwangerschap vast te stellen of een kind aan bijvoorbeeld het syndroom van Down lijdt of aan *spina bifida* – waarvoor echoscopie overigens alleen een eerste indicatie kan vormen en altijd nader onderzoek nodig is in de vorm van een vruchtwaterpunctie of een vlokkentest – stelt mensen immers in staat om te voorkomen dat een kind met deze afwijking geboren wordt. Daarbij is overigens niet gezegd dat echoscopie ook daadwerkelijk uitnodigt tot het aborteren van foetussen met aangeboren afwijkingen. Juist omdat echo de foetus enerzijds toont in termen van medische normen en anderzijds als quasi-autonoom persoon kan van echoscopische beelden zowel een uitnodiging uitgaan om het leven van de foetus te beëindigen (om het ongeboren kind en/of de toekomstige ouders het leed te besparen dat dankzij prenatale diagnostiek onnodig wordt), als een appèl om het leven van de nog ongeboren persoon te respecteren (echoscopie leidt in veel gevallen tot sterkere binding met het ongeboren kind en prints van de eerste echo zijn vaak ook de eerste ‘babyfoto’s’ in het babyalbum; cf. Mitchell 2001). In beide gevallen echter constitueert alleen al het bestaan van echoscopie een geheel nieuwe ethische praktijk: ook het weigeren van een echoscopie is nu immers een morele keuze, want dat impliceert tevens een afwijzing van de mogelijkheid om een ongeboren kind een ongeneeslijke ziekte en wellicht zelfs uit-zichtloos lijden te besparen.

Echoscopie is derhalve een niet-talig medium van moraliteit: deze technologie ‘temt’ mensen op een materiële manier. De ironie wil dat het ‘temmen’ hier ook nog eens direct van invloed is op het ‘telen’. Dat maakt direct duidelijk dat Sloterdijks werk niet alleen relevant is om wilde transhumanistische toekomstscenario’s te analyseren, maar vooral ook om zichtbaar te maken hoe ook de huidige, alledaagse praktijk van het telen van de *homo sapiens* (die wij nog steeds zijn) al een door en door post-humanistisch karakter heeft. Morele beslissingen over zwangerschap en abortus krijgen mede vorm door de manier waarop echoscopie het ongeboren kind zichtbaar maakt en daardoor moet aan echoscopie een zeker moreel actorschap worden toegekend, in die zin dat deze technologie actief bijdraagt aan morele oordeelsvorming (zie Verbeek 2005). Uiteraard verschilt dit moreel actorschap van dat van mensen: technologieën zijn niet in staat tot het vormen van intenties en kennen geen vrijheid. Maar desalniettemin dragen ze expliciet bij aan de totstandkoming van menselijk handelen en aan de morele overwegingen die daaraan ten grondslag liggen. Wie de mogelijkheid van ‘materieel moreel actorschap’ ontkent, miskent daarmee ook deze bijdrage. Moreel handelen valt hier niet te begrijpen vanuit een scheiding tussen een subject dat oordeelt en besluiten neemt aan de ene kant en een wereld van objecten waarin gehandeld wordt en de gevolgen van die handeling zichtbaar worden anderzijds. Moreel handelen moet begrepen worden als een praktijk waarin mensen en niet-men-

sen met elkaar verknoopt zijn en vanuit hun onderlinge verbindingen morele vragen stellen en daar gezamenlijk antwoorden op ontwikkelen. In die verbindingen is niet alleen de menselijke *res cogitans* actief, maar ook de *res extensa*, die minder levenloos blijkt dan het modernistische denkschema zichtbaar maakt.

Vanuit dezelfde modernistische oriëntatie is het tevens onmogelijk om een handeling die voortkomt uit beïnvloeding door technologie moreel relevant te achten. Wie bijvoorbeeld afremt in de buurt van een school omdat er een verkeersdrempel op de weg ligt, vertoont immers gestuurd gedrag in plaats van moreel te handelen. Het voorbeeld van echoscopie laat echter zien dat moraliteit een ruimer domein heeft. Wie vanuit een modernistisch kader probeert te analyseren hoe morele beslissingen over abortus tot stand komen, ontkomt niet aan de conclusie dat moreel actorschap hier gedistribueerd is over mensen en niet-mensen en dat de scheiding tussen morele subjecten en levenloze objecten niet houdbaar is. Als moraliteit niet uitsluitend een menselijke aangelegenheid is, zijn materiële ‘inmengingen’ in de morele oordelen van het subject geen vervuiling van een zuivere wil, maar veeleer constitutief voor moraliteit. Met een parafrase van een kantiaans principe: ethiek zonder subjecten is blind, maar zonder objecten is zij leeg. In de zuivere ruimte van de subjectiviteit ontmoet het subject geen wereld om zich moreel toe te verhouden en op het moment dat die wereld er is, ontstaan er praktijken die mede vorm geven aan de morele ruimte die het subject heeft. Beïnvloed gedrag is niet amoreel maar is bij uitstek de plaats waar moraliteit zich in onze technologische cultuur bevindt.

Sloterdijks conclusie dat de invloed van de media waarvan het humanisme zich bedient tanende is, hoeft dus niet te leiden tot het opgeven van het ‘temmen’ van de mens om ruimte te maken voor het ‘telen’ van een nieuwe mens. Er blijken veel meer media te zijn die ons temmen dan alleen de talige, en juist die nieuwe media dienen nader doordacht te worden. De bindkracht van het literaire genootschap waarin de mens zijn en haar opvolger wil temmen mag dan kleiner worden, maar de aantrekkingskracht van het mensenpark waarin de mens zichzelf gaat telen is verre van groot genoeg om het genootschap als opgeheven te beschouwen. Veeleer is het zo dat de posthumanistische en amoderne ruimte die Sloterdijk zelf opent, zichtbaar maakt dat het literaire genootschap nooit zo literair is geweest als het zelf dacht. De teksten die werden geschreven, gelezen, geïnterpreteerd en doorgegeven waren altijd het product van concrete praktijken waarin ze relevant waren en waarin de menselijkheid van de mens niet alleen vorm kreeg vanuit zijn of haar zelfgeschreven teksten maar ook vanuit de zelfgecreëerde materiële omgeving waarin die praktijken gestalte kregen. De mens van het moderne humanisme heeft nooit bestaan.

Net als de metaforen van het temmen versus het telen van de mens zijn de beelden van ‘het literaire genootschap’ versus ‘het mensenpark’ dan ook feitelijk te modernistisch om een adequaat beginpunt voor een posthumanistische (maar nog altijd wel humane) ethiek te kunnen vormen. Misschien moeten we de plaats waar wij leven maar gewoon weer aanduiden als ‘de leefwereld’, zoals fenomenologen dat al ruim een eeuw doen of als ‘het collectief’, zoals Latour doet. Deze termen maken namelijk dui-

delijk dat er (subjectief) wordt geleefd in een (objectieve) wereld en dat wij ons bevinden in een werkelijkheid die gezamenlijk door menselijke en niet-menselijke entiteiten wordt bevolkt.

### Naar een posthumanistische ethiek

Een dergelijk posthumanistisch en amodern denkkader vormt niet alleen een uitstekende basis om te beschrijven hoe moraliteit tot stand komt, maar ook om ethiek te bedrijven. Het belangrijkste dat daarvoor nodig is, is een zodanige verbreding van de morele gemeenschap dat die niet alleen mensen omvat, maar ook niet-mensen en hun verknoppingen met mensen. Alleen op die manier wordt recht gedaan aan de constatering dat het medium van de ethiek niet meer alleen de taal van de subjecten is maar ook de materie van de objecten. Dat betekent dan tevens dat de ethiek zichzelf verplaatst: naast het ontwikkelen van talige kaders voor morele oordeelsvorming bestaat ethiek dan ook in het ontwikkelen van materiële infrastructuur voor moraliteit. Als de materialiteit moreel geladen is, wordt technologisch ontwerpen immers een cruciale ethische activiteit, zij het ‘met andere middelen’. Ontwerpers materialiseren moraliteit. Ethiek is niet meer uitsluitend een zaak van etherische reflectie, maar van praktisch experiment waarin het subjectieve en het objectieve, het menselijke en het niet-menselijke, verweven zijn. Vanuit die verwevenheid kunnen twee lijnen in een posthumanistische ethiek worden onderscheiden: het ontwerpen van gedragsbeïnvloedende techniek (het menselijke mee-ontwerpen in het niet-menselijke) en het reflecteren op de morele rol van dingen (het menselijke in het niet-menselijke zichtbaar maken). Deze twee lijnen weerspiegelen het modernistische onderscheid tussen een reflecterend subject en een wereld van objecten die ontworpen worden. In plaats van dit onderscheid te verabsoluteren, denken ze subject en object (door hun onderlinge verwevenheid centraal te stellen) voortdurend naar elkaar toe.

Het ontwerpen van gedragsbeïnvloedende techniek wordt vanuit posthumanistisch perspectief van de amorele activiteit die het in modernistische ogen is tot de ethische activiteit bij uitstek. Vanuit het inzicht dat elk technologisch artefact een bemiddelende rol speelt in de ervaringen en praktijken van mensen getuigt het juist van amoraliteit en zelfs immoraliteit om deze bemiddeling niet weloverwogen vorm te geven. Mensen kunnen niet anders dan zichzelf ‘temmen’ met de materiële wereld die ze zelf ontwerpen. Voor wie dat eenmaal ziet, is het onmogelijk het niet tot de taak van de ethiek te rekenen om deze materiële wereld op een verantwoorde wijze vorm te geven. Ethici staan daarbij niet voor de keus tussen óf de taal óf de materie, zoals Sloterdijks dilemma van temmen versus telen suggereert, maar hebben juist de taak om een adequate taal te vinden om morele beslissingen over de materie te nemen en daarmee adequate ontwerpen te inspireren die passen bij de morele overtuigingen die wij talig uitdrukken.

Een posthumanistische ethiek vereist dan ook dat niet alleen de mensen maar ook de dingen een centrale plaats krijgen in morele reflectie (althans voorzover de dingen

gedacht worden vanuit hun verknoping met mensen). Een geschikt kader hiervoor biedt Latours recente benadering van de *res publica*, in de letterlijke zin van ‘publieke dingen’ (cf. Latour 2005). Net als Heidegger deed in zijn tekst *Das Ding* (Heidegger 1951) werkt Latour de gedachte uit dat het oud-Germaanse woord ‘ding’ niet alleen ‘voorwerp’ betekende, maar ook ‘verzamelplaats’, of ‘dat wat bijeenbrengt’. Dingen kunnen zo gezien worden als entiteiten die mensen en andere dingen om zich heen verzamelen en deze verenigen in al hun verscheidenheid. Op deze manier beschouwd oefenen technologische dingen niet alleen invloed uit op ons handelen en waarnemen, maar zijn ze ook brandpunten waaromheen mensen zich verzamelen om zich te buigen over de kwaliteit van de manier waarop hun leven door deze dingen vorm krijgt. Omdat technologie op een zo fundamentele manier vorm geeft aan ons leven, met alle morele beslissingen die daarbij horen, kan de verantwoordelijkheid voor deze technologische dingen niet alleen bij ontwerpers liggen. Door doelbewust te experimenteren met manieren waarop technologieën menselijke ervaringen en praktijken vorm geven, kunnen ontwerpers dan ook een basis creëren voor een publiek moreel debat over de kwaliteit van leven die deze ontwerpen met zich meebrengen. Door ook dingen, posthumanistisch, als onderdeel van de maatschappij te beschouwen, worden ze als vanzelf dingen die mensen om zich heen vergaren die publiek spreken over hun zorgen en betrokkenheid.

Daarmee wordt direct duidelijk dat een posthumanistische ethiek de humanistische waarden uit de traditie geenszins hoeft te verwerpen. Integendeel, het posthumanisme dat ik hier wil verdedigen als alternatief voor dat van Sloterdijk beweegt zich wel voorbij het humanisme, maar niet voorbij het humane. Het stelt slechts de gedachte centraal dat het humane alleen kan bestaan in zijn verbindingen met het niet-humane. Niet het menselijke wordt door het posthumanisme achterhaald verklaard, maar het humanisme als een al te menselijke benadering van wat menselijkheid inhoudt. En alleen door de mens te denken als meer dan menselijk kan men adequaat invulling geven aan het respect voor de mens dat de humanistische traditie al zo lang terecht verdedigt.

Graag bedank ik de redactie van *Krisis* en een anonieme referent voor het stimulerende en kundige commentaar dat op een eerdere versie van dit artikel mocht ontvangen. Dit artikel is mede tot stand gekomen dankzij een subsidie van NWO, Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek.

- 1 De vertalingen van citaten uit *Pandora's hope* (Latour 1999) zijn van de hand van de auteur van dit artikel.

## Literatuur

- Foucault, M. (1997) *What is Enlightenment?*  
In: M. Foucault *Ethics. Subjectivity and truth*.  
Edited by Paul Rabinow. New York, The  
New Press.
- Harbers, H. (2005) Epilogue. Political mate-  
rials – material politics. In: H. Harbers  
(red.) *Inside the politics of technology*. Amster-  
dam, Amsterdam University Press.
- Heidegger, M. (1947) *Über den Humanismus*.  
Frankfurt am Main, Klostermann.
- Heidegger, M. (1950) *Die Zeit des  
Weltbildes*. In: *Holzwege*. Frankfurt am  
Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1951) *Das Ding*. In: *Vorträge  
und Aufsätze*. Pfullingen, Neske.
- Heidegger, M. (2005) *Over het humanisme*.  
Budapest, Damon.
- Kant, I. (1997) *Fundering voor de metafysica van de  
zedes*. Amsterdam, Boom.
- Latour, B. (1994) *Wij zijn nooit modern geweest*.  
Amsterdam, Van Gennep.
- Latour, B. (1997) *De Berlijnse sleutel*.  
Amsterdam, Van Gennep.
- Latour, B. (1999) *Pandora's hope*. Cambridge en  
Londen, Harvard University Press.
- Latour, B. (2002) *Morality and technology.  
The end of the means*. *Theory, Culture &  
Society* 19 (5/6), pp. 247–260.
- Latour, B. (2005) *Van Realpolitik naar  
Dingpolitik. Over publieke dingen en de  
res publica*. *Krisis* 2005 (2), pp. 40–61.
- Mitchell, L. (2001) *Baby's first picture. Ultrasound  
and the politics of fetal subjects*. Toronto,  
University of Toronto Press.
- Safranski, R. (1995) *Heidegger en zijn tijd*.  
Amsterdam, Atlas.
- Sloterdijk, P. (2000) *Regels voor het mensenpark*.  
Amsterdam, Boom.
- Verbeek, P.P. (2000) *De daadkracht der dingen*.  
Amsterdam, Boom.
- Verbeek, P.P. (2003) *De moraliteit van de  
dingen*. In: I. Devisch en G.  
Verschraegen (red.) *De verleiding van de  
ethiek. Over de plaats van ethische argumenten in  
de huidige cultuur*. Amsterdam, Boom.
- Verbeek, P.P. (2005) *De materialiteit van de  
moraal*. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor  
Wijsbegeerte* 2005 (2), pp. 139–145.
- Vries, G. de (1999) *Zeppelins. Over filosofie, tech-  
nologie en cultuur*. Amsterdam, Van  
Gennep.
- Zechmeister, I. (2001) *Foetal images. The  
power of visual technology in antenatal  
care and the implications for women's  
reproductive freedom*. *Health care analysis*  
9 (4), pp. 387–400.